

T E M I

# METAFISICA DELLA PERSONA UMANA\*

di Alfredo Tomasetta

*ABSTRACT - Cos'è una persona umana? L'articolo presenta alcune delle principali risposte che i filosofi analitici contemporanei hanno dato a questa domanda. In particolare sono esaminate le seguenti teorie: la persona umana è un'anima immateriale, è un organismo appartenente alla specie Homo Sapiens, è un ente costituito ma distinto da un organismo umano, è un fascio di stati mentali, è un particolare oggetto quadri-dimensionale. Sono presentate brevemente le caratteristiche di fondo di queste posizioni, gli argomenti portati a loro favore e le difficoltà a cui vanno incontro.*

1. INTRODUZIONE

2. ANIME

3. CORPI

---

\* Ho cominciato ad occuparmi in modo sistematico di metafisica della persona lavorando a Bergamo con Andrea Bottani: gli sono davvero grato per le conversazioni filosofiche e le molte acute osservazioni. Desidero ringraziare anche Michele di Francesco per le stimolanti discussioni sulle più varie questioni riguardanti menti e persone, e Elisa Paganini che ha postillato una proto-versione dell'articolo con la consueta tranquilla inesorabilità. Grazie infine a Francesca Ervas che mi ha suggerito di scrivere questo contributo, tollerando poi con pazienza ritardi e ripensamenti, e a due *referee* anonimi di APhEx per la cura minuziosa con cui hanno letto, e molto utilmente commentato, la prima versione del testo.

- 4. COSE COSTITUITE DA CORPI
  - 5. FASCI DI STATI MENTALI
  - 6. VERMI QUADRI-DIMENSIONALI
  - 7. UNA CONGERIE DI TEORIE
- BIBLIOGRAFIA

## 1. INTRODUZIONE

Cosa sono io? Una persona. E cos'è una persona? Senz'altro qualcosa che ha un certo tipo di vita mentale; nelle parole di Locke: «un essere pensante e intelligente, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso in quanto se stesso, ossia la stessa cosa pensante che egli è, in tempi e luoghi diversi».<sup>1</sup> Ma che tipo di cosa è una simile “cosa pensante”? E, in particolare, che tipo di cosa è una simile cosa pensante *umana*?

Fare *metafisica della persona umana* significa dare una risposta argomentata a questa domanda, e questo articolo è una breve introduzione ai principali modi in cui questo compito è stato affrontato nell'ambito della filosofia analitica. Prima di cominciare, è importante notare che la domanda sulla natura delle persone umane è distinta da un'altra questione in cui molto spesso ci si imbatte leggendo la letteratura analitica dedicata al tema della persona, ossia la questione dell'identità delle persone attraverso il tempo.

Di fatto, per molti decenni, la pratica comune della maggior parte dei filosofi analitici impegnati a riflettere sul tema dell'io e della persona umana è stata quella di difendere in dettaglio una qualche concezione delle condizioni di persistenza nel tempo delle persone stesse, senza dire molto – e a volte senza dire nulla – sulla loro natura

---

<sup>1</sup> Locke [2004, p. 605].

metafisica. Questo accadeva, probabilmente, nella convinzione, per lo più implicita, che fare chiarezza su ciò che occorre perché una persona umana esistente al tempo  $t_1$  sia identica ad un certa cosa esistente al tempo  $t_2$  fosse sufficiente a determinarne la natura metafisica. Non è così. Avere una teoria su ciò che garantisce la persistenza nel tempo delle persone umane, sebbene possa escludere alcune tesi sulla loro natura, non permette in generale di individuare il tipo metafisico a cui le persone umane appartengono. Per stabilire questo punto, basta notare che la teoria lockeana dell'identità delle persone attraverso il tempo – una teoria sofisticata, variamente elaborata dai filosofi contemporanei, in cui la continuità psicologica gioca un ruolo importante – è neutrale perfino sulla questione se le persone umane siano enti materiali o immateriali.

È proprio dall'idea che le persone siano entità non-materiali che parte questa introduzione alla metafisica analitica della persona umana.

## 2. ANIME

Una prima risposta al quesito su quale sia la natura di una persona umana è la seguente: una persona umana è una sostanza immateriale, un'anima. Una sostanza – o un individuo – è qualcosa che può esistere di per sé, indipendentemente dalle altre entità, e in questo differisce da ciò che è invece soltanto un aspetto o uno stato di qualcos'altro. Per fare un solo esempio, il gatto Felix è una sostanza, mentre lo sbadiglio del gatto Felix non lo è.

Cosa è però una sostanza immateriale? Senz'altro qualcosa che non ha massa, temperatura, carica elettrica o qualsiasi altra proprietà fisica. Ma quali sono allora le proprietà di una sostanza immateriale? Chi pensa che le anime esistono ritiene in genere che esse siano sostanze semplici, ossia senza parti, e soprattutto che ogni anima abbia proprietà mentali; se queste proprietà mentali siano poi le uniche proprietà intrinseche di un'anima e se siano proprietà essenziali non è sempre chiarito, ma le opinioni tradizionali sulla natura della anime vanno decisamente in questa direzione – basti pensare alle anime cartesiane e alle monadi di Leibniz.<sup>2</sup>

Il richiamo a Cartesio e Leibniz non è casuale: la teoria della persona come anima immateriale è infatti del tutto tradizionale e, anzi, per molti filosofi analitici contemporanei non è molto di più di una curiosità storica a cui è lecito accennare di sfuggita citando in poche righe obiezioni che si considerano stabilite e decisive. Tuttavia, se a queste obiezioni si dà uno sguardo più attento, ci si rende facilmente conto che si tratta per lo più di considerazioni alquanto frettolose, e comunque ben lungi dall'essere argomenti decisivi contro l'esistenza delle anime. Un breve elenco dovrebbe essere sufficiente a persuadere il lettore (che può comunque consultare l'ottima e più completa discussione di Alvin Plantinga [2007] a cui, nel seguito, faccio riferimento).

*Obiezione 1* – Come può una sostanza pensante del tutto immateriale avere una qualsiasi efficacia causale sulla materia concreta? (cfr., per esempio, Churchland [1984, p. 11]).

*Risposta* – Chi formula un'obiezione del genere trova che l'efficacia causale di una sostanza immateriale sul mondo fisico sia problematica. Tuttavia la cosa è tutt'altro che ovvia. Per esempio, due tra le teorie della causazione maggiormente sostenute, la teoria

---

<sup>2</sup> Cartesio [2001], Leibniz [2001].

regolarista humeana e la teoria controfattuale di David Lewis non pongono alcun problema per l'esistenza di una relazione causale tra enti immateriali ed enti fisici. In base alla teoria di Hume, infatti, il nesso causale è riducibile ad una successione regolare tra eventi, mentre in base alla teoria di Lewis, C causa E se e soltanto se C non si fosse verificato allora non si sarebbe verificato neppure E. Ora, nel primo caso, perché un'anima abbia efficacia causale sul mondo fisico, è sufficiente una successione regolare tra, diciamo, uno stato mentale dell'anima ed uno fisico, mentre nel secondo caso basta una dipendenza controfattuale tra le stesse entità. Dunque, perché la prima obiezione crei davvero problemi alla teoria dell'anima, non basta richiamarsi genericamente a presunti problemi relativi alla causazione tra anime e corpi, ma occorre fornire un'analisi precisa della nozione di causalità che sia, al tempo stesso, plausibile in sé e problematica per l'immaterialismo. Viste le difficoltà intrinseche della metafisica della causazione, non è sorprendente che una simile analisi, da parte dei critici dell'esistenza delle anime, non sia mai stata data.

