

Andrea Velardi

**SOGGETTO E TEMPORALITÀ.
SULLA POSSIBILITÀ DI INTEGRARE DUE INTUZIONI
CONTRADDITTORIE SULLA PERSONA UMANA**

ABSTRACT. Il presente lavoro si propone di approfondire la possibilità che una nozione più stabile di persona possa integrarsi come quella processuale e temporale che viene fornita dallo scetticismo e che si consolida nella nozione di *Ens Successivum*. L'esistenza di entità come le persone sembra essere così ineludibile per la nostra vita, da resistere a qualsiasi tentativo di scardinarla o decostruirla in una teoria puramente processuale e sequenzialista. Alla intuizione humane della temporalità inafferrabile dell'Io, fatto di stadi circoscritti, si oppone l'intuizione, altrettanto forte, dell'ulteriorità della nostra soggettività. L'intuizione della stabilità dell'Io confligge con l'intuizione della volubilità e successione dei Sé. L'effetto che ha in noi questo conflitto è veramente peculiare in quanto entrambe le intuizioni sembrano valide allo stesso sguardo del senso comune. Non essendo possibile un ritorno a una idea di sostanza di tipo cartesiano e al dualismo separatista che la caratterizzava, si esplora una strategia più complessa per pervenire a definire la nozione di un *Continuante Processuale* che unisca il carattere della stabilità a quello della temporalità. Questa strategia assume la priorità della nozione di persona come derivante dall'integrazione di una analisi duplice che mostri la sua compattezza dall'esterno dell'analisi predicativa e delle interazioni tra esseri umani (*Persona antecedit conscientiam*) e il suo emergere dall'interno dell'esperienza fenomenica senza avere i caratteri di una illusione cognitiva (*Persona sequitur conscientiam*).

Parole Chiave: Persona, Coscienza, Identità, *Continuants*, Sequenzialismo.

§1. Due intuizioni contrastanti sulla persona umana

La metafisica della persona ha subito nel pensiero contemporaneo degli attacchi molto pesanti tanto da condurre a una vera e propria messa in dubbio dell'esistenza di un Soggetto e alla elaborazione di una decostruzione che ha avuto esiti simili sia nel pensiero europeo pre/post-heideggeriano ed ermeneutico (con Nietzsche come antesignano di questa deflagrazione del

Soggetto), che in quello anglo-americano di ispirazione analitica (Tomasetta 2015). Come sappiamo, il bersaglio fondamentale è il Soggetto cartesiano, in quanto monolitica *Res Cogitans* totalmente vigile e autotrasparente a se stessa. E in quanto soggetto atemporale, dotato di identità stabile e permanente con se stesso. Anche attraverso la scoperta scientifica dell'inconscio cognitivo e degli automatismi cerebrali e corporei, il pensiero occidentale contemporaneo ha mostrato sempre più come non esiste un soggetto totalmente trasparente a se stesso né epistemologicamente, né ontologicamente e come la vita inconscia pervada gran parte delle nostre azioni e dei nostri scambi con il mondo.

Uno dei problemi più importanti è stato l'abbandono della idea di una sostanza, o *suppositum*, che facesse da fondamento per l'entità personale. Una delle nozioni che hanno scalfito la forza del *suppositum* è quella di *Ens Successivum*. Risale a Hume l'idea che non vi sia una sostanza permanente a fare da base al nostro essere persone, ma che esso consista in una successione di stati che non permettono la coincidenza dei nostri Sé con un soggetto univoco e atemporale. A questa tesi viene obiettato che è parte delle nostre intuizioni pre-analitiche, e della metafisica descrittiva che su di esse si fonda, l'assunzione dell'esistenza di questo soggetto personale dotato di autonomia e consistenza ontologica di cui non possiamo fare a meno nelle nostre pratiche sociali e di

attribuzione intenzionale. Kant, illustrando il terzo paralogismo della *Critica della Ragion Pura* (A361-6) teorizza che l'unità che attribuiamo a un *Ens Successivum* è dovuta all'azione unificatrice dell'intelletto che però valica il recinto sicuro del molteplice sensibile. La nozione di sostanza cartesiana è una illusione della ragione pura che tende ad emanciparci dal vincolo del molteplice sensibile. È però anche una idea regolativa della ragione. Difatti, l'esistenza di entità come le persone sembra essere così stringente per la nostra vita, da far muovere ancora l'interrogativo nonostante le contraddizioni teoriche mostrate dai filosofi più sensibili nei confronti delle formulazioni dello scetticismo metafisico. Così alla intuizione humeana della temporalità dell'io è stata opposta l'intuizione, altrettanto forte, dell'ulteriorità della nostra soggettività rispetto all'unità corpo-cervello e alla processualità temporale della nostra unità psico-fisica. L'intuizione della stabilità dell'io confligge con l'intuizione della volubilità e successione dei Sé. L'effetto che ha in noi questo conflitto è veramente peculiare in quanto entrambe le intuizioni sembrano valide allo stesso sguardo del senso comune. Anche se l'intuizione della successione, che secondo Hume scardina la nozione di persona, non dovrebbe essere in prima istanza di pertinenza del senso comune, essa è invece propria di questo dominio in quanto è avvertita come piana e trasparente da una sorta di senso comune indiretto,

riflessivo che si aggancia pienamente all'intuizione pre-analitica, favorendo in noi la scoperta di una seconda intuizione che ha la stessa forza cogente della prima intuizione relativa alla stabilità dell'Io. Questa intuizione più riflessiva ha la stessa forza dell'intuizione pre-analitica e si pone in un'antitesi perfetta e paritaria con la prima e più originaria. Si potrebbe discutere a lungo se l'intuizione della successione e della processualità dei Sé e la singolarità dell'*Ens Successivum* sia davvero riflessiva e non propria del senso comune. Si potrebbe infatti argomentare che, in questo caso, la filosofia non fa altro che scoprire un campo di senso comune che però viene come obnubilato dalla maggiore familiarità che noi abbiamo, sia naturalmente che culturalmente, con l'intuizione della stabilità. L'argomentazione di Hume, quindi, è tipica di una metafisica riflessiva, correttiva o revisionista che però non fa che svelare i contenuti di una metafisica descrittiva che scorge dentro il proprio dominio un'antitesi, una contraddizione apparentemente insanabile.

Compito della filosofia sarebbe allora approfondire il contenuto di queste due intuizioni e il modo in cui esse possono essere articolate armoniosamente dentro il discorso sul Soggetto, riconoscendo che questa articolazione mantiene una sua aporeticità. Proprio la peculiarità dello statuto metafisico di questo ente particolare che, come ricorda Spaemann (1996), non è qualcosa ma qualcuno,

porta con sé delle aporie che sembrano invalicabili. Lo sforzo di trovare una conciliazione dipende dalla spinta di prospettive, come per esempio quella etica e quella giuridica (Rovane 1998, 2006; Spaemann 1996; Possenti 2006; Putnam 2008; Sesta 2015; Velardi 2015, 2016), che richiedono la stabilità del soggetto ai fini del benessere dell'esistenza, della continuità della responsabilità nel tempo, dell'imputabilità di questa responsabilità. In generale la teoria della persona si presenta come il campo in cui metafisica descrittiva e metafisica riflessiva-correttiva possono fare emergere la loro forza argomentativa e la necessità di una loro integrazione. In questo caso, pur facendo rientrare la nostra analisi del concetto di persona nel campo della metafisica descrittiva alla Strawson (1959), noi riconosciamo il peso che la metafisica correttiva ha in ontologia e antropologia filosofica, e pensiamo sia utile procedere, come propone ad esempio Casati (2008), a una loro integrazione (Velardi 2012, 2015).

Affidiamo ad altre sedi un discorso più ampio sul valore e l'integrazione di queste due metafisiche. In questa sede ci concentriamo sulla nozione di persona e sul fatto che i problemi legati all'identità personale diacronica nel tempo condizionano da vicino una metafisica della persona e l'antropologia filosofica. Questa è una premessa importante per il nostro discorso. Come abbiamo ricordato altrove (Velardi 2015), Bottani (2007) ha osservato come il

problema dell'entità personale non può essere posto senza porre e risolvere quello dell'identità personale. E quindi riferendosi al problema della diacronica successione dei Sé. D'altra parte è lui stesso a riconoscere, come molti teorici, che l'identità personale è una identità numerica e non semplicemente una identità qualitativa, che è una relazione di tipo uno a uno e non uno-molti; che l'essere personale non può essere solo il risultato della relazione di somiglianza di proprietà qualitative di Sé relativi a periodi differenti della nostra vita. Si comprende dunque come integrare la nozione di ente processuale nella teoria della persona sia una questione spinosa in relazione alla stabilità ontologica della nozione stessa di persona.

Per i motivi che abbiamo esplicitato sopra la nozione di persona è quindi al cuore dello scontro tra diverse immagini del mondo, quella manifesta e quella scientifica (Velardi 2017b), perché molte delle evidenze inerenti alla sua deflagrazione vengono comunque dallo sviluppo della scienza che mostra l'inesistenza di un luogo dell'anima nel cervello e della destrutturazione del corpo nelle cellule e particelle che lo compongono. Da questo punto di vista noi rifuggiremo da una metafisica riflessiva, correttiva e revisionista che vada verso questa strada mantenendo una visione armoniosa con il senso comune e la metafisica della vita quotidiana. Intendiamo mostrare come le due intuizioni

possono e debbono essere ricomprese in un orizzonte aporetico (Velardi 2017a) ma necessario, articolato in modo differente da come propone ad esempio Paul Ricoeur (1990) entro lo scenario della sua ermeneutica dialettica che articola senza fondarle le polarità di *identità idem* (stabile e centrata sulla medesimezza temporale) e *identità ipse* (instabile e centrata sulla narratività e la riformulazione continua). Ricoeur tematizza la riflessione filosofica sulle due identità delineando la possibilità di giungere in prossimità di una fondazione, *verso una ontologia* che oltrepassa l'asfittica categoria di sostanza e rivalorizza le nozioni aristoteliche di potenza e atto, di *dýnamis* e *enérghēia*.

La necessità di una ricomprensione delle due intuizioni si dà per varie ragioni. La teoria del soggetto stabile infatti riceve conferme sia dall'esterno che dall'interno, sia da una teoria della persona come qualcosa che non dipende dalla nostra esperienza interna in quanto nozione originaria, antepredicativa basata sulla nozione di *continuant* che emerge prima della esperienza dell'unità della coscienza (*Persona antecedit conscientiam*), sia come qualcosa che promana dall'interno di questa stessa esperienza (*Persona sequitur conscientiam*).

Questa necessità si scontra con l'intuizione della radicale diacronia e processualità. Per cui per sussistere la persona dovrebbe essere una sorta di

ambiguo *processual continuant*, “continuante processuale”. Occorre dunque lavorare sia sulla prima articolazione duplice della intuizione della stabilità e poi procedere a un secondo passaggio lavorando all’integrazione delle due intuizioni. Abbiamo così che l’intuizione della stabilità si articola filosoficamente in due argomentazioni che sfruttano la prospettiva esterna-ontologico-metafisica e la prospettiva interna-esperienziale-fenomenologica. Questa intuizione della stabilità così articolata e approfondita si integra poi con lo scenario aporetico della processualità temporale. Ne viene fuori appunto la nozione già presentata sopra di *processual continuant*, “continuante processuale”, cui occorrerà dedicare maggiore approfondimento in futuro e in altre sedi. In questo contesto noi vogliamo solo fornire un affresco che mostri come essa si presenti come necessaria nell’ottica dell’integrazione di due intuizioni apparentemente antitetiche. Si tratta di due intuizioni valide al contempo, che aprono però il campo a una contraddizione difficile da sciogliere. Questo conflitto rende la teoria della persona un campo fortemente aporetico (Velardi 2017a). Ma vista l’importanza e la salienza di questa nozione non sono mancati i tentativi di ricostituire una nozione stabile di Soggetto nonostante la deflagrazione che questa ha subito.

Il dualismo ha cercato di superare a suo modo queste aporie: “La

sopravvivenza del dualismo è un tema centrale proprio perché mostra come, se da un lato non è più possibile sostenere scientificamente un dualismo radicale delle sostanze, dall'altro il rifiuto del dualismo porta all'impossibilità della spiegazione del comportamento umano in termini psicologicamente pregnanti e pertinenti. Se “il vantaggio principale del dualismo è la sua compatibilità con il ragionamento di senso comune, mentre [...] lo svantaggio è l'incompatibilità con l'immagine scientifica del mondo” (Perconti 2017, 17). Il dualismo sopravvive in tre versioni diverse: funzionalismo computazionale, dualismo attributivo (o come dualismo delle proprietà o come forma sfumata del dualismo delle proprietà mentali e fisiche), dualismo delle sostanze. Il terzo è quello spiritualista e cartesiano difeso da Popper ed Eccles.

