

Sezione filosofica

TRACCIA DI LETTURA

IDENTITÀ, questa parola evoca immediatamente aspetti logici ($A=A$, oppure: $A=B$), ontologici (una cosa è identica a se stessa, è identica ad un'altra), conoscitivi (*identificare* qualcosa, distinguerla da ogni altra cosa e riconoscerla come la stessa nel prosieguo del tempo). Saranno questi gli aspetti indagati nella prima delle tre parti in cui è articolata la sezione filosofica di questo dossier. Seguiranno una seconda parte sull'identità personale ed una terza sulle appartenenze identitarie.

È dell'**IDENTITÀ PERSONALE** che ci parla Amin Maalouf. Fin dai tempi antichi la filosofia ne ha fatto un tema di riflessione. *Conosci te stesso* recitava la scritta sul tempio di Apollo. Socrate se ne fece carico, richiamando i suoi concittadini a prendersi convenientemente cura di se stessi, della "loro anima". La parola *anima* assunse così un sapore particolare. Ma è un'altra parola quella con cui noi qualificiamo l'identità che qui interessa: *persona*. Questo termine, che indica la maschera teatrale, si presta a designare il ruolo che uno gioca, e fu già assunto da esponenti stoici per indicare le componenti che concorrono a definire l'individuo nella sua particolarità: non solo il fatto di essere uomo, ma di appartenere ad una certa cultura, di avere un proprio temperamento, di svolgere una determinata professione. È però con il cristianesimo che *persona* giunge ad indicare l'uomo nella sua irripetibile singolarità. In quest'ambito Boezio forgia la definizione classica di *persona*, volgendo i termini aristotelici a dire l'individuo umano come unico; Agostino analizza con acutezza la struttura temporale della coscienza, che è memoria della proprio passato, tensione presente ed attesa del futuro.

In epoca moderna ('600 - '700) spetta a John Locke (autore del testo centrale di questa seconda parte) il merito di aver rilanciato la questione dell'identità personale. La nuova impostazione cartesiana induce a

concepire la persona nei termini di una *res cogitans*, sostanza incorporea assolutamente separata dalla materia (*res extensa*). Con prudente circospezione empirista, Locke propone una concezione dell'identità personale in termini puramente mentali, astenendosi però dall'affermare la coscienza come sostanza ed prescindendo pure dall'interpretare la coscienza come espressione di un ente psicosomatico, sostanza in senso aristotelico, insieme di forma (anima) e materia (corpo). I brevi testi che seguono riportano qualche eco del dibattito che il suo tentativo suscitò, vuoi obiettando incompletezze e difficoltà di una simile tesi (Leibniz, Berkeley), vuoi portandola all'estremo (Hume).

L'ultimo testo di questa parte ci sposta in pieno Novecento: non ci collochiamo più nell'ottica di una pura teoria della conoscenza dell'identità personale, ma superiamo la dicotomia tra "pensiero" ed "interesse" enunciata dall'ultima frase del brano di Hume. Nella prospettiva più esistenziale e pratica di Hannah Arendt, la persona si profila e si dichiara nell'azione: investendo la propria libera responsabilità, assumendo il rischio dell'iniziativa di dire ed agire, l'io rivela se stesso, si distingue dagli altri e si afferma come unico.

La terza parte, **APPARTENZE IDENTITARIE**, è quella più immediatamente pertinente con le problematiche sollevate dal brano di Maalouf. L'unico testo riportatovi illustra, in sintonia con quanto sostenuto dalla Arendt, come la persona ricerchi la propria autenticità nel confronto con gli altri e nella fedeltà a se stesso. Charles Taylor indica le radici di questa concezione moderna dell'io e mostra che, pur fortemente individualizzata, essa comporta l'adesione ad appartenenze significative, culturali e linguistiche, religiose o ideologiche, ecc. Queste appartenenze sono sentite, da chi le professa, come importanti o addirittura irrinunciabili per essere se stessi. Esse cercano pertanto un riconoscimento, non solo a livello ristretto, nel dialogo con i prossimi, ma anche ad un livello allargato, sociale. Nell'attuale mondo pluralista e multiculturale, il riconoscimento pubblico di queste appartenenze, soprattutto se minoritarie, è avvertito come un'esigenza, che deve in ogni caso comporre con quella della comune appartenenza civile.