*Obiezione 2* – L'esistenza di anime efficaci sul mondo fisico va contro il principio di conservazione dell'energia stabilito dalla scienza fisica (cfr., per esempio, Dennett [1991, p. 35]).

*Risposta* – Secondo il principio di conservazione dell'energia, l'energia interna *di un sistema isolato* rimane costante. Ma se le anime agiscono sul mondo fisico, il sistema fisico stesso non è isolato, e quindi l'appello alla violazione del principio di conservazione dell'energia non è appropriato.

*Obiezione 3* – Le neuroscienze hanno localizzato regioni cerebrali responsabili dell'attività mentale: il pensiero non può dipendere da anime immateriali (cfr., per esempio, Brown, Murphy, Newton Malony [1998, p. 1]).

*Risposta* – Ciò che le scienze del cervello hanno mostrato è quanto segue: per molte attività mentali M ci sono parti del cervello C tali che i) quando M occorre, C è caratterizzata da una maggiore attività elettrica e da un maggiore afflusso di sangue e ii) se C è danneggiata, M è inibita o assente. Da questo non segue affatto che il pensiero sia un'attività del cervello. Si confronti: quando qualcuno cammina, una parte del suo cervello è caratterizzata da una maggiore attività e, se questa parte è danneggiata, allora sopravviene la paralisi; da questo non è lecito concludere che camminare sia un'attività del cervello.

L'elenco di obiezioni e risposte potrebbe continuare, e potrebbe includere magari argomenti un po' più articolati di quelli appena considerati (per esempio "l'obiezione dell'accoppiamento" proposta da Jaegwon Kim [2001]). Il punto è che nessuna di queste obiezioni è davvero un'ovvia e pacifica confutazione dell'esistenza dell'anima, sicché, quando ci si imbatte in qualche vago accenno alla scontata falsità dell'idea che le persone siano sostanze immateriali, occorre esercitare un supplemento di cautela.

Se le cose stanno così, è tuttavia lecito chiedersi perché mai nei confronti dell'idea che le persone siano anime l'atteggiamento di gran lunga prevalente sia quello di un immediato e noncurante rigetto. La spiegazione sta, mi pare, nel clima intellettuale generalmente "naturalistico" che caratterizza buona parte della filosofia analitica. Il naturalismo, comunque articolato, è una posizione che intende dare piena centralità alle scienze naturali; dato che nessuna sostanza immateriale è ammessa da tali scienze,

l'esistenza delle anime è, per un naturalista che si rispetti, una delle prime tesi da respingere senza porsi scrupoli.

Benché il naturalismo sia in effetti la visione del mondo più diffusa tra i filosofi analitici contemporanei, non mancano comunque alcune voci dissonanti e, tra queste, un certo numero di filosofi per i quali le persone umane sono sostanze immateriali (per esempio, Foster [1991], Hasker [1999], Plantinga [2007] e Robinson [2003, 2007]).

Ma quali sono gli argomenti *a favore* dell'esistenza delle anime? Argomenti di questo tipo non mancano, benché non sia affatto chiaro che si tratti di buoni argomenti. Ne citerò brevemente due tra i più celebri, risalenti rispettivamente a Cartesio e a Leibniz, che sono stati ripresi anche da alcuni degli immaterialisti contemporanei (Plantinga [2007] è un buon esempio).

*L'argomento cartesiano* – E' possibile che io esista senza avere un corpo né alcuna proprietà fisica. Nessuna cosa materiale può esistere senza avere proprietà fisiche. Dunque io sono diverso da qualsiasi cosa materiale.

*L'argomento leibniziano* – Non è possibile dare conto della natura dei fenomeni mentali in termini fisici. Pertanto i fenomeni mentali non sono proprietà di enti fisici. Io ho proprietà mentali, dunque non sono un ente fisico.

Entrambe queste linee argomentative sono soggette a obiezioni piuttosto difficili da affrontare. Anche in questo caso mi limito a poche parole.

*Obiezione all'argomento cartesiano* – Come so, o come potrei sapere, che è possibile che io esista senza proprietà fisiche? Non potrebbe darsi il caso che si tratti di un errore modale come quando credo di sapere che l'acqua può essere diversa da H<sub>2</sub>O?

*Obiezione all'argomento leibniziano* – E' dubbio che non esista una buona teoria materialista della mente e, anche se non esistesse, l'idea che le proprietà mentali non siano fisiche non implica di per sé l'esistenza di *sostanze* immateriali pensanti: potrebbe essere vero il *dualismo delle proprietà*, secondo cui gli stati mentali sono proprietà non-fisiche di sostanze fisiche (cfr. Chalmers [1996]).

Qualunque cosa si pensi dei due argomenti e delle obiezioni che ho appena ricordato, mi pare indubbio che si abbia a che fare con questioni interessanti che vale la pena discutere e che, più in generale, al di là dei rifiuti superficiali, un serio impegno intellettuale nei confronti della tesi dell'esistenza di persone immateriali possa essere filosoficamente fruttuoso.

### 3. CORPI

Come si è detto, l'idea che le persone umane siano sostanze immateriali è considerata dalla stragrande maggioranza dei filosofi analitici un'opzione teorica che può essere trascurata senza porsi troppi problemi. Una tesi che ha invece goduto negli ultimi due decenni di una popolarità sempre maggiore è che le persone umane non siano anime ma corpi o, meglio, organismi, animali umani appartenenti alla specie *Homo Sapiens*. Questa tesi è nota come “animalismo”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Tra i più importanti sostenitori dell'animalismo si possono ricordare Merricks [2011], Olson [1997], Snowdon [1990] e Van Inwagen [1990, 2007, 2008]. (Seguendo Hughes [2001] e Bottani [2007] traduco il termine inglese “animalism” con “animalismo”; si tratta, mi pare, di una scelta alquanto naturale benché obblighi a distinguere due sensi ben distinti di “animalismo”: la dottrina per cui le persone umane sono identiche a certi organismi, e l'atteggiamento in difesa degli animali non-umani).



Si noti che il difensore dell'animalismo non si impegna a sostenere né che tutti gli organismi umani siano persone, né che tutte le persone siano organismi umani. E' compatibile con l'animalismo, infatti, che ci siano delle persone – essere pensanti e intelligenti – che non sono identiche ad organismi umani: se la divinità o gli angeli della tradizione cristiana esistono, allora essi sono persone senza essere organismi umani. D'altronde, un organismo umano nelle prime fasi di vita intrauterina, o in uno stato di coma irreversibile, non ha la vita mentale caratteristica di una persona e dunque – dice l'animalista – non è una persona: gli animali umani non sono sempre persone.

Quest'ultimo punto è un aspetto caratteristico della tesi animalista: il termine 'persona', per un animalista, funziona come 'insegnante' o 'senatore'.<sup>4</sup> Se qualcuno è un senatore o un insegnante lo è solo in un certo periodo della sua vita: prima non lo era e poi (in molti casi) non lo sarà più; dunque se un insegnante o un senatore è numericamente identico ad una certa cosa x, allora quell'x non sarà *essenzialmente* un insegnante o un senatore: potrebbe darsi il caso che x esista senza esserlo. Lo stesso vale per le persone umane. Per un animalista, una certa persona umana è numericamente identica ad un organismo umano e quell'organismo, a cui la persona è identica, non è essenzialmente una persona: c'è stato un tempo in cui non era una persona e ci sarà (forse) un tempo in cui non lo sarà più. Le persone umane, per l'animalismo, non sono essenzialmente persone.