Il primo è tipico della psicologia computazionale e tende a conferire un ruolo autonomo alle elaborazioni cognitive astratte della mente rispetto ai processi di natura neuro-fisiologica. Il funzionalismo apre un problema mente-corpo tutto interno al materialismo computazionale perché distingue nettamente tra *hardware* e *software*. Questa opposizione è stata criticata di recente dai teorici che hanno enfatizzato l'inscindibilità tra mente e corpo in relazione ai processi cognitivi» (Velardi 2017d, 668).

Il dualismo spiritualista è stato un tentativo di superare le aporie della processualità. Chisolm (1976) e Swinburne (1984) hanno superato le aporie dell'identità personale nella *simple view* che vede il soggetto come qualcosa di irriducibile e di ulteriore. Questa seconda intuizione ha portato alcuni filosofi come Popper, insieme col neurofisiologo Eccles, a rilanciare un dualismo di tipo cartesiano. Perfino il filosofo tomista Jacques Maritain ne *La persona e il bene comune* afferma che il vero e solo *principium individuationis* della persona è di natura spirituale, tralasciando di fare i conti con il fenomeno complesso della unità inscindibile e inestricabilmente intrecciata di mente e corpo, del sinolo di matrice aristotelico-tomista. Questo suona strano perché è lo stesso Maritain (1925) a essersi opposto a una visione cartesiana della mente imputandole un angelismo disincarnato e ad avere ricordato il primato dell'esistente cioè della concreta realtà dell'ente sull'essenza (Maritain 1934, 1947). Egli era consapevole del resto delle oscillazioni, presenti nel *De Ente et Essentia*, in cui dopo aver collocato l'anima tra le sostanze semplici, insieme agli angeli, e aver concluso facilmente per la spiritualità del principio, Tommaso deve dare conto della complessità delle sostanze composte, tra cui c'è la persona umana, legando l'essenza al composto materia-forma e non solo alla forma, mostrando inoltre che la materia non entra in gioco come semplice aggiunta alla forma e spostando

il *principium individuationis* nella materia *signata quantitate*, considerata nella sua concretezza individualizzata, nel corpo di Socrate considerato come un *token*, un individuo dotato di identità numerica, e non in astratto come un *type*, una specie dotata di più generale identità qualitativa. Avere un corpo umano fa parte dell'essenza di uomo. Avere quel corpo fa parte dell'essenza di un individuo concreto. Di recente Scribano (2015) ha messo in luce come la tematica del corpo e della sua interazione problematica con la mente sia centrale anche nell'ultimo Cartesio dove il dualismo apre un vero e proprio parallelismo differenziato di processi. La studiosa mette in luce come nel pensatore francese convivano e siano in tensione due filosofie: quella dualista-spiritualista e quella meccanicista-materialista. La teoria dei processi corporei e la fisiologia di Cartesio, così come ci perviene, nello scritto pubblicato postumo dal titolo "L'Uomo" si fonda su due direttrici opposte. I poteri del corpo si basano tutti su una azione fisica di stampo meccanicista, mentre la scienza si radica nella egemonia del Cogito che espande se stesso nella conoscenza sensibile sia come fondamento di essa e della sua certezza, che come anima di un processo percettivo e cognitivo. La fisiologia de "L'Uomo" però non tiene in conto il presupposto del Discorso sul Metodo e offre la visione di una macchina corporea non abitata dalla mente che, gnoseologicamente e ontologicamente, è

la base del suo stesso conoscere e operare. Questo ulteriore dissidio scaturito dal dualismo cartesiano mostra però come lo stesso pensatore francese comprendesse la necessità di restituire al corpo una sua centralità nella vita conoscitiva del Soggetto. Per Scribano è Spinoza l'autore che prenderà di petto queste difficoltà risolvendole in un sistema in cui abbiamo la totale immanenza dello spirito nella natura e la teorizzazione di una conoscenza sensibile totalmente fondata sulla fisiologia meccanicista.

Anche in Spaemann (2006) è presente una simile critica a Cartesio al cui dualismo si può fare risalire “la distruzione del concetto di vita” e di “teleologia naturale” (ivi, 131). La opposizione tra natura umana e persona tipica del pensiero moderno va fatta risalire alla opposizione tra una visione biologista, e diremo noi meglio, seguendo Scribano, meccanicista, della natura considerata come *res extensa* e di una visione spiritualista della persona in quanto *res cogitans*. Come scrive Sesta (2015, 422) “parlare degli uomini come esseri naturali e al tempo stesso come persone appare contraddittorio e impraticabile, visto che l'umanità dell'uomo, ovvero ciò che lo rende una ‘persona’, è qui il risultato di una emancipazione dalla natura, e dunque da ciò che, accomunando l'uomo al resto dei viventi, non rende giustizia alla sua peculiarità”. In questo modo finanche la tesi personalista secondo cui “Tutti gli individui di natura

umana sono persone” è da considerarsi come l’esito di una mediazione critica che non fa che riproporre in altre vesti il dualismo che voleva combattere e superare. Questo accade perché, come dimostrato in una prospettiva diversa da Scribano, lo stesso Sapemann (2006, 32) ha osservato che la concezione antropologica della modernità si fonda sull’esclusione operata da Cartesio “di ogni somiglianza della *res extensa* con la *res cogitans*”.

Ma torniamo alla tematica più generale cui ci stiamo dedicando, inerente la soggettività e la identità della persona nel tempo. Abbiamo già fatto notare come, nella teoria della persona, sia centrale il tema del *token* e del *type*, dell’identità numerica e dell’identità qualitativa. Il principio spirituale fornisce una base metafisica al *suppositum* e garantisce qualcosa di stabile e di compatto alla variabilità di un ente che, dal punto di vista fisico-biologico, cambia, un po’ come la nave di Teseo, i propri pezzi durante la navigazione nel grande e breve mare dell’esistenza e dal punto di vista psichico fa esperienza del flusso di coscienza, di una vita che scorre, della temporalità autobiografica, di un fiume che scorre senza avere una identità trasparente con se stesso, ponendo il problema della persistenza di un Io nella successione di vari Sé (Di Francesco 1998). Se, come vedremo, il rompicapo della nave di Teseo riguarda anche gli oggetti concreti, esso tocca da vicino a fortiori quel peculiare oggetto che è il

soggetto-persona. E così fanno le aporie del fiume eracliteo.

Se il dualismo spiritualista non ha trovato molto consenso per la forte posta in gioco di natura metafisica, è ormai assodato che ci sia un pluralismo descrittivo nella teoria della persona che fa da base per quello che è stato chiamato dualismo attributivo, il quale mostra l'ineludibilità del ricorso al predicato psicologico e mentale per la descrizione e la spiegazione del comportamento della persone umane. Si tratta di un dualismo delle proprietà che non assume l'onere del *commitment* ontologico sull'esistenza della sostanza spirituale e non esplicita alcuna affermazione di carattere metafisico. Esso si impegna solo sull'esistenza di proprietà differenti per il mentale e il fisico. Quella diversità di dimensioni che farà dire a Strawson (1959) che serve un sostrato della predicazione e in particolar modo di questa predicazione duplice. Anche se il nostro mondo è fatto solo di cose fisiche e materiali, vi è un tipo di descrizione e di spiegazione che non ricorrono solo a predicati fisici, ma fanno largo uso di predicati mentalistici e psicologici. Qualcosa che ha a che fare con l'atteggiamento intenzionale di cui ha parlato Dennett (1987), ma che salva maggiormente la salienza e la pregnanza fenomenologica di questo atteggiamento che invece è in Dennett ampiamente svalutata, vista solo come un utile e agile strumento di descrizione senza alcuna validità scientifica (vedi

sotto). Per il dualismo attributivo, la descrizione intenzionale e fenomenica, psicologica e mentalista, non è eliminabile, ma è parte integrante della nostra interazione col mondo. La strategia di questo dualismo sposta l'asse dalla sostanza alla proprietà o al predicato. Essa naturalmente ripropone le problematiche relative al dualismo delle sostanze in seno al contesto delle proprietà mentali, della loro natura e della loro relazione con gli stati neurofisiologici del cervello che devono corrispondere a essi. E apre al dibattito sulla identità delle occorrenze e dei tipi.

In questa sede però non vogliamo toccare il tema del dualismo e men che meno i problemi che la versione attributiva apre all'interno della filosofia della mente e delle neuroscienze. Abbiamo introdotto il tema del dualismo per discutere il dualismo spiritualista cartesiano come possibile risposta al problema dell'identità diacronica della persona e della processualità temporale che scardina la stabilità del *continuante*. Vogliamo tornare alla domanda centrale di questo saggio e chiederci se, quando parliamo di soggetto permanente e di *Ens Successivum*, siamo davanti a intuizioni contrastanti sul nostro essere persona. Se la persistenza e unicità del soggetto non possano essere integrate con la processualità temporale e variabilità del soggetto. E cercheremo di farlo, in modo ancora molto generale, tenendo presente come queste polarità sono

elaborate da Ricoeur (1990) nella dialettica tra *identità idem* e *identità ipse* che il suo particolare metodo ermeneutico assume. Noi proponiamo un modo di procedere di tipo analitico e sintetico insieme in cui le nozioni siano viste nella loro pregnanza e siano entrambe fondate all'interno dell'articolazione filosofica del discorso sulla persona che crea una conciliazione paradossale, in cui si mantiene un orizzonte aporetico, ma necessaria, in cui si rende conto dell'istanza del senso comune, integrando la nozione di sostanza e di *Ens Successivum* con quella di *Continuante Processuale*. Per adesso vogliamo tentare di verificare fino a che punto possiamo rivalutare la nozione di *Ens Successivum*, e una ontologia quadrimensionalista, all'interno di una teoria positiva della persona, di tipo più analitico-cognitivo, equilibrandola con le esigenze di un'ontologia sostanzialista (tridimensionalista e tipista) più vicina alle nostre intuizioni della vita quotidiana e del senso comune. Ci sembra che primitività, irriducibilità, ulteriorità della nozione di persona, considerate nozioni chiave della metafisica descrittiva alla Strawson, non sono da opporre alla paradossalità e aporeticità dell'ente processuale e successivo.

§2. La persona come *Ens Successivum*

§2.1. Necessità e aporeticità della temporalità

La persona è caratterizzata dalla temporalità sia nel corpo che nella psiche. Al corpo si può applicare il puzzle ontologico della nave di Teseo, alla psiche il puzzle ontologico del fiume di Eraclito e dell'immaginario fiume Caistro di Quine (1948). Alla persona non si può applicare in modo disinvolto una ontologia tridimensionalista che la salvi come ente fra gli enti del mondo. Essa infatti è caratterizzata da una temporalità o dal vissuto di un ente vivo che abita la vita, di un *Leib*, di un corpo vivo che vive, *live and living*. Questa temporalità impone di aprire l'ente particolare che è qualcuno, e non solo qualcosa, a una prospettiva quadrimensionale e sequenzialista. La persona è un *Ens Successivum* sia dal punto di vista del corpo che della psiche.

Al di là della tradizione del *suppositum* e della sostanza si apre la scoperta della temporalità della persona umana quale *Ens Successivum*. *Prima facie* si può pensare allo sgretolamento della nozione di sostanza da parte di Hume come a una manovra speculativa irrimediabile che porta inesorabilmente all'abbandono della nozione di persona ridotta a successione di sequenze e di fasi.

Per dimostrare che non è così distinguerò due utilizzi della nozione di *Ens Successivum*. Con il primo noi possiamo immaginare che un ente – oggetto concreto o persona – abbia una sua successione nel tempo senza che questa però scalfisca la sua stabilità ontologica. Vi è cioè una qualche strada per assegnargli una permanenza nella successione. Con il secondo invece le aporie della successione temporale sgretolano la stabilità della nozione di sostanza, ma anche di qualsiasi tentativo di sostituirla con qualcosa di più complesso – come intendiamo fare noi con la nozione di *Processual Continuant*, di *Continuante processuale* – e la radicalità della teoria esclude che si possa assegnare all’oggetto o alla persona uno statuto ontologico. Si badi che il destino di questa dissoluzione può riguardare non solo le persone in quanto oggetti speciali, ma tutti gli oggetti concreti materiali. È quello che fa la dottrina del sequenzialismo (Varzi 2001, 95-134; 2005, 2007, 2010) applicando a tutti gli oggetti i cosiddetti paradossi del cambiamento come il paradosso della nave di Teseo¹, il paradosso del debitore, il paradosso del gatto Tibbles². Riprendiamo quello della nave di Teseo anche per la sua maggiore icasticità. Immaginiamo la mitica nave

¹ Hobbes riprende la storia narrata da Plutarco nel *De Corpore* (II-xi-7). Il paradosso è stato dibattuto di recente da molti autori contemporanei (Wiggins 1979, 1980, Chisholm 1973, 1976 (App. B), Plantinga 1975, Simons 1987, cap. 7).