1. IDENTITÀ

Roger Scruton

La filosofia moderna

Londra, 1994

Trad. it. 1998, La nuova Italia

Ma cos'è esattamente l'identità? Anche questa è una domanda problematica, che ispirò a Leibniz $\{ \dots \}$ le sue riflessioni più interessanti. Da un punto di vista grammaticale, l'identità è una relazione; d'altra parte, essa ha un solo termine. Ogni cosa è identica a se stessa e *soltanto* a se stessa. Perché allora chiamarla una *relazione*?

La risposta è che essa può essere trattata come tale dal punto di vista della logica, e che non può essere trattata in modo efficace in nessun altro modo. Ma *che* relazione è l'identità? I filosofi concordano sulle quattro caratteristiche seguenti:

(i) L'identità è simmetrica: se $a = b$, allora $b = a$. Generalizzando:

(x) (y) ($x = y \supset y = x$).

(ii) L'identità è riflessiva: ogni cosa è identica a se stessa:

(x) ($x = x$).

(iii) L'identità è transitiva: se $a = b$ e $b = c$, allora $a = c$. Generalizzando:

(x) (y) (z) ($x = y \ \& \ y = z \supset x = z$).

Le condizioni (i), (ii) e (iii) sono soddisfatte da qualsiasi «relazione di equivalenza», come «avere la stessa altezza», «avere la stessa età», «essere congruenti».

(iv) Inoltre l'identità soddisfa la legge di Leibniz, la quale dice che, se a coincide con b , allora tutto ciò che è vero di a è vero anche di b (e, per la sola condizione (i) vista sopra, tutto ciò che è vero di b è vero anche di a):

(x) (y) (F) ($x = y \supset F(x) \equiv F(y)$).

(Il simbolo $\equiv$, che si legge «se e soltanto se», viene definito in modo vero-funzionale, ed equivale a $p \supset q \ \& \ q \supset p$. La proposizione $p \equiv q$ è vera se p e q sono entrambi veri o entrambi falsi, altrimenti è falsa.)

La legge di Leibniz è vera? Supponiamo che John stia pensando teneramente a Mary, e che Mary sia la persona che, senza che John lo sappia, ne ha mangiato l'adorato gatto. John sta pensando teneramente alla persona che ha mangiato il suo gatto? Se la risposta è negativa, allora intendiamo che c'è qualcosa che è vero di Mary – cioè che John sta pensando a lei teneramente – ma che non è vero della persona che ha mangiato il gatto di John, anche se questa persona e Mary sono la stessa persona? La maggior parte dei filosofi risponderebbe di no a questa domanda, salvando così la legge di Leibniz, ma al prezzo di richiedere una teoria dei contesti come «John sta pensando a...» (con-testi «intensionali»).

(v) C'è un altro principio, ancora più controverso, cui Leibniz ricorre nella sua spiegazione dell'identità. Si tratta della cosiddetta identità degli indiscernibili, che è l'inverso della legge di Leibniz e che dice che se a e b hanno tutte le loro proprietà in comune, allora coincidono:

(x) (y) (F) ($F(x) \equiv F(y) \supset x = y$).

L'attrattiva esercitata da questo principio è chiara. Esso mette infatti in grado di formulare condizioni necessarie e sufficienti per l'identità. Le condizioni (i), (ii) e (iii) seguono infatti per pura logica dalla legge di Leibniz e dall'identità degli indiscernibili. Ma l'identità degli indiscernibili è *vera*?