---

<sup>4</sup> Ossia come quei termini che David Wiggins [1980] ha chiamato "sortali di fase". Altri esempi di sortali di fase sono "centometrista", "primo violino", "adolescente", "presidente della repubblica".

Per alcuni la tesi animalista è poco più di un truismo: è ovvio che siamo animali di un certo tipo. Ad altri questa idea pare addirittura ripugnante. Ad ogni modo, come sempre in filosofia, la decisione spetta agli argomenti e quelli a favore dell'animalismo non mancano. Ne presenterò tre; il terzo, l'argomento dell'animale pensante, è l'argomento standard a favore di questa posizione.

1) *L'argomento del discorso comune*<sup>5</sup> – Nel parlare quotidiano diciamo cose come “Peso settanta chili”, “Lei è stesa sul lettino”, “Tu hai gli occhi castani”, “Il feto che vedi nell'ecografia sono io quando avevo pochi mesi” e così via. Attribuiamo cioè alle persone umane caratteristiche fisiche possedute dagli organismi umani. Se si prende alla lettera questo modo di parlare – e non si vede perché non farlo – la tesi per cui siamo organismi umani pare davvero la più naturale (se, per esempio, non fossi identico ad un certo organismo, come potrei, proprio io, pesare settanta chili?).

2) *L'argomento degli antenati animali*<sup>6</sup> – Supponiamo che io non sia identico ad un animale umano. Se è così, neppure i miei genitori lo sono, lo stesso vale per i genitori dei miei genitori, e così via risalendo le generazioni. Questo significa che i miei più antichi antenati non erano animali, ma ciò va contro la teoria dell'evoluzione. Dato che rifiutare la teoria dell'evoluzione è un prezzo troppo alto da pagare, ciò che va rigettato è la supposizione iniziale. Pertanto sono identico ad un animale umano.

3) *L'argomento dell'animale pensante*<sup>7</sup> – Supponiamo che io sia seduto sulla mia sedia e ragioniamo nel modo seguente:

*Premessa 1* – C'è almeno un  $x$  tale che  $x$  è un animale umano e  $x$  è seduto sulla mia sedia.

---

<sup>5</sup> Cfr. Van Inwagen [2007, p. 196].

<sup>6</sup> Cfr. Blatti [2012].

<sup>7</sup> L'esposizione canonica di questo argomento si trova in Olson [2003].

*Premessa 2* – Per ogni  $x$ , se  $x$  è un animale umano e  $x$  è seduto sulla mia sedia, allora  $x$  sta pensando.

*Premessa 3* – Per ogni  $x$ , se  $x$  sta pensando e  $x$  è seduto sulla mia sedia, allora  $x$  è identico a me.

*Conclusione* – Esiste un  $x$  tale che  $x$  è un animale umano e  $x$  è identico a me.

Confutare questo argomento non è facile: dato che si tratta di un'inferenza valida, la cui conclusione cioè segue logicamente dalla premesse, l'unico modo per contestarlo è quello di rifiutare una delle sue tre premesse; ma quale negare? Tutte e tre sembrano molto plausibili. L'unico modo ragionevole di negare la premessa 1 sembra infatti quello di negare l'esistenza di organismi umani: un compito non impossibile, ma non proprio agevole. Negare la premessa 2 significherebbe sostenere che un organismo umano non è in grado di pensare: alla grande maggioranza dei filosofi – che non crede all'esistenza delle anime, e quindi non crede che solo le anime possono pensare – questa non pare un'opzione facilmente percorribile.<sup>8</sup> Negare la premessa 3 comporterebbe, infine, l'ammissione di almeno due persone, un animale e me stesso, che convivono nello stesso luogo spazio-temporale, condividendo gli stessi pensieri. Uno sembra di troppo.

Sebbene gli argomenti a favore dell'animalismo – e specialmente l'argomento dell'animale pensante – non siano facili da contestare, la dottrina animalista deve comunque affrontare difficoltà e obiezioni.

---

<sup>8</sup> Per un sofisticato tentativo di sostenere che gli animali umani non sono in grado di pensare, tentativo che non presuppone l'esistenza di sostanze immateriali, si può comunque vedere Shoemaker [1999].

L'obiezione che può ben definirsi canonica è basata su quella che spesso si chiama "l'intuizione del trapianto". Supponiamo che la parte del cervello di Brown che supporta le funzioni mentali superiori venga trapiantata nel corpo di Robinson, un corpo da cui questa stessa parte di cervello è stata previamente asportata. Supponiamo inoltre che la persona così ottenuta, diciamo Brownson, abbia in questo modo tutti i ricordi, le inclinazioni, i desideri, e in genere l'intera vita mentale che era di Brown. A chi è identico Brownson, a Brown o a Robinson? Per molti filosofi non c'è dubbio: Brownson è identico a Brown, una persona che ha cambiato corpo. E tuttavia l'animalista non può condividere questa intuizione: se Brown è identico ad un certo organismo umano, e nessun organismo umano è stato trasferito nel corso del trapianto, ne segue che Brown non è identico a Brownson. Per l'animalista Brownson non è altri che Robinson, una persona che ha ricevuto una nuova parte di cervello, così come avrebbe potuto ricevere, da un altro donatore, un nuovo rene.

Molti trovano l'intuizione del trapianto assolutamente cogente: se l'animalismo va contro questa intuizione, deve esserci qualcosa di sbagliato nell'animalismo stesso.

A questa obiezione gli animalisti hanno in generale reagito in due modi: o hanno negato il peso dell'intuizione del trapianto, oppure, concedendo che essa abbia una sua rilevanza, hanno cercato di darne conto senza abbandonare la tesi animalista.<sup>9</sup> Sul successo di queste contro-mosse il dibattito resta in ogni caso aperto.

---

<sup>9</sup> Per esempio, Olson [1997, 2007] ha sottolineato che, in casi ordinari, la continuità della vita mentale dà in effetti *evidenza conclusiva* per stabilire l'identità numerica di una persona, e che questo fatto ci svia nel giudicare casi straordinari come quelli del trapianto di cervelli. Per un'altra strategia di risposta, basata sulla separazione tra l'identità numerica delle persone e ciò che di esse ci interessa – una certa vita mentale –, si veda il terzo capitolo di Olson [1997]. Critiche a queste due strategie si possono leggere in Shoemaker [1999] e Parfit [2012].

Se lo scenario del trapianto offre l'obiezione standard all'animalismo, non mancano altri argomenti critici come, per esempio, l'"obiezione della parte pensante".<sup>10</sup> Molte parti di un organismo umano, per esempio la parte dalla cintola in su, o quella parte che consiste nell'intero organismo tranne la mano destra, hanno una vita mentale: sono infatti dotate di un cervello (se non sono il cervello stesso) in grado di supportare una vita mentale personale, il che ne fa delle persone a tutti gli effetti. Dunque, se un certo organismo umano è una persona, esistono molte altre persone che, condividendo con quell'organismo alcune sue parti, ne condividono anche tutti i pensieri. E questa sovrappopolazione è alquanto imbarazzante. Sbarazzarsene è dunque un obbligo, ma non sembrano esistere vie d'uscita plausibili che non confliggano con l'assunzione di senso comune secondo cui almeno alcune parti di un organismo umano, come il cervello, siano oggetti a tutti gli effetti.<sup>11</sup>

Le obiezioni appena ricordate sono dunque piuttosto serie, e alcuni avversari dell'animalismo pensano che in realtà le difficoltà di questa dottrina non siano poi molto sorprendenti: "E' ovvio che non siamo animali!" si sente dire spesso – anche se per la verità più nei corridoi che per iscritto. "Chi ha dipinto *Guernica*, creato la teoria degli insiemi, composto il *Don Giovanni*, scritto le *Confessioni*, non può essere un puro animale!". Bisogna però dire che considerazioni di questo tipo, benché abbastanza diffuse, dotate forse di qualche fascino intuitivo, e magari rivelatrici di un certo

---

<sup>10</sup> Cfr. Olson [2007] e Parfit [2012].