² Geach (1980, 215-216) lo elabora a partire dai *Sophismata* di Guglielmo di Sherwood.

interamente costituita da tavole di legno. Durante la navigazione queste si deteriorano a causa dell'erosione dell'acqua salata e del movimento del mare. Per conservarla si rende necessario sostituire le tavole di legno con dei pannelli di alluminio. Dopo un lungo periodo di attività la nave, benché conservi la sua forma originaria, risulta composta interamente da pannelli di alluminio. Nonostante questo dettaglio fondamentale, uno storico vende questo oggetto a un museo di storia antica, autenticandola come la vera nave di Teseo. Siamo ancora davanti alla stessa nave oppure la modificazione di parti materiali costitutive e sostanziali della nave ha modificato l'entità di cui stiamo parlando, anche senza variazioni rispetto alla sua forma? Possiamo parlare di permanenza e di coincidenza tra la nave di Teseo nella fase A rispetto alla nave di Teseo nella fase B? Oppure dobbiamo parlare solo di somiglianza? Questo paradosso del cambiamento influenza anche il nostro corpo che cambia i propri pezzi di continuo sostituendo cellule morte con altre cellule vive, ma non potendo impedire il processo di invecchiamento che ci porta a cambiare fisicamente nel corso del tempo.

Il paradosso del debitore segue la stessa logica e si applica direttamente alla persona umana. Noi siamo enti costituiti da un complesso di particelle. Al mutare di queste muta anche il complesso di cui siamo fatti. Immaginiamo un

signore che ha contratto un debito alcuni mesi fa. Dopo un certo lasso di tempo il creditore si presenta per riscuotere quanto gli è dovuto. Nel frattempo però il debitore ha modificato il complesso delle particelle di cui era fatto e adesso si trova nella condizione di poter rivendicare di non essere lo stesso soggetto di alcuni mesi addietro. Da questo deriva la sua estraneità al fatto e la possibilità di non assolvere al suo dovere di risarcimento della somma dovuta.

Il sequenzialismo prende sul serio questi paradossi svelando la loro realistica se interpretati in una prospettiva fisica che vada al di là dei limiti del senso comune. Esso prende sul serio quello che viene chiamato essenzialismo mereologico cioè l'idea per cui un oggetto che perde o acquista una parte, smette di esistere e il cambiamento di una sola parte di un oggetto provoca l'apparire di una nuova entità concreta nello scenario ontologico. Un libro cui viene strappata una pagina sarebbe una nuova entità rispetto al libro integro che leggevamo precedentemente. E si badi che non si distingue tra parti costitutive come potrebbe essere la copertina o il frontespizio del libro, ma di una pagina qualsiasi delle tante che lo costituiscono. In effetti, il libro senza una di queste pagine non sarebbe più tale e noi penseremmo che è stato amputato di qualcosa che lo caratterizzava nella sua integralità. Ma noi non ci spingeremmo a pensare che siamo davanti a una nuova entità, bensì più semplicemente a quella vecchia

con una parte in meno. La mereologia può rivendicare però che, da un punto di vista strettamente materiale e fisico, il libro di prima non esiste più. L'applicazione di questo essenzialismo mereologico alla persona umana ha conseguenze ancora più fastidiose che fanno scaturire una forte resistenza all'applicazione di questo criterio ontologico in antropologia. Se così fosse, la nozione di Io diverrebbe un semplice termine senza riferimento sostanziale, utile per fissare un'entità momentanea che cambia di volta in volta in relazione al cambiamento continuo di particelle che caratterizza il nostro corpo, il nostro cervello e dunque anche la nostra psiche in quanto legata all'interazione corpo-cervello. Le conseguenze etiche e giuridiche di questo scenario sarebbero assai dirompenti. Il sequenzialismo accetta di procedere a una radicale revisione del nostro senso comune e delle nostre pratiche sociali e comunicative. Si presenta come una metafisica riflessiva, correttiva e revisionista in aperta antitesi con la metafisica descrittiva. E non permette alcuna integrazione come quella da noi immaginata nel primo paragrafo. Esso prende la seconda strada che abbiamo indicato sopra rispetto alla nozione di *Ens Successivum* (§1).

Per introdurla richiamiamo la distinzione di Hume tra identità fittizia e identità reale relative agli *Entia Successiva*³. Essa ricalca la distinzione di

³ Hume 1739/1740, libro I, parte 4, sez.6.

Chisolm (1976) tra una nozione “ampia e popolare” e una nozione più “stretta e filosofica” di identità. La prima si riferisce al modo in cui, nella nostra vita quotidiana, chiamiamo con lo stesso nome cose che mutano leggermente nel tempo considerandole *come se* fossero la stessa cosa. La seconda invece vincola radicalmente le condizioni di persistenza tanto da escludere che, a rigore, si dia una identità nel tempo, per gli oggetti o le persone. Per il sequenzialismo noi ci consideriamo entità che hanno una identità nel tempo in modo finzionale, come se le descrivessimo all’interno di un romanzo fantasioso che però non ha alcuna corrispondenza con quanto accade veramente nella realtà. Noi non siamo dei semplici *ficta*, cioè enti di finzione, personaggi che hanno proprietà ricavate da e paragonabili a quelle delle persone in carne e ossa che abitano il nostro mondo. Noi siamo enti fittizi nel senso che non esistiamo, che esistiamo come dei *ficta*. Sono i *ficta* dei romanzi, i personaggi inventati a diventare il termine di paragone per quello che si crede che noi siamo nella prospettiva del senso comune e delle nostre pratiche sociali, in un totale e paradossale ribaltamento di piani.

Non vi è dunque un soggetto che persegue l’impresa di persistere nel tempo. Con conseguenze radicali per temi etico-giuridici come l’assunzione e l’imputazione di responsabilità. Alcune teorie sequenzialiste attenuano la

radicalità del loro assunto e del paradosso del debitore. La sequenzialità non comporta per forza l'assenza di una continuità nel tempo della persona-sequenza e l'impossibilità di risalire a una sequenza responsabile. I componenti momentanei di un *Ens Successivum*, le fasi di un'entità processuale, non sono asintotiche e indipendenti, ma possono essere collegate attraverso la fissazione di opportune e rigorose relazioni reciproche. Una fase momentanea A può influenzare una fase momentanea B e le sequenze si passerebbero di continuo il testimone lungo il corso della nostra vita.

A ben guardare, la teoria dell'identità finzionale di Hume non è affatto peregrina. Esiste un forte dibattito in ontologia sulla teoria dell'identità soprattutto in relazione alle persone (Bianchi, Napoli 2004). Uno degli strumenti più utilizzati per catturare la nozione scivolosa e difficile di identità è quello del duplice ricorso ai principi, di derivazione leibniziana, dell'indiscernibilità degli identici e dell'identità degli indiscernibili. Bianchi e Napoli (2004) considerano paradossale e bizzarro riferirsi al primo principio. Se infatti carichiamo l'identità di una relazione che l'ente ha solo e esclusivamente con se stesso, allora non potremmo predicare identità per nessun ente. Ci limiteremmo a dire che ogni ente è uguale a se stesso perché esso ha le proprietà che ha. Oppure che due termini sono coreferenziali e che quindi si possono predicare di essi le stesse

proprietà. Per il secondo principio, quello dell'identità degli indiscernibili si afferma che non esistono individui diversi che hanno in comune tutte le proprietà. Il principio sarebbe circolare perché presuppone l'identità delle proprietà come base per fondare l'identità degli individui. Se gli individui sono isolati grazie alle loro proprietà, le proprietà non sono isolate a partire dagli individui. Il principio sarebbe utile per fondare una identità qualitativa, laddove in antropologia serve una identità numerica, come abbiamo ricordato in §1 seguendo Bottani (2007). Inoltre il principio si può confondere con una relazione di equivalenza sotto una certa prospettiva nel senso di Quine (1953, 66) che asseriva: “gli oggetti indistinguibili l'uno dall'altro entro i termini di un discorso dato dovrebbero interpretarsi come identici per quel discorso”. Egli vede l'identità come una equivalenza sotto un certo aspetto. Ora Geach (1968,1972) ha esposto una teoria dell'identità relativa per cui si può parlare di identità solo sotto un certo aspetto. Per questo Eraclito può avere fatto il bagno due volte nello stesso fiume, senza che per questo sia vero che ha fatto il bagno nella stessa porzione di acqua. X e y sarebbero identici dunque sotto un certo aspetto e relativamente a quello che pertiene al nostro discorso. Eraclito fa il bagno in x e y. Si tratta di due porzioni di acqua dello stesso fiume. Questo discorso può aprire un interessante scenario per le nostre considerazioni sul

continuante processuale e la sua identificazione. Bianchi e Napoli (2004, 201) ritengono la teoria di Geach ineffabile, ma, a ben guardare si rendono conto come sia difficile applicare un principio di identità individuale e come questo abbia condotto molti a sostenere che “la persistenza del tempo attraverso la modifica di attributi è un mito”. Essi criticano anche il ricorso a criteri come l’essenza o la storia di un individuo. Un individuo non è la sua essenza e la sua storia così come “la testa di Carlo non è Carlo”. Essi prendono la strada della logica dei mondi possibili. Io penso che anche questa teoria, che non a caso risale al Kripke teorico del designatore rigido, non faccia che confermare, ancora una volta, come l’identità diacronica del soggetto si stabilizzi nonostante il cambiamento e non contro il cambiamento. E che per fare questo occorre una nozione più ampia, popolare e relativa dell’identità personale, che poi paradossalmente fonda una nozione di identità numerica e non qualitativa. Lo dimostrano i tentativi non riusciti all’interno del sequenzialismo di fondare l’identità tra vari stadi personali in modi più stringenti. Tra cui c’è quello psicologico di Parfit che conduce, non a caso, a esiti antipersonalisti.

§2.2. Sequenzialismo come antipersonalismo? La teoria di Derek Parfit⁴

Parfit (1984) ha proposto una teoria delle persona – sequenza o stadi-persona (*person-stages*) – fondata su una relazione di concatenazione psicologica (*psychological connectedness*), detta Relazione R, tra le varie entità momentanee. Secondo Parfit (1984, 266-267) la continuità psicologica determina l'identità personale nel tempo solo a patto che siamo di fronte a queste condizioni: X è in continuità psicologica con Y, tale continuità ha il giusto tipo di causa, non esiste una persona Z che sia anch'essa in continuità psicologica con Y. Questa clausola viene posta per aggirare una delle obiezioni classiche all'utilizzo del criterio psicologico per l'identità personale. Potremmo imbatterci infatti nella congiuntura per cui vi siano diverse persone in continuità psicologica con il medesimo stadio-persona precedente. Per evitare questo ostacolo si propone un candidato unico della continuità oppure un candidato che risulti non avere concorrenti che abbiano una continuità in grado uguale o superiore al concorrente. Per questo quella di Parfit (1984), insieme a quella Shoemaker (1970) e di Nozick (1981), è detta teoria del miglior candidato.

Un altro problema della relazione di Parfit è stabilire cosa si intenda per

⁴ In questo paragrafo riprendo per intero le considerazioni svolte su Parfit in Velardi (2012).

“giusto tipo di causa”. A seconda della intensità che noi attribuiamo alla causa, possiamo derivare tre versioni dell’identità psicologica che si suddividono in: versione rigida in cui la causa è di tipo fisico standard; versione ampia che prevede una causa semplicemente attendibile; versione amplissima che permette di ricorrere a qualsiasi tipo di causa. In questa sede non ci interessa entrare nei dettagli della teoria dell’identità personale per la cui discussione rimandiamo a Bottani (2007) e Velardi (2015, §2.1.1). Ci interessa capire l’importanza data da Parfit alla temporalità dell’identità personale e i limiti che questo approccio ha per un’ontologia della persona.