Immaginiamo due sfere d'acciaio, che hanno tutte le loro proprietà in comune. Non potrebbero ancora essere due? Ebbene sì, se sono spazialmente o temporalmente separate. Ma allora esse non avrebbero *tutte* le loro proprietà in comune, poiché differirebbero nelle loro caratteristiche spaziotemporali. Immaginiamo dunque un mondo che non contenesse niente all'interno di due sfere d'acciaio, che ruotano lentamente l'una intorno all'altra a distanza e velocità costanti. Quali sono le proprietà spaziali della sfera a in un istante qualsiasi? La risposta è approssimativamente questa: la sfera a è a tre piedi dalla sfera b e si muove lungo una traiettoria a forma di otto relativamente a b alla velocità di due miglia all'ora. Ma esattamente *lo stesso* si può dire di b , con la sola differenza che in questo caso le proprietà spaziotemporali di b sono definite relativamente ad a . Poiché tuttavia non c'è alcuna differenza tra a e b , ora esse hanno *tutte* le loro proprietà in comune. Eppure sono due.

Questo esempio $\{ \dots \}$ è utile per porre due domande fondamentali: (i) fino a che punto possiamo eliminare gli oggetti individuali dalla nostra ontologia, sostituendoli per esempio con collezioni di «esempi di proprietà»? (ii) Fino a che punto il nostro concetto di identità è intimamente connesso con lo spazio e il tempo? Queste sono le profonde domande metafisiche che la filosofia moderna ha ereditato da Leibniz. Anche se Leibniz accettava l'identità degli indiscernibili,

egli non voleva eliminare le sostanze individuali dalla sua ontologia, o «ridurle» alle loro proprietà. Egli voleva piuttosto stabilire un'ontologia razionale degli individui, in accordo con il «principio di ragione sufficiente», secondo il quale c'è una ragione sufficiente per l'esistenza di ogni cosa, per quanto contingente. Soltanto sulla base dell'assunzione dell'identità degli indiscernibili, riteneva Leibniz, una simile ontologia poteva essere costruita, poiché la ragione per ciascuna cosa poteva essere trovata soltanto nella lista delle sue proprietà. Se potessero esserci oggetti indiscernibili, allora un'unica ragione spiegherebbe l'esistenza di uno, di due, di tre di questi oggetti e così via, e perciò di nessuno.

È la seconda domanda, tuttavia, che ha suscitato la gran parte dell'attenzione da parte dei filosofi recenti. (...) Secondo Geach, l'identità è relativa a un «concetto sortale»: un concetto che risponde alla domanda «stesso cosa?». Se Jack è Henry, questo vale presumibilmente perché Jack e Henry sono lo stesso uomo.

Ogni volta che *a* è lo stesso di *b*, ci deve essere un concetto sortale, sotto il quale ricadono sia *a* sia *b*, e che definisce le loro condizioni di identità. La domanda «stesso cosa?» è sempre sia pertinente sia metafisicamente fondamentale. Nel caso di Jack e Henry, è vero, abbiamo un'imbarazzante abbondanza di sortali appropriati: uomo, essere umano, animale, persona. Ed è un problema reale quale di essi sia fondamentale. Ma questo ci riporta esattamente alla teoria aristotelica dell'essere, che ricerca i costituenti *ultimi* della realtà, quelle cose e quei generi di cose che dobbiamo identificare se vogliamo identificare qualcosa.

Le sostanze individuali della nostra ontologia si trovano tutte nello spazio e nel tempo. Così deve essere, dicono Strawson, Wiggins e altri, se vogliamo identificarle, individuarle e reidentificarle ancora come le stesse. Ma non ogni sortale sotto il quale le entità vengono così identificate è un autentico sortale di sostanza. C'è infatti una distinzione tra quelli che dividono il mondo arbitrariamente, o secondo i nostri interessi passeggeri, e quelli che dividono il mondo secondo il suo ordine intrinseco. Se riparo la mia automobile, è una questione arbitraria se decido di chiamare la mia automobile *nello stesso modo* di quella che possedevo la settimana scorsa; o almeno la decisione sarà dettata da una convenienza legale e fiscale, e potrebbe essere presa diversamente da persone diverse. Il termine sortale «automobile» serve a contare cose, e fornisce risposte alla domanda «stesso cosa?»; tuttavia esso classifica cose relativamente a un interesse umano e tocca soltanto superficialmente la natura delle cose stesse. Il termine sortale «cavallo» è alquanto diverso. Non sta a me decidere se questo cavallo

nella stalla di fronte è George, o se si tratta dello stesso cavallo che stava qui ieri. La storia di un cavallo è determinata dalle leggi della natura equina e non fa riferimento ad interessi umani. Identificando George come ricadente sotto il sortale «cavallo», non soltanto ci serviamo di un reale criterio di identità, ma diciamo anche cos'è fondamentalmente George.