<sup>11</sup> E difatti la strategia più diffusa per rispondere all'obiezione della parte pensante consiste nel negare l'esistenza di oggetti strani come "questo-organismo-tranne-la-mano-destra", ma anche di oggetti ammessi dal senso comune come i cervelli (cfr. Van Inwagen [1990], Merricks [2001] e Olson [2012]).

atteggiamento rispetto al mondo, sono in definitiva nient'altro che una pura mozione degli affetti. I “puri animali” di un animalista sono animali capaci delle più sofisticate vite mentali, e nulla di ciò che è umano è loro precluso. Un filosofo che prendesse sul serio il proprio mestiere farebbe bene a tenersi lontano dagli appelli emotivi.

#### 4. COSE COSTITUITE DA CORPI

Come si è detto, l'idea per cui le persone umane siano anime immateriali non è considerata una via percorribile dalla quasi totalità dei filosofi analitici contemporanei. D'altronde, la tesi per cui invece le persone umane sono organismi appartenenti alla specie *Homo Sapiens*, benché abbia almeno un certo grado di attrattiva – qualunque cosa siano, le persone umane sembrano avere un rapporto molto intimo con un organismo umano – ha anche problemi teorici non facili da risolvere e può mettere a dura prova certe convinzioni generali sulla nostra natura. E' naturale allora pensare alla possibilità di una dottrina che riesca in qualche modo a prendere il meglio da immaterialismo e animalismo, lasciando cadere gli aspetti che in essi paiono problematici o inaccettabili. La *teoria della costituzione* promette di realizzare questa ambiziosa sintesi. Per capire bene di cosa si tratti è utile una piccola digressione su un caso ormai classico nella letteratura metafisica di tradizione analitica: quello della statua e della materia che la costituisce.

Supponiamo di trovarci di fronte ad uno dei bronzi di Riace: quanti oggetti abbiamo davanti agli occhi? La risposta è ovvia, a quanto pare: uno soltanto. Eppure supponiamo che qualcuno decida sciaguratamente di fondere la statua: il bronzo che la costituiva continuerebbe ad esistere, benché in uno stato molto diverso, ma la statua sarebbe

scomparsa. Molti filosofi a questo punto hanno ragionato nel modo seguente. Gli oggetti che qualcuno ha di fronte guardando una statua di bronzo sono due: la statua stessa e il bronzo che la costituisce. Se, infatti, statua e bronzo fossero identici, ogni volta che c'è il bronzo dovrebbe esserci anche la statua, ma che le cose non stiano così è appunto mostrato dal fatto che il bronzo, a differenza della statua, esiste anche dopo la fusione. Tra la statua e il pezzo di bronzo non c'è quindi una relazione di identità numerica, ma una relazione differente, quella di *costituzione*: la costituzione – dicono molti filosofi – non è l'identità, e anche se la statua è *costituita* dal pezzo di bronzo *non è identica* ad esso.<sup>12</sup>

Questa idea naturalmente si generalizza a molti altri casi: una bandiera è costituita da un certo pezzo di stoffa senza essere ad esso identico (il pezzo di stoffa può essere in parte cambiato, la bandiera restando la stessa); una banconota è costituita ma non è identica ad un certo pezzo di carta; e, almeno secondo alcuni sostenitori della differenza tra costituzione materiale e identità numerica, una persona umana è costituita da un organismo umano senza essere numericamente identica a quell'organismo stesso. Questa è appunto l'idea-chiave della teoria della costituzione.<sup>13</sup> Secondo questa teoria, dunque, una persona umana sta all'organismo che la costituisce come la statua sta alla materia di cui è fatta. Si tratta evidentemente di un rapporto molto intimo, tanto che Lynne Baker, uno dei più tenaci sostenitori della teoria della costituzione, ha parlato di

---

<sup>12</sup> Cfr. Johnston [1987], Simons [1987], Thomson [2008], Wiggins [1980].

<sup>13</sup> Tra i cui sostenitori si possono citare Baker [2000, 2007], Corcoran [2006], Johnston [1987] e Shoemaker [1999].

questa relazione come quella che più si avvicina all'identità all'infuori dell'identità stessa (Baker [2000, p. 55]).

Proprio come diciamo usualmente che una statua è un oggetto materiale, così, secondo la teoria della costituzione è del tutto corretto dire che noi, persone umane, siamo esseri materiali, con una precisa localizzazione spazio-temporale, con un peso, un'altezza, e altre caratteristiche fisiche proprie di ogni oggetto materiale. Tuttavia su questo punto occorre un po' di attenzione. E' vero che dire di me stesso che peso settanta chili è senz'altro corretto, e tuttavia, a voler essere del tutto precisi occorrerebbe dire che il mio peso è una proprietà di cui godo solo indirettamente, visto che il possessore diretto di tale proprietà è l'organismo umano che mi costituisce; d'altronde dire di questo stesso organismo che ha una vita mentale complessa è sì corretto, ma solo nel senso che il pensiero è ciò che caratterizza direttamente la persona e solo indirettamente l'organismo costituente.<sup>14</sup>

Le persone umane hanno dunque proprietà loro specifiche, come il pensiero o l'auto-coscienza, che non appartengono, se non in modo indiretto, agli organismi da cui sono costituite e, più in generale, a nessun altro ente che non sia una persona. E una persona, secondo la teoria della costituzione, è un ente di base, non riducibile ad altre entità: alla domanda "Qual è il tipo ontologico dell'ente a cui una persona è identica?" non si può che rispondere "Il tipo *persona*", come alla domanda "A cosa è identico un quark?" non si può che rispondere "Ad un quark".

---

<sup>14</sup> La necessità di distinguere tra proprietà che appartengono direttamente alle persone o agli organismi e quelle che invece appartengono loro in modo solo indiretto è una costante di tutte le teorie della costituzione. La difficoltà di questo compito sta nel fissare in modo *non arbitrario* quali proprietà appartengano in modo diretto alle persone umane e quali agli organismi che le costituiscono.



Questo aspetto della teoria della costituzione la allontana in modo drastico dalla teoria animalista. Infatti, mentre per l'animalismo il tipo ontologico a cui appartengono le persone umane è quello di "organismo umano", per la teoria della costituzione il tipo corretto è semplicemente quello di "persona". Da ciò discende che, mentre per l'animalismo la cosa a cui è identica una persona può anche non essere una persona (un organismo umano nelle prime fasi di vita intrauterina non ha le proprietà mentali che fanno di qualcosa una persona), per la teoria della costituzione, visto che la cosa a cui è identica una persona è appunto una persona – intesa come tipo ontologico fondamentale – se qualcosa è identico ad una persona allora è *essenzialmente* una persona.