Per questo filosofo non c’è nulla che possa fare da fondamento alla *sameness* tra la sequenza A e la sequenza B di una persona-sequenza se non una blanda connettività tra le fasi di una persona. Ognuna di queste può rivendicare la sua indipendenza rispetto a quelle che la precedono o che la seguono nel corso della vita. Inoltre nessuna di esse può affermare di essere il soggetto titolare dell’autobiografia in questione e di tutte le azioni che in essa sono compiute. La *psychological connectedness* risolve alcuni problemi legati alla variazione di intensità e continuità della memoria e della coscienza che compromette il tentativo, inaugurato da Locke, di definire l’identità personale a partire dal criterio psicologico. La *psychological connectedness* presuppone che

si attenui la forza della continuità psicologica per superare i limiti del paradigma di Locke. La nostra vita è infatti caratterizzata da un *continuum* in cui le soglie di attenzione calano e si rialzano, vuoti di coscienza e automatismi lasciano di nuovo il posto a una maggiore vigilanza e a una maggiore avvertenza dei propri pensieri e delle proprie azioni. Parfit (1984, 407-408) riconosce che un io precedente possa essere visto come estraneo all'io presente.

Quello che chiamiamo persona umana diventa una successione di stati e di eventi detti *person-stages*. E il problema dell'identità personale si deve riformulare trovando una base per ricondurre i vari stadi-persona a un'unica persona.

Parfit propone una formula di questo tipo:

Y in t2 è identico a X in t1 se e solo se: 1. Y in t2 è continuo con X in t1; 2. questa continuità ha un certo tipo di causa oppure ogni causa può essere considerata come valida 3. *no-branching condition*: questa continuità non ha assunto una “forma ramificata” tale da creare situazioni di intransitività.

Come abbiamo visto, quest'ultima clausola è importante perché venga rispettato uno dei teoremi della teoria formale dell'identità. Se le prime condizioni non sollevano particolari difficoltà, la terza, cioè la condizione di non ramificazione, sembra non applicabile in situazioni di patologie cerebrali o nella

split-brain syndrome, in cui la rescissione del corpo calloso provoca la separazione di due flussi di coscienza distinti in un unico soggetto. In questa situazione se chiamiamo A il soggetto prima della rescissione e indichiamo con B e C i due flussi di coscienza possiamo formulare una relazione non transitiva di identità: $A=B$ e $B=C$.

In realtà B non è uguale a C. La formula di reidentificazione non vale. Abbiamo due criteri possibili di reidentificazione: il criterio psicologico e il criterio fisico. Il primo si fonda sulla continuità fisica di corpo e di cervello tra Y in t2 e X in t1. Questo criterio è decisamente troppo forte perché il grande sviluppo della tecnica dei trapianti dimostra come si possa restare la stessa persona anche modificando ampi tratti somatici. In generale non abbiamo nessun problema a riconoscere come la stessa persona Michael Jackson a cinque anni grassottello, con la pelle nera e la folta capigliatura crespa mentre canta nel gruppo di famiglia *Jackson Five* e Michael Jackson con la pelle bianca, eterea, il naso sottilissimo, che vive nel Neverland Ranch dopo avere subito decine di operazioni di chirurgia plastica. In questi casi la continuità fisica e corporea di una persona riposa su un fondamento che non coincide precisamente con le proprietà fisiche del corpo di quella persona. Il punto fondamentale del criterio fisico sembrerebbe essere il cervello. Ma l'ampia casistica neuropsicologica di

cui ormai disponiamo ci fa capire come in presenza di numerose lesioni cerebrali, anche molto estese, si può continuare a parlare della stessa persona.

Parfit decide dunque di indebolire il criterio parlando più semplicemente di “quantità sufficiente del cervello di X che continua ad esistere in forma non ramificata”. Ma anche questo criterio va incontro a obiezioni molto forti. Si può mantenere una quantità sufficiente perdendo completamente la continuità psicologica. Lo dimostra bene l’esperimento di Perry in cui si ipotizza di cancellare tutti i ricordi di una persona senza intaccarne la materia cerebrale.

I casi reali studiati dalle neuroscienze pongono dei problemi alla tesi della continuità mentale. Noi siamo portati a considerare la stessa persona Henry Gustav Molaison, conosciuto come il soggetto H. M., prima della lobotomia che lo salva dai letali attacchi di una epilessia farmaco-resistente e dopo l’operazione che gli provoca una perdita devastante dei ricordi e una incapacità invalidante di immagazzinare nuove informazioni e ritenerle nella memoria a breve e lungo termine. Dal punto di vista mentale H. M. manca di continuità e identità nel tempo. Anche dal punto di vista della continuità fisica potremmo dire che c’è una lacuna non marginale in quanto H. M. manca di una consistente parte di cervello. Eppure né la discontinuità fisica, né la discontinuità mentale ci portano a considerare H. M. prima dell’operazione e dopo l’operazione come

due persone diverse. C'è qualcosa in Henry Gustav Molaison che gli conferisce lo statuto ontologico di persona a prescindere dalla continuità fisica e mentale. Proprio questo esempio risulta critico non solo per il principio della continuità cerebrale, ma anche per quello psicologico della continuità dei ricordi.

Davanti alle difficoltà del criterio fisico Parfit indaga le possibilità del criterio mentale. Questo si fonda su due tipi di relazioni: la *psychological connectedness* (connessione o concatenazione psicologica) e la continuità psicologica cioè catene embricate di connessioni grazie alle quali sussistono collegamenti diretti sufficienti tra uno stadio e l'altro. Secondo Parfit (1984, 266-267) la continuità psicologica definisce l'identità personale nel tempo solo se si realizzano le seguenti condizioni: X è in continuità psicologica con Y, tale continuità ha il giusto tipo di causa, non esiste una persona Z che sia anch'essa in continuità psicologica con Y. Il problema centrale di questa definizione è stabilire cosa si intenda per "giusto tipo di causa". Per chiarirlo vengono proposte tre versioni dell'identità psicologica. La versione rigida prevede che la causa sia di tipo normale. La versione ampia prevede che la causa sia semplicemente attendibile. La versione amplissima permette di ricorrere a qualsiasi tipo di causa.

La prima versione si fonda su una causa normale assimilabile alla nozione fisica di causa e si presenta dunque come una rimodulazione psicologica del criterio fisico ovvero con l'esistenza di una continuità di porzioni congrue di cervello. Se si assume la versione amplissima allora si possono produrre scenari molto stridenti con la nostra intuizione pre-analitica del mondo e con la nostra concezione dell'identità personale fondata sul senso comune. Infatti potremmo immaginare un caso di clonazione perfetta del cervello e del corpo di una persona in una sua replica prodotta in un mondo possibile. Non solo. L'idea di soggetto che emerge dalla versione amplissima è quella di una successione di stadi connessi fra di loro in modo molto debole. Più precisamente l'identità personale non ha sempre la stessa intensità. Ha gradi diversi che dipendono dai legami più o meno forti che sussistono tra gli stadi successivi di una persona. L'io è un soggetto collettivo in cui i nodi che ne compongono la rete identitaria non sono collegati da archi di uguale peso. Da questo punto di vista l'io "si presenta pertanto come un sistema fondamentalmente incompleto, e dunque «aperto», una collezione indistinta di eventi dai contorni labili e porosi, che può venire di volta in volta e provvisoriamente percepita e assunta come un «insieme concluso» di variabili soltanto in virtù di una specifica «decisione» metodologica da parte del soggetto interessato" (Tagliagambe, 1997, 184).

Parfit mostra come la tematica dell'*Ens Successivum* può portare a derive anti-personaliste che contraddicono le intuizioni pre-analitiche proprie del nostro senso comune. Già all'inizio di questo contributo abbiamo detto che le aporie della processualità e la sua lontananza dalla nostra esperienza soggettiva quotidiana non devono farci rinunciare all'idea che noi siamo in qualche modo caratterizzati da questa sequenzialità e processualità. In questa sede non possiamo analizzare le modalità precise con cui questa realtà si esplica nell'essere persona, ma possiamo rendere conto di come essa deve essere riconosciuta e si deve intrecciare con la realtà della persistenza di un soggetto. Come abbiamo detto all'inizio (§1) queste due intuizioni sono entrambe valide e vanno articolate teoreticamente. Noi facciamo esperienza di quanto siamo variabili nel tempo e di come i nostri Sé sono diversi da un'epoca all'altra della nostra vita. Facciamo persino esperienza di un'epoca, quella della nostra infanzia, in cui non abbiamo consapevolezza delle nostre azioni e della nostra crescita e addirittura siamo caratterizzati dal fenomeno dell'amnesia infantile cioè di un periodo di totale buio della memoria per quanto riguarda gli eventi della nostra vita dalla nascita fin verso il terzo anno di vita.

L'essere umano ha una sua storia, un'autobiografia fatta di periodi di crescita e cambiamento di cui abbiamo maggiore o minore consapevolezza tanto

da rileggere a volte i periodi del passato con uno sguardo retrospettivo ex-post che ci rende irricognoscibili a noi stessi nelle intenzioni e/o nelle risultanze comportamentali di queste ultime. Il nostro cervello e il nostro corpo sono caratterizzati da un mutamento sensibile e da quell'invecchiamento che ci ha fatto assimilare la persona umana ai paradossi della nave di Teseo e del debitore.

La tesi dell'*Ens Successivum*, se spogliata del radicalismo antipersonalista, può essere utile per ripensare la teoria della persona entro un modello più complesso che abbandoni l'astrazione e l'atemporalità del *suppositum* e del principio spirituale visto secondo un dualismo separatista di tipo cartesiano, secondo quell'angelismo disincarnato che perfino la tradizione cristiana che si rifà a Tommaso d'Aquino ha aspramente criticato. La processualità e la temporalità dell'ente persona, la variabilità del suo grado di libertà e responsabilità all'interno dei contesti e delle fasi della vita conducono a una sana relativizzazione che assomiglia a quella usata anche dalla tradizione personalista nei contesti etico-giuridici. Il diritto penale, per esempio, ha codificato che la condanna non riguarda la responsabilità atemporale del soggetto, ma si riferisce alla capacità di intendere e di volere nel momento in cui viene commesso il crimine, con tutte le attenuanti e aggravanti relative alla

psicologia del soggetto nel contesto del reato⁵. Lo stesso Parfit (1984) affronta questioni etico-giuridiche utilizzando la relazione R di concatenazione psicologica tra stadi-persona. Nella terza parte di *Ragioni e persone* emerge il tema della solidarietà con e della responsabilità verso i successivi Sé futuri. Riprendendo il tema del fumo cui gli Stati Uniti si sono mostrati molto sensibili, l'autore dice come l'uso del tabacco può essere visto come un abuso nei confronti del Sé futuro e una infrazione dell'etica della qualità della vita. Come ho ricordato in Velardi (2015, 201) la visione temporale dell'identità personale può aiutarci “a comprendere meglio la complessità della nostra vita morale e del nostro esercizio di doveri e diritti socialmente condivisi. Anche le recenti teorie che mostrano i limiti del nostro libero arbitrio a causa di condizionamenti dovuti alla coesistenza compatibile in noi di una dimensione fisico-biologica vincolante e di una dimensione etica di autodeterminazione, offrono un contributo alla maggiore comprensione dell'essere umano. Una visione temporale dell'essere umano ci permette di cogliere la diversità con cui egli è consapevole della propria responsabilità ed è maggiormente autonomo nelle proprie azioni a

⁵ Ho provveduto a un'analisi più dettagliata di questi temi nella relazione “Inerzia cognitiva, metacognizione e reliability. Come la scienza della mente influenza l'ambito giuridico”, presentata al Convegno dell'Associazione Italiana di Scienze Cognitive dal titolo “Changing the World, with Cognition. *The Role of Cognitive Science in Social Change*”, Messina, 8-10 giugno 2017.

seconda delle fasi della sua esistenza. Tutto questo però non può portare a un indebolimento della coerenza dei principi, dei valori morali e della possibilità di imputare ai soggetti in qualsiasi momento la loro parte in causa rispetto alle azioni da loro compiute. Una teoria dell'identità diacronica non può legittimare fino in fondo il paradosso del debitore secondo il quale un soggetto può ritenersi svincolato dal restituire un prestito perché tra il lui nel momento in cui lo ha contratto e il lui nel momento in cui deve estinguerlo non sussiste alcuna relazione psicologica! Questa visione della responsabilità etica vale anche per la persona come oggetto di diritti e di rispetto per la sua sacralità. Ha delle implicazioni notevoli per questioni molto scottanti come l'eutanasia e l'aborto. Si pensi a tutto il problema della personalità giuridica del feto (...) ci sono delle teorie come quella dell'animalismo secondo cui non si nasce persona ma lo si diventa perché tra un feto di venti settimane e un adulto non vi può essere continuità psicologica (...). Non c'è dubbio che, ai punti positivi cui abbiamo accennato, la teoria dell'*Ens Successivum* possa aggiungere anche dei rischi molto forti di snaturamento di quello che è l'idea di persona introiettata dai nostri sistemi giuridici e morali. Tutto questo ha conseguenze enormi sul piano dell'etica e dei diritti. E su domande fondamentali come: Quando una persona comincia a esistere? Quando una persona finisce di esistere? Parfit (ivi, 410-1)

giunge ad affermare che abbiamo a che fare con questioni vuote alle quali non riusciremmo a rispondere anche se conoscessimo tutto quello che è necessario sapere sul nostro mondo. La semantica del lessico personalista è vaga e imprecisa. Ma non perché il mondo è fatto in questo modo, ma perché è tale la nostra descrizione di esso su base personale. Occorre accettare che questa descrizione è imprecisa perché è scorretta. La nozione di persona è illusoria e va eliminata dal nostro linguaggio. Questa visione riduzionista radicale è inaccettabile perché contravviene alle nostre intuizioni sul mondo e al modo in cui le società si sono organizzate in sistemi giuridici efficaci basati non solo su diritti naturali inalienabili ma anche su convenzioni pragmaticamente funzionali che poggiano sulla forza del senso comune condiviso.