Delineato per sommi capi il nucleo di fondo della teoria della costituzione, è utile ora soffermarsi brevemente sui vantaggi che la teoria offre e sulle sue difficoltà.

I vantaggi della teoria sono abbastanza evidenti. In breve si può dire che essa, da un lato, permette di salvare il naturalismo, dato che evita di ammettere sostanze immateriali e, dall'altro, non consegna le persone alla pura biologia, offrendo così una giustificazione teorica all'opinione diffusa per cui noi non possiamo essere meri animali. In effetti, per la teoria della costituzione le persone umane *non sono* affatto animali, sono invece, per l'appunto, persone: esseri dotati di una vita mentale sofisticata che intrattengono una stretta relazione con organismi con cui non sono da identificare. Ma anche se non sono identiche agli organismi che le costituiscono, le persone umane sono nondimeno, e naturalisticamente, oggetti materiali, la cui esistenza non è più problematica da ammettere dell'esistenza delle statue.

Questa cornice teorica generale permette poi di dare una spiegazione piuttosto convincente di molti aspetti particolari della visione del mondo di senso comune, come mostra l'esempio seguente. Come ha notato Baker,<sup>15</sup> si può parlare comunemente della vita di una persona sia in senso biologico che in senso biografico, come una vita fatta di crescita, malattie, salute, ma anche di successi nel lavoro, amori, progetti, gusti musicali e così via. La prima vita – dice Baker – è la vita dell'animale che ci costituisce, e ci appartiene strettamente, sebbene in modo indiretto; la vita biografica invece è la vita della persona in senso proprio e letterale, ossia la vita di quell'oggetto numericamente distinto dall'organismo che l'organismo stesso costituisce. La doppia ontologia dà in questo caso ragione del doppio uso del termine "vita" in relazione agli esseri umani, e d'altronde la relazione di costituzione, così stretta, dà anche ragione dell'intreccio, e dell'interferenza, tra le due vite che ogni giorno constatiamo.

Detto tutto questo resta il fatto che la teoria della costituzione deve fronteggiare gravi obiezioni. Anzitutto è chiaro che questa teoria regge soltanto a patto che sia sostenibile l'idea generale per cui la relazione di costituzione materiale è distinta da quella di identità numerica. Ma questa idea, benché piuttosto diffusa, è difficile da accettare per molti filosofi. Come possa succedere che due oggetti distinti abbiano *tutte* le parti in comune sembra davvero complicato da spiegare (anche se, forse, si potrebbe pensare di aggirare l'ostacolo rielaborando in modo ingegnoso la teoria delle parti e del tutto, o magari ricorrendo alla distinzione tra proprietà godute direttamente o indirettamente). Ma il punto vero è che nessun filosofo che abbia sostenuto la differenza tra la costituzione e l'identità è mai stato in grado di dare una teoria non arbitraria delle condizioni in cui un certo oggetto ne costituisce un altro numericamente distinto; anche

---

<sup>15</sup> Baker [2007, p. 83].

quella che è probabilmente la definizione di costituzione più articolata che è dato trovare in letteratura, quella di Lynne Baker [2000, 2007], non riesce a chiarire perché in certi casi ci sia un costituente ed un costituito, mentre in altri casi nessun oggetto è costituito da un altro oggetto. Supponiamo, per esempio, che un'incudine sia in un angolo buio di una stanza; e supponiamo di muovere l'incudine in modo che sia colpita da un raggio di luce che la illumini; siamo di fronte ad un'incudine che ha acquisito una nuova proprietà, quella di essere illuminata, oppure alla costituzione di un nuovo oggetto, essenzialmente luminoso, che coincide spazio-temporalmente con l'incudine che lo costituisce, e che sparirebbe qualora muovessimo l'incudine di nuovo nell'ombra? Benché questa seconda ipotesi sembri del tutto assurda, nessuna teoria conosciuta della costituzione materiale è in grado di escluderla in base ad una ragione di principio. E questo sembra un limite grave.<sup>16</sup>

Tanto più grave se si considera che proprio l'incertezza teorica su quando e come avvenga che un certo oggetto ne costituisca un altro fa sì che alcuni sostenitori della distinzione tra costituzione e identità non ritengano che gli organismi umani costituiscano persone: per una filosofa come Judith Jarvis Thomson, per esempio, un pezzo di bronzo costituisce ma non è identico ad una statua [Thomson 1998], mentre una persona umana non è un oggetto numericamente distinto da un certo organismo [Thomson 2008].<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Per questo tipo di critica si può leggere utilmente Olson [2007, pp. 65-71].

<sup>17</sup> Analogamente, Hughes [2001] è una difesa dell'animalismo da parte di un metafisico che distingue tra costituzione e identità.

Peraltro, anche mettendo da parte i dubbi sulla metafisica generale della costituzione, l'idea che le persone umane siano entità costituite da, ma non identiche a, organismi umani ha i suoi problemi. L'animale umano che mi costituisce condivide con me tutte le proprietà fisiche e in particolare un sistema nervoso che pare in grado di sorreggere una complessa attività di pensiero, quella che caratterizza la vita mentale di una persona. Qui i casi sono due: o l'animale pensa ed è una persona oppure non pensa. Se si sceglie la prima ipotesi, si ha che dove ora sono seduto ci sono due persone che hanno gli stessi pensieri, io e l'animale; dunque meglio scegliere la seconda ipotesi: l'animale che mi costituisce non pensa, o almeno non pensa direttamente; negli essere umani, l'unica cosa che pensa in modo diretto è la persona non l'organismo da cui è costituita. Ma quand'anche si trovasse congeniale una simile posizione, non è chiaro cosa si dovrebbe dire di animali come i cani o le galline. Animali come cani e galline, infatti, non costituiscono persone eppure hanno una vita mentale; dunque i cani, le galline e molti altri organismi animali avranno *direttamente* una vita mentale, e l'unico animale a non averne una, se non in senso indiretto, sarebbe l'animale umano. Perché mai dovrebbe essere così? Per uscire da questo vicolo cieco forse il teorico della costituzione vorrà sostenere che anche animali come cani e galline non pensano direttamente, essendo ciò che pensa in senso proprio un'entità da loro costituita e distinta dagli organismi stessi. Ma a questo punto sarebbe richiesta una teoria generale di ciò che gli animali costituiscono, e di questa teoria non c'è traccia nella letteratura, se non forse in qualche cenno allusivo che pare puramente *ad hoc*.

## 5. FASCI DI STATI MENTALI

Secondo la teoria della costituzione i pensieri umani appartengono in modo diretto ad una persona che è costituita da un organismo umano ad essa non-identico. Benché questa tesi abbia senza dubbio le sue attrattive, non è facile – come si è appena visto – dare una risposta convincente alle forti perplessità metafisiche che essa suscita. Perché allora non abbandonare l'idea di un misterioso oggetto-persona che, ad un certo punto dello sviluppo di un organismo umano, viene al mondo dotato di una complessa vita mentale, e non identificare semplicemente la persona umana con quella vita mentale stessa? Questa è l'idea che sta alla base della cosiddetta *teoria dei fasci*. Secondo questa teoria una persona umana è identica ad un fascio di stati mentali: un certo organismo umano, il mio organismo per esempio, ha una vita mentale fatta di particolari credenze, desideri, sensazioni, emozioni e così via; ebbene, per la teoria dei fasci, il fascio unitario di questi stati mentali è numericamente identico a me stesso: io sono una persona umana e questa persona è identica ad un fascio di stati mentali.

Le persone, secondo questa prospettiva, non sono quindi sostanze portatrici di proprietà mentali, ma sono invece gli stati mentali stessi che di solito attribuiamo ad una persona. Questa proposta incontra tuttavia un'immediata difficoltà: secondo il discorso comune infatti è vero che io, una certa persona umana, ho pensieri e stati mentali di diverso tipo; secondo la teoria dei fasci invece io sono letteralmente identico a questi pensieri; dato che pare indubbio che io pensi, se ne dovrebbe concludere che il fascio di pensieri che io sono pensa; ma è davvero sostenibile che i pensieri pensino? La cosa pare

francamente implausibile, e forse questo è uno dei motivi per cui la teoria dei fasci non ha molti sostenitori espliciti.<sup>18</sup> Perché dunque occuparsene? Il motivo è che i cripto-difensori di questa teoria sembrano in realtà abbondare. Per rendersene conto basta considerare i giudizi che molti sono portati a dare sui famosi casi di “cervello diviso”.

In anni passati, per curare casi gravi di epilessia, si procedeva a separare chirurgicamente gli emisferi cerebrali dei pazienti, e i comportamenti post-operatori osservati hanno portato alcuni ricercatori a parlare della creazione di due centri separati di coscienza in un singolo corpo umano. Quante persone “abitano” un corpo con cervello diviso? La risposta data da un buon numero di filosofi è che, se un corpo ha due centri di coscienza separati, allora quel corpo ospita due persone. Ed è chiaro che questo tipo di risposta presuppone che le persone siano un fascio unitario di stati mentali: a due fasci separati corrispondono due persone numericamente distinte.

Gli impliciti sostenitori della teoria dei fasci – si può d'altronde ragionevolmente argomentare – sono anche di più di chi è incline ad ammettere la presenza di due persone in un solo corpo nei casi dei cervelli divisi. Ecco perché. La grande maggioranza dei filosofi analitici contemporanei impegnati a riflettere sul tema dell'identità personale attraverso il tempo ha accettato la possibilità metafisica del trasferimento di una persona umana da un corpo c1 ad un corpo c2, attraverso il puro trasferimento di tutti gli stati mentali di c1 in c2. Questa idea, per dire il meno, suggerisce fortemente che una persona umana sia letteralmente identica agli stati mentali trasferiti da un corpo all'altro.<sup>19</sup> Inoltre, a un livello più generale, la risposta

---

<sup>18</sup> Il padre della teoria è senz'altro David Hume. Tra i pochi espliciti difensori contemporanei di una qualche versione della teoria dei fasci si possono citare Quinton [1962] and Rovane [1998].

<sup>19</sup> Il progenitore dell'idea che trasferire i pensieri trasferisca la persona è John Locke. Moltissimi filosofi analitici contemporanei lo hanno seguito su questo punto.

largamente prevalente alla questione dell'identità di una persona attraverso il tempo è stata per decenni una specificazione del seguente schema: la persona X, esistente al tempo  $t_1$ , è identica all'entità Y, esistente al tempo  $t_2$ , se e solo se tra X e Y c'è una continuità psicologica di un certo tipo. Ora, che tipo di entità può mai essere una persona, se *tutto* ciò che conta per la sua persistenza nel tempo sono *esclusivamente* certe relazioni di continuità tra stati mentali? La risposta più naturale da dare è che una persona è un fascio unitario di stati mentali F, la cui persistenza nel tempo è garantita dall'esistenza, in tempi diversi dal presente, di un fascio di stati mentali che ha una certa continuità con F.

Dunque il criterio psicologico di identità attraverso il tempo di una persona umana, il criterio che ha avuto più sostenitori in tempi recenti, suggerisce che le persone siano fasci di stati mentali. E d'altronde, e di converso, la stessa teoria dei fasci sembra condurre al criterio psicologico di identità attraverso il tempo; infatti se una persona umana è un fascio di stati mentali, allora la persistenza nel tempo di una persona umana consisterà nella persistenza nel tempo di un certo fascio di pensieri; e cosa potrebbe mai garantire che un fascio F1 al tempo  $t_1$  sia identico ad un fascio F2 al tempo  $t_2$ ? Del tutto plausibilmente, una certa relazione di continuità tra i due fasci di stati mentali. (Anthony Quinton, uno dei sostenitori espliciti della teoria del fascio, dice in effetti che una persona che persiste nel tempo è “una serie di stati mentali connessi da continuità di carattere e memoria” – Quinton [1962, p. 172]).

Se il legame così stretto tra criterio psicologico di identità attraverso il tempo e teoria del fascio può costituire un buon argomento a favore della stessa teoria del fascio, dato il largo sostegno di cui gode il criterio psicologico, questo legame fa anche sì che la teoria del fascio erediti alcune ben note difficoltà del criterio psicologico di identità personale, prima tra tutte quella legata ai casi di “fissione” di una persona. In breve: sia data la persona P esistente al tempo t1 e siano date due entità X e Y esistenti al tempo t2 che sono psicologicamente continue con P (per esempio, perché gli stati mentali di P sono stati trasferiti, con un computer fantascientifico, sia in X che in Y). A chi è identica la persona P, a X o a Y? A tutti e due sembrerebbe di dover dire, ma nulla può essere identico a due cose numericamente diverse. Sui modi per liberarsi da questo problema si può dire che si sia costruita la gran parte della letteratura recente di area analitica sulla persistenza nel tempo delle persone, e questo, mi pare, è dovuto al fatto che non è stata trovata nessuna risposta abbastanza convincente da essere in grado di creare un largo consenso. L’assenza di una tale risposta alla questione della fissione delle persone è un grave problema per il criterio di identità psicologica e dunque per la teoria del fascio che le è così strettamente legata.<sup>20</sup>

## 6. VERMI QUADRI-DIMENSIONALI

Nella discussione appena condotta dei problemi legati al criterio psicologico di persistenza nel tempo delle persone si è dato implicitamente per scontato che la persistenza nel tempo di una cosa non avviene in virtù del suo avere parti temporali. Come è ben noto, tuttavia, nella metafisica analitica degli ultimi decenni l’idea che gli

---

<sup>20</sup> Un breve e accurato resoconto della discussione sulla persistenza nel tempo delle persone si può trovare in Bottani [2007].



oggetti persistono nel tempo in virtù del fatto di avere parti temporali è diventata assolutamente centrale. Una partita di calcio o una sinfonia sono eventi a cui tutti attribuiscono parti temporali (il primo tempo di una partita, il terzo movimento della sinfonia); ebbene molti filosofi ritengono che anche oggetti come i gatti, le matite o i vasi di fiori, abbiano parti temporali oltreché spaziali, parti localizzate in istanti diversi e in virtù delle quali tali oggetti persistono nel tempo. Questa idea naturalmente si applica anche alle persone umane che dunque, in questa prospettiva, persistono nel tempo avendo parti temporali; se poi, come alcuni pensano, le persone umane sono anche oggetti materiali, esse saranno estese nel tempo così come nello spazio, risultando essere oggetti a quattro dimensioni o, come anche si dice, “vermi quadri-dimensionali”. Si noti che dalla tesi per cui una persona persiste nel tempo in virtù delle sue parti temporali non discende direttamente nessuna particolare teoria sulla natura delle persone stesse: anime immateriali, animali umani, oggetti costituiti da corpi umani, fasci di stati mentali, possono tutti essere concepiti come entità dotate di parti temporali. Di fatto, però, alla metafisica delle parti temporali è associata una particolare famiglia di teorie della persona umana accomunate dalla seguente idea generale: una persona umana coincide con la somma delle parti temporali pensanti di un organismo umano quadri-dimensionale, purché ognuna di queste parti abbia caratteristiche psicologiche connesse da una certa relazione di continuità con le caratteristiche psicologiche di ogni altra parte.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> La più influente e sofisticata teoria di questo tipo è sviluppata in Lewis [2003].