(...) Occorre quindi trovare un modo per riaffrontare la questione etica e giuridica all'interno di una teoria della persona che tematizzi la sua identità diacronica nel tempo facendosi carico delle problematiche della sua complessità e dei limiti cui essa è sottoposta nel corso della sua vita, ma anche il principio della responsabilità etica e il suo essere contemporaneamente soggetto e oggetto di diritti inalienabili. L'aporeticità intrinseca alla nozione di persona non può condurre fino alla sua dissoluzione e alla polverizzazione dell'orizzonte della responsabilità e dei diritti”.

§2.3. La coscienza come illusione in Dennett

L'uso del termine fittizio per definire l'identità di tipo "ampio e popolare" richiama il fatto che noi ci raccontiamo come stanno le cose in un modo che non ha alcun fondamento nella realtà. In questo caso la narratività del Sé e della sua biografia non hanno nulla di virtuoso e positivo nella costruzione di una identità psico-fisica che si arricchisce proprio di questa tesaurizzazione narrativa di varie fasi di esperienza della vita e del mondo, ma, proprio a causa di questa narratività disperde il proprio centro e con esso tutta la propria identità, anche se riesce a ritrovarla, a fatica, attraverso connessioni e concatenazioni simili a quelle cercate dai teorici dell'identità della persona-sequenza come Parfit (1984). Narrativo coincide dunque con illusorio. E proprio su questo assunto si basa la teoria di Dennett (1991) secondo cui l'Io è un epifenomeno, un'illusione relativa al fatto che a noi sembra che la possibilità di trattare come una narrazione il teatro della nostra coscienza implichi che ci sia qualcosa come un Io che fa da spettatore di questo teatro e che può raccontare le scene che si susseguono nel suo palcoscenico. Questa possibilità genera in noi l'illusione dell'esistenza di un unico nocchiero virtuale che guida i nostri processi e fa da spettatore cartesiano del teatro delle nostre rappresentazioni. In realtà la soggettività non ha nulla di genuino, la nostra coscienza fenomenica non può

imporre all'ontologia i contenuti della propria esperienza in prima persona, ma deve essere ripensata attraverso un'eterofenomenologia, attraverso una prospettiva in terza persona che riveli a noi stessi quanto siamo vittime di un'illusione, quanto quello che chiamiamo *Io* sia il frutto di un network parallelo, distribuito, sincronico di processi neurali sub-personali molto sofisticati. Non esiste un soggetto esperienziale unico e autonomo, un possessore della coscienza. E dunque non esiste nulla che possiamo indicare come una persona. Del resto perfino l'atteggiamento intenzionale (Dennett 1987), che ci fa trattare come persone oggetti come i computer, gli elettrodomestici e ci fa attribuire loro stati intenzionali come credenze e desideri simili a quelli che possediamo e proviamo noi, non ha niente di verosimile, ma è solo una comoda strategia di descrizione, interazione, comunicazione riguardo a oggetti il cui comportamento è difficilmente trattabile attraverso una completa descrizione fisico-computazionale. L'atteggiamento intenzionale è dunque un espediente attraverso il quale trattiamo qualitativamente e fenomenologicamente quello che è e rimane di natura fisico-quantitativa. Allo stesso modo noi trattiamo noi stessi in quanto persone mentre invece siamo oggetti fisici anche se molto complessi e speciali. Davanti allo svilupparsi di molte critiche alla radicale esclusione dell'esperienza soggettiva fenomenico-qualitativa, Dennett

(2005) ha cercato di riconoscere come la prospettiva in prima persona sia qualcosa di fondamentale per la nostra vita nel mondo. La sua pervasività nelle nostre interazioni con altri soggetti e con gli oggetti del mondo (naturali-artificiali e sociali) viene però pur sempre limitata al rango di strategia selezionata dalla natura per la sua alta efficacia descrittiva e comunicativa e non assunta come un fenomeno genuino. È paradossale e notevole che questa illusione sia così radicata e diffusa nella specie umana, ma questo non è un motivo per trasformarla nella prospettiva centrale di un'ontologia del soggetto. Come l'Io Penso kantiano è la rete trascendentale che collega e unifica il molteplice dell'intuizione spazio-temporale, distinto dall'Io come fenomeno empirico, studiato dalla psicologia, ma non ipostatizzabile in un centro veramente esistente e dotato di autonomia metafisica come il Cogito cartesiano, così la coscienza dennettiana è solo qualcosa che tiene insieme le nostre esperienze come se ci fosse uno spettatore cartesiano che però è solo illusoriamente generato dall'effetto specchio causato dalla unitarietà del teatro della coscienza.

§2.4. Sequenzialismo e quarta dimensione

La dottrina nota come sequenzialismo rifiuta la possibilità di concedere l'identità reale perfino agli oggetti concreti e conclude che sia questi che le persone formano degli *Entia Successiva* nel senso di non avere alcuna persistenza, di essere sequenze, oggetti localizzati in una labile finestra temporale, entità momentanee, apparizioni fenomeniche destinate a dissolversi negli istanti successivi. Nessun oggetto è dotato di persistenza. Ora per noi il problema della sequenzialità è reale. Ma l'identità che noi troviamo per questi enti non è qualcosa di meramente fittizio soltanto. Occorre fare i conti con questa realtà. Occorre attraversare l'aporeticità della sequenzialità e della temporalità, ma senza pervenire alla dissoluzione della realtà, e non solo dell'idea, di oggetto materiale e di soggetto personale.

La manovra teoretica per giungere a questo risultato è di estrema complessità, ma essa è richiesta dalle nostre intuizioni fondamentali sull'esistenza e sul mondo che abitiamo, sul mondo della vita che ha le sue prerogative ineliminabili nonostante l'affacciarsi dell'immagine scientifico-filosofica del mondo (Velardi 2017a, 2017b, 2017c).

Tralasciamo per comodità il problema degli oggetti concreti, per la cui soluzione rimandiamo a Velardi (2012), preferendo focalizzarci in questa sede

su quello della teoria della persona. Cercheremo di argomentare sulla duplice necessità di utilizzare il nesso tra realtà e cognizione per trovare la stabilità degli enti e confermare da una parte un'ontologia tridimensionalista e una teoria dei *continuants* per gli oggetti concreti, dall'altra per aprire l'ontologia della persona alla quarta dimensione temporale mantenendo però un equilibrio tra teoria dei *continuants* e teoria degli *Entia Successiva*. Cioè considerando questi enti peculiari nel primo senso che abbiamo loro assegnato, ossia come *continuants* cui inerisce una quarta dimensione che però non intacca e non scalfisce il loro statuto ontologico e la loro persistenza, ma rende entrambi per l'appunto peculiari, speciali. La temporalità non dissolve questi enti, come pensano Hume, Parfit (1984), Dennett (1991), il sequenzialismo. Per adesso noi vogliamo attestare che il cambiamento e la temporalità sono parte integrante della nostra vita di persone, senza portare al nostro dissolvimento in quanto tali. Come abbiamo detto la persona soffre delle aporie di alcuni famosi rompicapi ontologici. Quello della nave di Teseo riguarda la nostra sfera materiale e corporea. Quello dell'esistenza del fiume riguarda la nostra sfera psichica. Non è un caso del resto che le teorie dell'identità personale si siano concentrate sulla ricerca di un paradigma fisico o di un paradigma psicologico per garantire l'identità personale. E che in entrambi i tentativi abbiano incontrato notevoli

difficoltà (Velardi 2015, §2.1.1). Noi siamo *Entia Successiva* sia dal punto di vista fisico che psichico.

Varzi (2007, 45-52) distingue sottilmente quadridimensionalismo e sequenzialismo. Per il primo gli oggetti persistono perché le loro parti temporali si susseguono nel tempo come le fasi di un evento, per il secondo gli enti sono entità momentanee che esistono solo per un istante e poi scompaiono. Sider (2001) considera il secondo come una versione camuffata del primo. Varzi aggiunge che il sequenzialismo è radicalmente riduzionista perché le proprietà di un aggregato mereologico dipendono dalle proprietà delle sue particelle. In questo contributo a noi interessa l'utilizzo della dimensione della temporalità e quindi faremo un uso meno preciso delle sue teorie rifacendoci all'idea di Sider di una loro stretta analogia. Il sequenzialismo neutralizza i paradossi perché non c'è nessuna entità che sia identica a se stessa. La materia diventa una distribuzione di campi, una distribuzione degli stati nello spazio-tempo. Quel che otteniamo sono, quindi, oggetti come ipervolumi quadridimensionali. Le entità materiali possono essere identificate con queste stesse regioni. Questo non vuole dire ipostatizzare o reificare regioni spazio-temporali, ma svuotare l'oggetto fisico abbandonando qualsiasi riferimento al sostrato e alla sostanza. Il quadridimensionalismo assume quindi una teoria delle parti temporali che

oppone ai continuanti della teoria tridimensionalista gli occorrenti, cioè entità a quattro dimensioni che occorrono nel tempo, anziché protrarsi attraverso di esso e in esso. Legare la dimensione temporale alle coordinate spaziali permette di risolvere alcuni problemi e puzzle ontologici. Ma con il rischio di mettere a repentaglio la stessa realtà da cui prende le mosse l'ontologia. Come suggerisce criticamente Wiggins (2001, 2016) c'è un'evidente assimilazione dell'individuo e dell'oggetto all'evento che non è affatto esente da problemi e contraddice le nostre intuizioni primitive che tendono a stabilire invece una distinzione netta tra enti oggetto ed eventi. Il ricorso all'entità a quattro dimensioni permette di rivedere il principio di identità e dell'identità degli indiscernibili declinandoli dal punto di vista dell'estensione temporale. Il tridimensionalismo aveva come scopo quello di bypassare le complicazioni del mutamento vincolando l'applicazione dei principi ai tipi o concetti sortali (vedi dopo) anziché agli oggetti materiali. Il principio di identità non si può applicare in modo generalizzato e semplificato perché al variare di una singola proprietà assisteremmo al venire meno dell'identità. Wilson (1995) propone di vincolare le proprietà a un dato istante temporale per evitare il collasso dell'identità. La nave ha la proprietà di essere di legno nell'istante t_1 e di essere di alluminio nell'istante t_2 . Ci può essere dunque una relativizzazione temporale anche nella

prospettiva tridimensionalista. Per il quadridimensionalismo la relativizzazione è radicale e riguarda non solo le proprietà ma gli stessi oggetti. L'oggetto all'istante t_1 non è lo stesso dell'oggetto all'istante t_2 e siamo davanti a due parti temporali distinte che sono incluse dallo stesso occorrente. Ma l'identità non può essere predicata rispetto alle parti temporali. La somma delle parti temporali ottiene estensioni a quattro dimensioni che vengono chiamate lombrichi temporali o quadridimensionali. La somma non genera oggetti che sono stabili perché si riferiscono a tipi o concetti sortali che ne vincolano l'identificazione. La fusione di parti temporali non ha alcun riferimento a essenze o tipi, avviene senza vincoli e restrizioni. Tutte le parti possono formare somme seguendo il principio di un universalismo mereologico. In questa prospettiva non esiste un problema della nave di Teseo. Abbiamo un evento continuo, una storia che comprende parti temporali diverse in istanti temporali diversi. La storia della nave che in un istante t_1 è fatta di tavole di legno, in un istante t_2 comincia a cambiare qualche tavola di legno con tavole di alluminio, in un istante t_3 ha molte tavole di alluminio che superano quelle di legno. È questo l'evento che chiamiamo lombrico o ipervolume temporale. Le parti temporali sono tutte parti di una stessa storia, come le parti spaziali sono parti di uno stesso oggetto. Come non posso paragonare o opporre la poppa e la prua

della nave in quanto parti di un unicum, così non posso farlo con parti temporali che sono parti di un'estensione indivisibile. Al momento in cui la nave arriva al museo comincia un'altra storia. Abbiamo un altro lombrico, un'altra estensione. Quale delle due sia la nave di Teseo non interessa. È un problema semantico, non ontologico. I nostri nomi si riferiscono ad aggregati di parti senza vincoli, a fusioni mereologiche sommate arbitrariamente sulla base della loro successione temporale e senza restrizioni essenzialistico-concettuali. Il modo in cui li chiamiamo dipende dall'uso dell'identità fittizia di Hume che ora possiamo chiamare identità narrativa negativa, nel senso che noi raccontiamo una storia senza pretendere che la nostra narrazione costruisca un oggetto complesso, ma che semplicemente descriva un evento che si estende in una certa porzione di tempo che permette la fissazione di somme mereologiche arbitrarie.