Per chiarire questa tesi supponiamo che un organismo umano viva per cento anni, che abbia la vita mentale caratteristica di una persona a partire dal tempo  $t_1$  – l’inizio del suo terzo anno di vita – fino al tempo  $t_2$  – l’inizio del suo novantasettesimo anno di vita –, e che la varie fasi della sua vita psicologica siano continue e connesse in modo appropriato. Secondo la teoria quadri-dimensionale della persona umana, l’organismo umano in questione è un’entità le cui parti temporali sommate compongono un verme quadri-dimensionale che si estende nel tempo per cento anni, mentre la somma delle parti temporali di questo verme che stanno tra  $t_1$  e  $t_2$  è un oggetto quadri-dimensionale numericamente identico ad una persona umana.

Perché non identificare la persona umana con l’intero organismo? Il motivo è probabilmente quello di dare conto della diffusa opinione pre-teorica secondo cui una persona non può che avere una vita mentale di un certo tipo, mentre un organismo, come si è sottolineato parlando dell’animalismo, può esistere anche senza avere quel tipo di vita mentale. Inoltre la teoria quadri-dimensionale così come è stata presentata, permette anche di dare un sostegno teorico alla seguente intuizione: se un organismo umano dovesse vivere per diecimila anni, allora il cambiamento di caratteristiche psicologiche tra i dieci e i novecento anni sarebbe così drastico da configurare l’esistenza di persone distinte che abitano successivamente un solo corpo; per la teoria quadri-dimensionale standard queste persone andrebbero identificate con sezioni temporali distinte dell’organismo millenario.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Un altro motivo per rifiutare l’animalismo quadri-dimensionale è offerto da Hudson [2007, p. 218] sulla base del principio secondo cui tra due candidati ad essere una persona umana occorrerebbe scegliere quello le cui parti siano tutte direttamente coinvolte nel sostenere la vita mentale propria delle persone.

Tra gli aspetti interessanti della teoria quadri-dimensionale c'è la possibilità di dare conto in modo molto elegante dei casi di fissione. Sia dato, al tempo  $t$ , un certo organismo umano  $O$ , dotato di una vita mentale che garantisce l'esistenza di una persona; e siano dati, al tempo  $t'$  successivo a  $t$ , due organismi umani,  $O_1$  e  $O_2$ , la cui vita mentale, continua con quella di  $O$ , garantisce l'esistenza di due persone. La domanda che ci si era posti discutendo della teoria del fascio era la seguente: "A quale delle due persone esistenti al tempo  $t'$  è identica la persona esistente al tempo  $t$ ?" – e si era detto che, per il teorico delle persone come fasci di stati mentali, dare risposta a questo quesito è impresa molto difficile. Ebbene, il quadri-dimensionalista ha i mezzi per rifiutare i termini stessi della domanda e per dare una soluzione di eccezionale chiarezza allo scenario appena descritto. La domanda originale, dice infatti il quadri-dimensionalista, va respinta perché contiene un falso presupposto, ossia che al tempo  $t$  esista *una sola* persona. La corretta descrizione del caso di "fissione" in esame è invece la seguente: all'istante  $t$  esistono *due* organismi umani e *due* persone umane numericamente distinte, la persona che ha come parti temporali  $O$  e  $O_1$  e la persona che ha come parti temporali  $O$  e  $O_2$ , e queste due persone hanno una parte temporale in comune,  $O$ . Questo modo di descrivere le cose semplicemente fa scomparire il problema originale.

Tuttavia, come spesso accade in filosofia, la mossa che fa scomparire un problema grave ne fa comparire uno altrettanto grave. Se al tempo  $t'$  ci fossero duemila parti temporali di persone psicologicamente continue con la parte temporale di persona

esistente a  $t$ , dovremmo dire che al tempo  $t$  esistevano duemila persone che condividevano una stessa parte temporale. Questo significa che chi dicesse che in questo momento c'è una sola persona che è il presidente del Milan starebbe dando un giudizio arrischiato: il numero dei presidenti del Milan non può essere stabilito sulla base di tutti i dati che, in linea di principio, possono essere accertati in questo momento. Se in futuro Silvio Berlusconi dovesse “dare luogo” a tre persone psicologicamente continue con lui, se ne dovrebbe concludere che il Milan nel 2012 aveva in realtà tre presidenti. David Lewis ha riconosciuto questa difficoltà della teoria quadri-dimensionale ed ha invitato a convivervi: è vero che per il quadri-dimensionalista in questo momento potrebbero esserci tre distinti presidenti del Milan e che questo fatto, a meno di aspettare ciò che accadrà, non può essere stabilito in alcun modo, ma – dice Lewis – non dovremmo impegnarci a contare il numero delle persone esistenti in questo momento e di fatto non lo facciamo: non contiamo persone, ma parti temporali di persone, e questo per tutti gli scopi pratici è più che sufficiente.

Anche accettata questa soluzione, tuttavia, i problemi della teoria quadri-dimensionalista non sono finiti qui. Uno particolarmente pressante è il seguente: per il senso comune è la persona stessa ad avere le qualità mentali che ne fanno appunto una persona. Per il quadri-dimensionalista invece ciò che direttamente pensa sono in effetti solo le parti temporali istantanee di una persona, e non la persona in quanto tale, ossia l'oggetto quadri-dimensionale che da queste parti è composto. Il fatto che questo tipo di problema sia facilmente generalizzabile a tutta la metafisica delle parti temporali non alleggerisce in nessun modo la questione.

## 7. UNA CONGERIE DI TEORIE

Chi abbia familiarità con qualsiasi ambito importante della ricerca metafisica sa che la varietà delle opzioni teoriche è un fatto del tutto usuale e tale varietà, nel caso della metafisica della persona, è forse ancora più accentuata. Qualsiasi breve introduzione alle teorie della persona umana – che non sia una specie di bibliografia commentata – sarà pertanto una descrizione solo parziale di un territorio più ampio. E questa introduzione non fa naturalmente eccezione. A mio giudizio, tuttavia, la maggior parte delle teorie della persona umana a cui non si è fatto cenno possono essere viste come varianti delle posizioni che sono state esposte, il che dovrebbe permettere di farsene un'idea almeno approssimativa.

Per esempio, l'idea che la persona umana sia un composto di anima e corpo – una versione di questa idea è accettata da Richard Swinburne [2007] – è un'ovvia variante della teoria della persona come sostanza immateriale. La tesi che identifica le persone umane con il cervello di *Homo Sapiens* (esaminata in modo dettagliato nel capitolo quarto di Olson [2007]) è invece almeno imparentata con l'animalismo – con cui condivide, ad esempio, l'idea controversa per cui le persone umane non sono essenzialmente tali. C'è poi senz'altro aria di famiglia tra la teoria della costituzione e le tesi ilemorfiche dei tomisti analitici (cfr., per esempio, Leftow [2001]) e l'idea di Jonathan Lowe [2001] per cui la persona umana è un atomo fisico che coincide materialmente con un organismo. Plausibilmente vicina alla teoria della persona umana come fascio di stati mentali è l'idea che una persona sia una sorta di *software* mentale

che gira sull'*hardware* cerebrale (per cui si veda Dennett [1991, p. 430]). E infine le teorie di Theodore Sider [2001] e Katherine Hawley [2001], per cui le persone umane sono parti istantanee di un organismo umano quadri-dimensionale, sono presentate esplicitamente come delle varianti della teoria quadri-dimensionale proposta, tra gli altri, da Lewis.