Allo stesso modo il quadridimensionalismo risolve il paradosso del debitore fornendo implicitamente una teoria della persona. Questa risulta da una somma di parti temporali, è dunque un'estensione quadridimensionale. La persona che ha contratto il debito mesi prima e quella che va a trovare il creditore mesi dopo non sono due persone diverse, ma due diverse parti di una sequenza. La persona del debitore nelle due finestre temporali risulta da una composizione di parti simili a quella delle parti di cui è fatto il corpo fisico della

persona. Come spiega Valore (2008, 267): “La strategia difensiva del debitore assomiglia a qualcosa del tipo: è stata la mia mano destra a prenderti i soldi dal portafoglio e ora la mia mano destra non ha più i soldi con sé (che sono passati alla mia sinistra”. Come risulta chiaro la nozione di persona del quadrimensionalismo è davvero lontana dalle nostre intuizioni, dal senso comune e dalle nostre pratiche sociali. A nostro modo di vedere è lontana anche da una metafisica realistica.

È interessante che la teoria si applichi bene anche alla soluzione del puzzle del fiume che risale a Eraclito ed è stato ripreso successivamente da Quine (1948 poi 1953)⁶. In questa sede applico la metafora del fiume alla dimensione psichica della persona, ma essa funziona in generale per discutere la forza e i limiti del sequenzialismo. Il fiume è l'ente processuale per eccellenza. Il fatto che ci riferiamo a esso come a un qualcosa di unitario è una semplice finzione linguistica legata alle nostre pratiche e convenzioni. In realtà il fiume non esiste. Esistono solo fasi che si succedono di continuo e, come diceva Eraclito, si inseguono inserendosi una nell'altra. Proprio muovendo da questo dato Quine (1948, 1950) corregge ulteriormente l'interpretazione del filosofo greco affermando con più precisione che noi non possiamo restare immersi due

⁶ Per una discussione analitica dello studio di Quine cfr. Velardi 2012, 34-45.

volte non tanto nello stesso fiume, ma addirittura nella stessa porzione temporale di fiume, quando la nostra immersione ha una durata superiore alla parte temporale di fiume che stiamo considerando.

In effetti la nostra psiche assomiglia a un fiume che scorre di continuo, fatto di fasi che si succedono inserendosi una dentro l'altra in una concatenazione che non è asintotica, ma che non ci permette di considerare l'entità fiume come qualcosa di unitario e autonomo alla stregua di altri oggetti materiali, almeno nella prospettiva tridimensionalista, visto che, invece, la prospettiva sequenzialista considera ogni oggetto come un evento processuale. Ogni ente materiale è una somma di parti temporali. Il fiume è solo per convenzione un tutt'uno che emerge dalla coesistenza di flussi susseguenti di acqua che vanno verso la foce legati da connessioni remote con i flussi di fasi precedenti del fiume che provengono dalla sorgente. Quine (1948 poi 1953), come molti sequenzialisti, nega che possa esistere qualcosa come un fiume, portando all'estremo l'aporeticità di questa entità processuale. Ho discusso di recente e riconosciuto la problematicità dell'oggetto "fiume" come di altri *Entia Successiva* simili (Velardi 2017a), ma altrove ho cercato di fornire un tipo di ontologia che possa tenere conto delle nostre intuizioni fondamentali sul mondo, su cosa sia un oggetto e che possa fare interagire produttivamente la nostra

rappresentazione degli enti con la loro costituzione ontologica (Velardi 2012). Il fatto che i fiumi esistano non dipende dal fatto che i flussi di acqua condividano lo stesso corso fisico, ma anche da un'idea che noi abbiamo del fiume che mette insieme gli elementi processuali che lo compongono come *Ens Successivum*. E il fatto che noi diamo un nome a questo ente aporetico non è frutto di una semplice convenzione linguistica o di una pratica sociale, ma riflette qualcosa di più cognitivamente e ontologicamente pregnante e profondo che va tematizzato.

In generale sono disposto a concedere al sequenzialismo di rivelare appieno la paradossalità della realtà in cui viviamo e dell'ontologia che dobbiamo costruire. Ma questo delinea lo sfondo dentro il quale comunque e nonostante tutto noi realizziamo l'impresa di fornire un resoconto adeguato degli oggetti del nostro mondo. È vero che nonostante il senso comune ci imponga una realtà basata su una ontologia tridimensionale per gli oggetti materiali c'è una aporetica che è ineludibile che riguarda in generale i paradossi del cambiamento e le aporie dell'identità e del non essere di cui discute Platone rispettivamente nel *Teeteto* e nel *Sofista*. Non mi sembra però che si debba seguire Quine nel suo nominalismo empirista radicale che conduce a un “deserto ontologico”, a negare l'esistenza del fiume, oltre che di Pegaso e di altri enti mentali che invece sono utili per la costruzione della stessa ontologia e per le

nostre pratiche socio-comunicative, senza concedere, come argomento ne *La barba di Platone*, che l'esistenza è qualcosa che si dispiega su vari livelli che coinvolgono l'intreccio tra mente, linguaggio e realtà.

La discussione fornita in quella sede per gli oggetti materiali è pertinente per una teoria della persona che considera questa come un soggetto con caratteristiche fisico-corporee simili a quelle di un oggetto, pur mantenendo la distinzione di Spaemann sull'incommensurabilità di "qualcosa" e "qualcuno", tra oggetto e soggetto. Abbiamo utilizzato Quine solo per sfruttare la sua analisi della nozione di "fiume" e mostrare come il sequenzialismo li trasforma da continuanti a occorrenti, a estensioni temporali, a somme mereologiche arbitrarie. Ma anche per riprendere le sue considerazioni sul fatto che c'è qualcosa di psicologico e cognitivo che ci porta a produrre l'ente unitario "fiume" e dargli un nome. Egli concede dunque che ci sia una dimensione cognitiva dell'ontologia che ha un ruolo determinante nella costruzione del catalogo degli enti del mondo. Mostrare questo intreccio è il modo migliore per salvare le intuizioni che abbiamo non solo sugli oggetti materiali, ma soprattutto sul tema di questo contributo: le persone. Le difficoltà del sequenzialismo sono molte. Sider (2001, 209-255) cerca di rispondere all'obiezione secondo cui siamo davanti a quella che Judith Jarvis Thomson (1983, 210) ha definito una

“metafisica folle” e al problema delle controparti che non possiamo discutere in questa sede. A nostro modo di vedere la follia di questa metafisica sta nel fatto di radicalizzare all'estremo la dimensione della temporalità sacrificando quella della permanenza. Quest'ultima va ritrovata lavorando nei confronti sia della dimensione psichica, che della dimensione fisica della persona umana.

§3. Temporalità e unitarietà della persona

§3.1. *Persona sequitur conscientiam*

Varzi (2007) riconosce lo sconcerto che si prova quando un'ontologia sequenzialista viene applicata non più soltanto agli oggetti materiali, ma agli organismi viventi. Essa dissolve infatti le intuizioni quotidiane che possediamo sull'essere persone. Inoltre si scontra con un problema serio che è quello formulato da Kant nel terzo paralogismo della *Critica della Ragion Pura* (A361-6) e cioè il fatto che, se l'unità che attribuiamo a un *Ens Successivum* è dovuta alla azione unificatrice dell'intelletto, il sequenzialismo si trova nella condizione di ammettere l'esistenza di un soggetto permanente e questa conclusione porterebbe a negare a sua volta che le persone siano degli *entia successiva*. Come abbiamo visto, tutto il nostro contributo si gioca invece sulla necessità di dare conto di questa compresenza nella persona umana della dimensione

sequenziale e di quella della permanenza. Il sequenzialismo non vuole invece dare conto di questa necessità che aprirebbe uno scenario contraddittorio e cerca di risolvere il problema dell'unità che noi proiettiamo sull'ente processuale invertendo la prospettiva della spiegazione. Il malinteso deriva dal considerare l'*Ens Successivum* come una successione di parti indipendenti le une dalle altre che hanno bisogno di qualcosa che fornisca loro legame causale e unità. Queste parti sarebbero, così, dotate di disposizioni causali per cui l'esperienza di unitarietà della coscienza potrebbe considerarsi "una speciale proprietà disposizionale" cioè qualcosa che caratterizza le entità momentanee che possiamo definire persone. D'altra parte non è l'unità della coscienza a rendere unite le parti in successione. Essa non è il fondamento dell'unitarietà della successione, ma semplicemente l'emergenza di qualcosa che c'è grazie al fatto che le diverse parti di una persona hanno una loro ontologia. Anche in un'ottica radicalmente deflazionista, in cui le controparti concorrono a fornire l'unitarietà della successione, si può considerare, senza cadere in alcuna incoerenza, che alcune di queste siano più unitarie di altre. Nella dissoluzione degli enti che apre il sequenzialismo radicale io posso intrattenere relazioni di successione con le vecchie controparti di un libro che sto leggendo. Ma i legami che ho con il libro non saranno stretti e significativi come quelli che intrattengo con le controparti

che hanno preceduto quello che io sono in questo momento. Essi sarebbero comunque dei fatti contingenti come lo sarebbe il fenomeno dell'unitarietà della coscienza.

Come abbiamo visto, perfino Dennett non nega l'esistenza di questa unitarietà, anche se relega la coscienza al rango di un epifenomeno, di una illusione. Searle (1997, 90) ha scritto chiaramente: "Non considero il fatto che Dennett neghi l'esistenza della coscienza una nuova scoperta e nemmeno una possibilità seria, ma penso piuttosto che sia una forma di patologia intellettuale". Come sappiamo il dibattito è molto vivo. Chalmers (1996) ha distinto fra *easy problem* e *hard problem*. Il primo riguarda la facilità con cui si possono trovare correlati neurofisiologici di quello che chiamiamo coscienza. Il secondo riguarda l'impossibilità di spiegare gli aspetti soggettivi e qualitativi della coscienza nei termini di un'analisi fisicalista e materialista. La coscienza emerge da elementi ai quali non si riduce. Essa non è un epifenomeno, ma qualcosa di genuinamente caratterizzante la nostra esperienza di soggetti. La prospettiva in prima persona è dunque, con buona pace di Dennett, costitutiva della nostra esistenza.

Dalle analisi che abbiamo fatto possiamo concludere che la tesi dell'unitarietà della coscienza è compatibile con due prospettive differenti:

l'unitarietà della coscienza emerge dalla successione delle parti della persona, non unifica nulla, rimane un'illusione esperienziale e mostra la fallacia della prospettiva in prima persona; l'unitarietà della coscienza rispecchia un fenomeno genuino che ha delle ricadute sulla nostra vita e sul nostro comportamento. Il problema è quanto questa genuinità della coscienza e della sua unità possa considerarsi base per un'ontologia della persona. Non possiamo infatti inferire automaticamente dall'evidenza di avere una coscienza che esiste una base ontologica per definirci come persone e soprattutto come persone stabili nel tempo. Noi potremmo essere tentati di percepirci come persone proprio a causa di un'illusione che si sovrappone all'unità della coscienza. Dal momento che esiste l'unità della coscienza noi pensiamo di poterci considerare come persone. Sia che questa unità sia una illusione, sia che si tratti di un fenomeno genuino si continuerebbe a porre il problema metafisico per una teoria della persona. Perconti ha sintetizzato questa prospettiva con un adagio latino: *Persona sequitur conscientiam*. La formula si può interpretare in due modi. Nel primo l'unitarietà del fenomeno della coscienza e la prospettiva della prima persona rafforzano l'intuizione dell'essere una persona da parte dei soggetti consolidando a loro volta uno stato di cose metafisico. Nel secondo quello stesso orizzonte di unitarietà e implicazione in prima persona genera l'illusione

dell'essere una persona. Nel primo caso la riflessione sulla coscienza produce un'intuizione consistente con la nostra ontologia, nel secondo caso una percezione fallace. Nel primo caso la fenomenologia esperienziale suffraga la metafisica. Nel secondo dimostra l'illusorietà del soggetto e della stessa metafisica. Ci ritroveremmo nell'*empasse* del paralogismo kantiano ricordato poco sopra e di quell'errore di prospettiva descritto da Varzi.

Certamente nella prospettiva di Perconti c'è il pieno riconoscimento dell'importanza e della genuinità della coscienza fenomenica e soggettiva e del suo legame con la prospettiva in prima persona (Perconti 2008, 2010). Anzi è proprio questa prospettiva a dare forza all'esperienza del soggetto e a far sì che l'autocoscienza non resti qualcosa di inerte dal punto di vista della nostra esistenza. Come mostra Perconti (2011, 2013a, 2013b) solo le credenze in prima persona, dette anche credenze *de se*, a essere dotate di forza motivazionale nei confronti del nostro comportamento, laddove perfino avere un'autocoscienza non è condizione necessaria e sufficiente per il comportamento manifesto. Siamo di fronte infatti a molte azioni inconsapevoli e automatiche. E inoltre numerosi stati di coscienza non producono comportamenti osservabili. Però se la coscienza e l'autocoscienza non sono le cause dell'azione, esse sono "lo spazio logico in cui avviene la loro eventuale giustificazione". A consolidare la forza di

questa prospettiva in prima persona è l'idea che noi esseri umani siamo “naturalmente dualisti” in termini di attribuzione intenzionale e che interpretiamo il comportamento degli altri esseri allo stesso modo in cui noi agiamo sull'onda delle nostre credenze *de se*. Di questa prospettiva in prima persona fanno parte le due intuizioni opposte sul nostro essere persona da cui siamo partiti per la nostra analisi e cioè che siamo al contempo enti processuali dotati di persistenza e stabilità ontologica.

§3.2. *Persona antecedit conscientiam*

I problemi sollevati dalla derivazione dell'ontologia della persona dall'esperienza dell'unitarietà della coscienza ci fanno capire come sia necessario trovare un modo per definire l'essere persona che vada al di là della nostra esperienza fenomenica diretta, anche se si può tenere conto di essa per difendere le nostre intuizioni pre-analitiche. Una strategia può essere quella di Kripke (1980). Egli si rende conto che l'identità numerica è più cruciale dell'identità qualitativa in relazione all'essere una persona. Anche se molte delle nostre proprietà mutano nel corso del tempo, noi ci percepiamo come identici al soggetto che eravamo nel passato secondo un rapporto di relazione uno a uno. Kripke propone di pensare al nome proprio come a un designatore rigido valido

in tutti i mondi possibili. Non sono le descrizioni di una persona a fissare il suo riferimento, ma il suo nome. Vi sarebbe una sorta di “battesimo iniziale” che fissa il riferimento del nome e la comunità dei parlanti trasmette questo riferimento e lo mantiene vivo attraverso una tradizione. In questo modo Ronald Reagan e Margaret Thatcher sono sempre la stessa persona anche dopo essere stati aggrediti dalle devastazioni del morbo di Alzheimer. Per Kripke anche i generi naturali sono designatori rigidi in quanto indicano delle proprietà essenziali. Il suo realismo metafisico assume l'appartenenza necessaria di queste proprietà al suo possessore. I nomi delle specie naturali, come il cane, il gatto, la tigre, il limone, la mela, il kiwi, si comportano come i nomi propri. Esprimono le essenze proprie degli individui che esse permettono di nominare. La teoria di Kripke permette di trovare una modalità di reidentificazione stabile rispetto ai problemi del mutamento delle proprietà e della processualità temporale degli enti. Essa ha il limite di non dare conto della semantica variabile dei nomi, come per esempio quelli geografici, che spesso possono riferirsi a entità che cambiano al variare delle epoche storiche.

Si capisce perché un'ontologia sensibile alle intuizioni del senso comune si sia aperta al mondo dei concetti per rendere stabile il processo di reidentificazione degli oggetti. Un modo per fare questo è rivendicare il primato

di un'ontologia tridimensionalista che attenui le conseguenze radicali dell'introduzione della quarta dimensione. Si tratta di consolidare un aspetto già presente nell'ontologia tridimensionalista, quello del legame tra ente e concetto sortale o tipo. Questa teoria vincola le entità estese nelle tre dimensioni non tanto al sostrato imprevedibile, quanto alla sua categoria tipologica. In questo modo non cade nelle aporie della nozione di sostanza o sostrato. La sostanza è tale perché si riferisce a un concetto sortale o tipologico e non a un noumeno invisibile. Riprendendo la distinzione di Peirce tra *type* e *token* si può dire che un'entità non è tale perché ha le proprietà di un individuo sostanziale, ma perché questo individuo è riconosciuto e identificato tramite la sua categoria di riferimento. Questo libro ha delle proprietà di forma, colore, dimensioni, impaginazione. Ma la sua sostanza individua è una entità-libro proprio perché questo è un libro nel senso del *type* e non solo del *token*, cioè dell'occorrenza concreta e individuale del libro. Le proprietà del *token*, dell'oggetto individuale possono variare ma l'identità di tipo preserva la sostanza dal loro mutamento. Se un libro perde una pagina rimane un libro e ha una relazione con quel determinato libro. Se la copertina si rovina esso rimane identico al proprio tipo. Se l'essere rosso è una proprietà del libro, non lo è l'essere un libro che è un tipo e non una proprietà. Una distinzione che ripropone quella aristotelica tra

sostanza e accidente. Ne viene fuori la teoria dei *continuant*i che ha le sue radici in Strawson (1959) e il suo sviluppo nella teoria della sostanza e dei tipi di Wiggins (1980, 2001, 2016). Questa teoria ha bisogno di porre un correttivo pluralista perché prevede che possano coesistere due oggetti diversi nello stesso tempo e nello stesso luogo. In relazione al libro come oggetto io posso pensare di riferirlo al tipo “quantità di carta” e al tipo “libro” e avere così due entità compresenti. Lo stesso vale per il pezzo di marmo e il David di Michelangelo, per la città di San Marino e lo Stato di San Marino. Quello che si esclude è che due entità dello stesso tipo possano coesistere nelle stesse coordinate spazio-temporali. Due libri sono due libri distinti.

Strawson (1959) difende la tesi per cui il concetto di persona è logicamente primitivo, a priori, trascendentale. La sua metafisica è descrittiva in quanto tende a salvaguardare le intuizioni della nostra vita quotidiana e la nostra grammatica attributiva sia di tipo fisico che psicologico. In quest’ottica, davanti a qualcuno che provi un dolore, nessuno di noi si domanda se sia la persona che abbiamo davanti a provare dolore o meno. Il fatto che riusciamo a realizzare un riferimento e un’identificazione dei portatori delle sensazioni che attribuiamo agli altri dipende da un’intuizione fondamentale. Il concetto a priori di persona ci permette di distinguere corpi fisici che provano esperienze interne da corpi

fisici che non le provano e non le possiedono: «il concetto di persona va inteso come il concetto di un tipo di entità tale che tanto i predicati attribuenti stati di coscienza quanto i predicati attribuenti delle caratteristiche corporee, una situazione fisica ecc. siano ugualmente applicabili a un singolo individuo di quel tipo. Tutto ciò che ho detto su quello che significa dire che questo concetto è primitivo è che esso non va analizzato in un certo modo o modi. Noi non vogliamo pensare a esso, per esempio, come a un genere secondario di entità in relazione a due generi primari, cioè una coscienza particolare e un corpo umano particolare» (ivi, p. 109).

Questa teoria bypassa il circolo più spinoso del *Persona sequitur conscientiam* e a questo assunto obietterebbe che la persona è una nozione antecedente e primitiva. La coscienza non è quindi fondamento dell'illusione di essere una persona. La nozione di persona precede quella di coscienza. *Persona antecedit conscientiam*. Per pervenire a queste conclusioni Strawson analizza le funzioni della descrizione e della predicazione svolte dalle espressioni linguistiche nei nostri discorsi. In particolare indaga il successo del cosiddetto *riferimento identificante* per cui il nostro interlocutore individua correttamente l'oggetto cui vogliamo riferirci. L'identificazione dei particolari deve presupporre che la realtà sia un universo sistematico e compatto di relazioni

spaziali e temporali nel quale ogni particolare può essere connesso a un altro particolare. Vi sono delle entità che sono centrali in questo processo e che si possono identificare in modo autonomo senza ricorrere alla identificazione di altri particolari differenti. Queste entità, dette *particolari di base*, sono i corpi materiali e le persone. I primi sono oggetti tridimensionali che risultano accessibili ai nostri strumenti di osservazione. Le seconde sono entità a cui possiamo applicare predicati relativi alle caratteristiche fisiche e predicati relativi alle caratteristiche psichiche. L'ontologia implicita dei nostri scambi linguistici quotidiani impone le persone come entità fondamentali irrinunciabili così come lo sono i corpi materiali.

Come ha scritto Strawson (1959 = 2008, 103): «se pensiamo ancora una volta alle condizioni del riferimento identificante, nel discorso, a particolari stati di coscienza, o a esperienze private, vediamo che a questi particolari non ci si può riferire in questo modo identificante se non come agli stati o alle esperienze di una qualche persona identificata. Stati o esperienze, si potrebbe dire, devono la loro identità in quanto particolari all'identità della persona di cui sono stati o esperienze».

Quanto sia forte ed ineliminabile la nozione di persona è visibile anche nelle analisi di Dennett (1978) che, nonostante il suo radicale riduzionismo, si

era impegnato a fornire sei condizioni per essere una persona che risultano addirittura troppo forti per una applicazione plausibile: le persone sono esseri razionali; sono esseri a cui vengono attribuiti stati di coscienza e cui ineriscono predicati di tipo mentalistico-intenzionale; sono entità nei confronti delle quali noi assumiamo un atteggiamento di un certo tipo; devono essere capaci di contraccambiare il nostro atteggiamento nei loro confronti; devono essere capaci di comunicazione verbale; sono dotate di una coscienza di tipo particolare. Come si può notare queste condizioni sono forti e una loro applicazione farebbe escludere dalla categoria delle persone molti individui nei quali ci imbattiamo quotidianamente.

Nella mia proposta però l'irriducibilità emergente della nozione di persona non porta a un'ontologia semplicistica della sostanza e non rifiuta l'orizzonte problematico, ma lo integra.

§4. La soluzione morale al problema della persona

Come abbiamo anticipato in §1 ci sono stati dei tentativi di rifondare la nozione di persona a partire dalla dimensione etica e giuridica (Rovane 1998, 2006; Spaemann 1996; Possenti 2006; Putnam 2008; Sesta 2015; Velardi 2015, 2016). La dimensione etica permette di reinquadrare la questione e dare una

soluzione diversa al problema dell'identità personale. Nella filosofia analitica tentativi in questa direzione sono quelli di Carol Rovane (1998, 2006) e anche di Hilary Putnam (2008). Si è distinta in tal senso anche la filosofia di matrice cristiana soprattutto con Spaemann (1996) che ha aggiunto a considerazioni di tipo aristotelico-tomista sull'ordine dei fini, anche considerazioni di tipo socratico relative alla ricerca del bene e della saggezza (Sesta 2015).

Rovane esplora la tensione interna a una metafisica revisionista dal punto di vista dell'agente. Lo fa a partire da tre punti di vista: quello fisico che considera l'essere umano in quanto animale, quello fenomenologico che lo vede nell'ottica dell'esperienza cosciente e quello razionale relativo alla deliberazione. Le persone hanno punti di vista razionali sul mondo che li mettono in condizioni di intrattenere relazioni interpersonali e in questo modo di qualificare la loro esistenza sulla base del possesso di diritti in quanto agenti individuali. Rovane argomenta a favore della distinzione di Locke tra persona e animale. In quanto persone noi abbiamo una personalità etico-giuridica che non può essere messa in discussione e che vincola qualsiasi tentativo di riduzione e di decostruzione.