Neppure questo elenco di varianti, in realtà, esaurisce la proliferante varietà delle teorie sulla natura della persona umana proposte in ambito analitico. Esistono, per esempio, diversi approcci narrativi alla natura dell'io e della persona (Schechtman [1996, 2012], Goldie [2012]) – approcci che tuttavia, a dire il vero, sembrano più adatti a cogliere aspetti della vita personale che non si collocano al livello della metafisica di base; ed esiste poi tutta una serie di argomenti e teorie che intendono negare la realtà stessa delle persone umane (si possono qui ricordare, a titolo di esempio, la strategia mereologico-soritica di Unger [1997], il buddhismo analitico di Siderits [2012] e la prospettiva cognitivista di Metzinger [2012]).<sup>23</sup>

Una varietà impressionante di teorie dunque che, se questa introduzione ha raggiunto i suoi scopi, qualche lettore vorrà ora cominciare ad esplorare da sé.

#### BIBLIOGRAFIA

- Baker L. R. (2000), *Persons and Bodies*, Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it. di C. Conni, (2007), *Persone e Corpi*, Bruno Mondadori, Milano.
- Baker L. R. (2007), *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Blatti S. (2012), “A New Argument for Animalism”, *Analysis*, 72, pp. 685-690.

---

<sup>23</sup> Sui rapporti generali tra scienza cognitiva e filosofia della persona si veda Di Francesco [1998].

- Bottani A. (2007), “Identità Personale”, in Coliva A. (a cura di), *Filosofia Analitica*, Carocci, Roma, 2007, pp. 57-90.
- Brown W., Murphy N., Newton Malony H. (a cura di), *Whatever Happened to the Soul?*, Fortress Press, Minneapolis.
- Cartesio R. (2001), *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano.
- Chalmers D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di C. Meini, A. Paternoster, (1999), *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano.
- Churchland P. (1984), *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge MA.
- Corcoran K. (2006), *Rethinking Human Nature*, Baker Academic Press, Grand Rapids, Michigan.
- Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Little Brown and Company, Boston. Tr. it. di L. Colasanti, (1993), *La coscienza*, Rizzoli, Milano.
- Di Francesco M. (1998), *L'io e i suoi sé*, Cortina, Milano.
- Foster J. (1991), *The Immaterial Self*, Routledge, London.
- Goldie P. (2012), *The Mess Inside*, Oxford University Press, Oxford.
- Hasker W. (1999), *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Hawley K. (2001), *How Things Persist*, Oxford University Press, Oxford.
- Hudson H. (2007), “I Am Not an Animal!”, in Van Inwagen P., Zimmerman D. (a cura di), *Persons, Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 216-236.

- Hughes C., (2001), “Identità Personale e Entità Personale”, in Bottani A., Vassallo N. (a cura di), *Identità Personale*, Loffredo, Napoli, 2001, pp. 341-383.
- Johnston M. (1997), “Constitution Is Not Identity”, in Rea M. (a cura di), *Material Constitution*, Rowman and Littlefield, Lanham MA, 1997, pp. 44-62.
- Johnston M. (1987), “Human Beings”, *Journal of Philosophy*, 84, pp. 59-83.
- Kim J. (2001), “Lonely Souls: Causality and Substance Dualism”, in Corcoran K. (a cura di), *Soul, Body and Survival*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011, pp. 30-43.
- Leftow B. (2001), “Souls Dipped in Dust”, in Corcoran K. (a cura di), *Soul, Body and Survival*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011, pp.120-138.
- Leibniz G. W. (2001), *Monadologia*, Bompiani, Milano.
- Lewis D. K. (2003), “Survival and Identity”, in Lewis. D. K. (2003) *Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 55-77.
- Locke J. (2004), *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano.
- Lowe J. (2001), “Identity, Composition and the Simplicity of the Self”, in Corcoran K. (a cura di), *Soul, Body and Survival*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011, pp. 139-158.
- Merricks T. (2001), *Objects and Persons*, Oxford University Press, Oxford.
- Metzinger T. (2011), “The No-Self Alternative”, in Gallagher S. (a cura di), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 279-296.
- Olson E. (1997), *The Human Animal*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. di S. Levi, (1999), *L'animale umano*, McGraw-Hill, Milano.
- Olson E. (2003), “An Argument for Animalism”, Barresi J., Martin R. (a cura di), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 318-334.



- Olson E. (2007), *What are We?*, Oxford University Press, Oxford.
- Parfit D. (2012), “We are not Human Beings”, *Philosophy*, 87, pp. 5-28.
- Plantinga A. (2007), “Materialism and Christian Belief”, in Van Inwagen P., Zimmerman D. (a cura di), *Persons, Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 99-141.
- Quinton A. (1962), “The Soul”, in Perry J. (a cura di), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 2008, pp. 53-71.
- Robinson H. (2003), “Dualism”, in Stich S., Warfield T. (a cura di), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 85-101.
- Robinson H. (2007), “The Self and Time”, in Van Inwagen P., Zimmerman D. (a cura di), *Persons, Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 55-83.
- Rovane C. (1998), *The Bounds of Agency*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Schechtman M. (1996), *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Schechtman M. (2011), “The Narrative Self”, in Gallagher S. (a cura di), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 394-416.
- Shoemaker S. (1999), “Self, Body and Coincidence”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 73, pp. 287-306.
- Sider T. (2001), *Four Dimensionalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Siderits M. (2011), “Buddhist Non-Self”, in Gallagher S. (a cura di), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 297-315.

Simons P. (1987), *Parts*, Clarendon Press, Oxford.

Snowdon P. (1990), “Persons, Animals and Ourselves”, in Gill C. (a cura di), *The Person and the Human Mind*, 1990, Clarendon Press, Oxford.

Swinburne R. (2007), “From Mental-Physical Identity to Substance Dualism”, in Van Inwagen P., Zimmerman D. (a cura di), *Persons, Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 142-165.

Thomson J. J. (1998), “The Statue and the Clay”, *Noûs*, 32, pp. 149-173.

Thomson J. J. (2008), “People and their Bodies”, in Hawthorne J., Sider T., Zimmerman D. (a cura di), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 2008, pp.155-176.

Unger P. (1997), “I Do Not Exist”, in Rea M. (a cura di), *Material Constitution*, Rowman and Littlefield, Lanham MA, 1997, pp. 175-190.

Van Inwagen P. (1990), *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Van Inwagen P. (2008), *Metaphysics*, Westview Press, Boulder CO. Tr. it. di F. Calemi, (2011), *Metafisica*, Cantagalli, Siena.

Van Inwagen P. (2007), “A Materialist Ontology of the Human Person”, in Van Inwagen P., Zimmerman D. (a cura di), *Persons, Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 199-215.

Wiggins D. (1980), *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford.

**Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.aphex.it](http://www.aphex.it)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@aphex.it](mailto:redazione@aphex.it)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<[www.aphex.it](http://www.aphex.it)>>, 1 (2010).