Putnam invece ritorna sull'antipersonalismo di Parfit ripensandolo attraverso la saggezza ebraica in cui, in maniera complessa, è inserito anche

Wittgenstein. Le parole del quotidiano creano le condizioni per un'indagine grammaticale, per un resoconto dell'uso che smascheri ogni semantica aggiuntiva e incongrua. Come abbiamo ricordato in Velardi (2016) Putnam pensa che per l'autore delle *Ricerche filosofiche* la riflessione sugli usi consente di rintracciare un percorso speculativo che vada oltre la semplice nozione di malattia e di terapia della filosofia. La saggezza ebraica mostra quanto valore occorre dare al linguaggio e ai nomi e al modo in cui noi li utilizziamo. Rosenzweig, ad esempio, difende l'esistenza di persone a partire da una metafisica che rifiuta la nozione di sostanza. I termini metafisici vanno riscoperti nel loro legame con la nostra forma di vita e con la pregnanza che la ragione pratica ha per noi sia nell'ambito dell'agire che indirettamente nell'ambito della metafisica. Un esempio su cui si sofferma Putnam è quello dell'identità personale. Se è vero che non possiamo risolvere il dilemma e non ci può confortare nessun tentativo fondazionalista che trovi una base per sostenere l'esistenza di un *suppositum* di tipo cartesiano, è altrettanto vero che questa constatazione non si può tradurre nella contraria affermazione nominalistica per cui, come sostiene Derek Parfit, non siamo in realtà che una successione di persone differenti e che ciascun io momentaneo deve essere considerato come un individuo differente. Kant ha ricomposto il *puzzle* dell'identità in sede etica

mostrando come non si possa fondare la premessa metafisica della sostanza dotata di un io permanente e identico, ma è altrettanto impossibile tirarsi fuori dalla realtà, da quella implicazione che ci fa restare immersi nella «sana intelligenza umana nel suo agire (der gesunde Menschenverstand in seinen Handeln)» (Putnam 2008, 32).

In questo caso occorre un movimento del pensiero che bada più a riconoscere una nozione che a fondarla speculativamente. Come direbbe Rosenzweig la persona non è oggetto di una teoria, di una concezione intellettuale, non va afferrata e colta come un'essenza o come una sostanza. Putnam riprende lo Stanley Cavell de *La riscoperta dell'ordinario* per dire che la strada che va al di là dello scetticismo è quella di ritornare al piano delle circostanze ordinarie entro cui noi intratteniamo rapporti con i volti e le cose familiari della nostra vita. Dentro questo ambito noi non ci poniamo il problema di conoscere qualcosa, ma compiamo l'azione di riconoscere (*acknowledging*) tale realtà o, come precisa Putnam, «di non riuscire a non riconoscerla».

Questa modalità non teorica e non speculativa di accesso all'identità personale e all'esistenza della persona può essere di grande utilità per il nostro discorso generale. Infatti la prospettiva morale rafforza l'intuizione legata alla stabilità dell'io e alla sua forza in quanto agente morale e soggetto di diritti e

responsabilità. L'intuizione è consolidata non attraverso una fondazione speculativa, ma tramite un argomento etico e giuridico legato alle nostre pratiche e ai nostri giochi linguistici. Questo utilizzo però non si traduce in mera concessione alla convenzione. Non fissa l'etichettamento della nozione in senso nominalistico strumentale. Ma, a partire dalle pratiche, individua in esse l'espressione di qualcosa di simile al trascendentale dell'ambito della ragione pratica individuato da Kant e oggetto dell'*acknowledging* di Cavell o dello stupore di Rosenzweig. Attitudini che invece il filosofo tenta di rifuggire, preso da quello che John McDowell definisce irrigidimento (*Erstarrung*) ovvero una tensione che determina la sua estraneità e la sua autoestromissione dal flusso dell'esistenza. Il nuovo pensiero di Rosenzweig invece si apre al riconoscimento non dogmatico e non fondazionale, ma esistenziale dell'ente della persona. Questo percorso di riappropriazione del valore ineludibile della nozione di persona contro il tentativo di decostruzione di Parfit, rappresenta per la nostra indagine un punto importante in quanto mostra come sia forte e pregnante l'intuizione della stabilità che abbiamo cercato di integrare con quella della processualità. E che, anche a partire dalla dimensione etica e dallo spazio delle ragioni pratiche si afferma ancora di più la necessità di accettare l'esistenza di un *continuante*. Nel corso di questo saggio abbiamo dimostrato come questo non

può non aprirsi però alla dimensione temporale che lo caratterizza in maniera altrettanto ineludibile. Per cui ci spingeremmo a dire che un discorso di tipo etico, sviluppato in maniera approfondita, porterebbe in maniera più appropriata a mostrare la forza di una ricomposizione dell'antitesi nella nozione di *Processual Continuant*. Una nozione aporetica, ma aporeticamente ineludibile.

BIBLIOGRAFIA

- BIANCHI A., NAPOLI E., (2004), *Poche parole*, in CARRARA M., GIARETTA P., a cura di, (2004) *Filosofia e logica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 175-225.
- BOTTANI A., (2007), *Identità personale*, in COLIVA A., a cura di, (2007) *Filosofia analitica*, Roma, Carocci, pp. 57-90.
- CASATI R., (2008), *Scienze cognitive*, in Ferraris M., a cura di, (2008), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, pp. 437-451.
- CAVELL S., (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, 1979, tr.it., (2001), *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Roma, Carocci.
- CHALMERS D., (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- CHISHOLM R. M., (1973), 'Parts as Essential to Their Wholes', *Review of Metaphysics*, 26, 581-603.
- CHISOLM R., (1976), *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle, IL, Open Court.
- DI FRANCESCO M., (1998), *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Milano, Cortina.
- DENNETT D., (1978), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery (VT), Bradford Books.
- DENNETT D., (1978), *Condizioni per essere una persona*, in Dennett 1978, cap. XIV.
- DENNETT D., (1987), *The Intentional Stance*, Boston, MIT Press.
- DENNETT D., (1991), *Consciousness Explained*, Penguin Little, Brown.
- DENNETT D., (2005), *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Boston, MIT Press.
- GEACH P.T., (1972), *Logic Matters*, Oxford, Blackwell.
- GEACH P. T. (1980), *Reference and Generality*, 3rd ed., Itaca (NY), Cornell University Press.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, [1740], revised by Nidditch P.H., Oxford, Clarendon Press, 1978, tr.it., Hume D., *Opere filosofiche*, Vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1992.

KANT I., (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, tr.it., (1986), *Critica della Ragion Pura*, Torino, Utet.

KRIPKE S.A., (1972), *Naming and Necessity*, in DAVIDSON D. e HARMAN G., (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, pp. 253-355, 763-769; 2nd ed. rivista, (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

LOCKE J., *An Essay concerning Human Understanding* [1689], ed. NIDDITCH P. H., Clarendon Press, Oxford 1975.

MARITAIN J., (1947), *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer.

MARITAIN J., (1925), *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Paris, Plon.

MARITAIN J., (1934), *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris, Téqui.

MARITAIN J., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, P. Hartmann Éditeur, 1947.

NOZICK R., (1981) *Philosophical Explanations*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

PARFIT D., (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.

PERCONTI P., (2008), *L'autocoscienza. Cos'è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari.

PERCONTI P., (2010), *Coscienza*, Bologna, Il Mulino.

PERCONTI P., "Dualismo attributivo", in PALUMBO P., LE MOLI A., a cura di, (2011), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, a cura di P. Palumbo e A. Le Moli, ("Quaderni di Fieri"), Milano, Mimesis.

PERCONTI P., (2013a), "The Role of Motivational Force and Intention in First-Person Beliefs", in FEIT N., CAPONE A., a cura di, (2013), *Attitudes De Se. Linguistics, Epistemology, Metaphysics*, Stanford, CSLI Publications, pp. 327-348.

- PERCONTI P., (2013b), “Naturalizzare la conoscenza di sé: la forza motivazionale delle credenze in prima persona”, in NANNINI S., ZEPPI A., a cura di, (2013), *Può la mente essere naturalizzata?*, Colle di Val d’Elsa, Salvietti e Barabuffi, pp. 165-180
- PERCONTI P., (2017), *Filosofia della mente*, Bologna, Il Mulino.
- PLANTINGA A., (1975), ‘On Mereological Essentialism’, *Review of Metaphysics*, 27, 468–84.
- POPPER K. R., ECCLES J. C., (1981), *L’Io e il suo cervello*, Roma, Armando.
- POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, Roma, Armando, 2006.
- PUTNAM H., (2008), *Jewish Philosophy as a Guide fo Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, tr.it., (2011), *Filosofia ebraica, una guida per la vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Roma, Carocci.
- QUINE W. V. O., *On What There Is*, in «Review of Metaphysics», n (1948), pp. 21-38, tr.it., *Su ciò che vi è*, in Id., (1966), *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 3-19, nuova traduzione in Id., (2004), *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Milano, Cortina.
- QUINE W. V. O., (1950), *Identità, ostensione e ipostasi*, tr. it. in Id. (2004), *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Milano, Cortina, 87-103
- RICOEUR P., (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Rovane C., *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton University Press, 1998 .
- ROVANE C., (2006), “Personal Identity: Ethical not Metaphysical” in MACDONALD C., MACDONALD G., *McDowell and His Critics* (in the Oxford series, *Philosophers and their Critics*), Oxford, Oxford University Press.
- TOMASETTA A., (2015), *Persone umane. Teorie contemporanee in metafisica analitica*, Roma, Carocci.
- SCRIBANO E., (2015), *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.
- SESTA L., (2015), *La città di Antigone. Etica, diritto naturale e persona in Robert Spaemann*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.
- SHOEMAKER S., (1970), *Persons and Their Pasts*, in *American Philosophical Quarterly*, 7: 269-285.

- SIDER T., (2001), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Oxford University Press.
- SIMONS P. M., *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press., 1987, cap.7.
- SPAEMANN R., (1996), *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- STRAWSON P.F., (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen.
- SWINBURNE R., (1984), "Personal Identity: The Dualist Theory", in SHOEMAKER S., SWINBURNE R., a cura di, (1984), *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, pp. 1-66.
- THOMSON J. L., (1983), *Parthood and Identity Across Time*, *Journal of Philosophy*, 1983, 80 (4): 201-220.
- TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, in *Opera Omnia*, tomo 43; cura et studio Fratrum Praedicatorum Sanctae Sabinae, Romae 1976, pp. 367-381, cit. cap. 2.
- VALENTINI T., VELARDI A., a cura di, (2015), *Natura umana, persona, libertà Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- VARZI A.C., (2001), *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci.
- VARZI A.C, (2005), *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, (testo citato da on-line edition, Bari, SWIF).
- VARZI A.C, (2007), *La natura e l'identità degli oggetti materiali*, in COLIVA A., a cura di, (2007), pp. 17-56.
- VARZI A.C, (2010), *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Roma-Bari, Laterza.
- VELARDI A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Milano, Mimesis.
- VELARDI A., (2015), "Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo", in VALENTINI T., VELARDI A., 2015, a cura di, pp.185-233.

VELARDI A., (2016), “«Oltre lo sguardo da nessun luogo». La possibilità di senso del linguaggio religioso e la riscoperta della filosofia ebraica nell’ultimo Putnam”, in Marconi M., Stinca G., a cura di, (2016), *Utopie della Terra, Messianismo, Sionismo e Israele*, Roma, EDIGEO, 89-124.

VELARDI A., (2017a), “I paradossi dell’ontologia. L’attualità delle aporie dell’essere del pensiero greco nella filosofia contemporanea continentale e analitica”, «Illuminazioni», n. 40, aprile-giugno 2017, 314-363.

VELARDI A., (2017b), “Immagini del mondo e senso comune. La difesa filosofica dei fenomeni e del senso comune”, «Illuminazioni», n. 40, aprile-giugno 2017, 364-441.

VELARDI A., (2017c), “Il ‘mondo della vita’ in Husserl. Il rapporto tra fenomenico e originario nel radicamento intuitivo e prelogico della ontologia e della conoscenza”, *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia, <https://mondodomani.org/dialegesthai/avel02.htm>

VELARDI A., (2017d), Recensione critica a Perconti P., *Filosofia della mente*. Bologna, Il Mulino, in *Medicina e Morale*, 2017/5: 665-672.

WIGGINS D., (1979), ‘Mereological Essentialism: Asymmetrical Essential Dependence and the Nature of Continuants’, *Grazer Philosophische Studien* 7, 297-315

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

WIGGINS D., (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge UK, Cambridge University Press

WIGGINS D., (2016), *Continuants. Their Activity, Their Being, and Their Identity*, Oxford, Oxford University Press.

WILSON N.L., *Space, time and individuals*, *Journal of Philosophy*, 1955, 52 (22), 589-598.