Plutarco

Teseo

[23,1] Fino ai tempi di Demetrio Falereo³³ gli Ateniesi conservavano la nave su cui Teseo partì insieme coi giovani ostaggi e poi ritornò salvo, una trireme. Toglievano le parti vecchie del legname e le sostituivano con altre robuste, saldamente connettendole fra loro, in modo che essa serviva di esempio anche ai filosofi quando discutevano il problema della crescita, sostenendo alcuni che era la stessa nave, altri che non era più la stessa.

³³ Resse il governo di Atene prima di Cassandro di Macedonia dal 317 al 307 a.C.

Hobbes aggiunge un ingrediente al fortunato aneddoto plutarco: se le vecchie parti della nave, man mano scartate, vengono riassemblate in una nuova imbarcazione mentre quella originale viene integralmente riparata, siamo infine di fronte a due navi. Se valesse l'identità per implicazione formale si assisterebbe così ad un tipico paradosso di *splitting*: *entrambe* infatti sarebbero identiche al loro prototipo (sarebbero «un unico e medesimo corpo», *De Corpore*, II, XI, 7), il che è assurdo.

Aristotele, *Metafisica V, 9*

[Significati di identico, diverso, ecc.]

(1) Identico, in primo luogo, significa ciò che è identico per accidente: per esempio il «bianco» e il «musicista» sono lo stesso in quanto sono accidenti di una medesima cosa; e «uomo» e «musicista» sono lo stesso in quanto il secondo è accidente del primo, e così «musicista» e «uomo», perché il primo è accidente del secondo.¹ (...) (E) poiché questi termini sono identici per accidente, non si dicono in universale: infatti, non è vero dire che ogni uomo è lo stesso che il musicista, perché gli attributi universali appartengono alle cose per sé, mentre gli attributi accidentali non appartengono alle cose per sé, ma solamente degli individui si predicano senza restrizione. Infatti «Socrate» e «Socrate musicista» sono manifestamente la stessa cosa; ma «Socrate» non è predicabile di molti individui, e perciò non si dice «ogni Socrate» così come si dice «ogni uomo».

(2) In un senso, dunque, le cose si dicono identiche in questo modo; in un altro senso, invece, si dicono identiche per sé e in tutti quei modi in cui si dice l'uno per sé. Infatti, si dicono per sé identiche (a) quelle cose la cui materia è unica per la specie 2 (b) oppure quelle cose la cui materia è unica per il numero, (c) e così pure quelle la cui sostanza è unica.⁶ Pertanto, è chiaro che l'identità è una unità d'essere o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata, però, come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose.

Diverse si dicono quelle cose (a) la cui specie o (b) la cui materia o (c) la cui nozione della sostanza non sono uniche. E, in generale, la diversità si dice in tutti i sensi opposti a quelli dell'identità.

1 In questo paragrafo Aristotele prende in esame le varie accezioni che il termine *identico*, o *stesso*, può assumere. E di conseguenza il termine di significato opposto: *diverso*.

Nel primo capoverso si considera *l'identico per accidente*. Per fare un esempio più vicino e forse più chiaro: dire "attuale presidente degli USA" e

dire "Nobel per la pace 2009" è dire lo stesso, come pure sono lo stesso "Barack Obama" e "attuale presidente degli USA". È evidente che i predicati accidentali si attribuiscono agli individui cui capita (*accidit*) di essere eletto o premiato, e quindi *non si dicono in universale*, come invece vengono detti i predicati essenziali connessi alla sostanza (2c): per esempio "l'uomo è un animale razionale".

2 Seguendo lo schema della trattazione dei significati di *uno*, svolta in un paragrafo precedente, Aristotele analizza in questo secondo capoverso *l'identico per sé*.

- a. In questo senso si possono dire *identici* tutti gli oggetti dello stesso materiale: tutti i bronzi, tutti gli oggetti in oro (anche se non sono identici per forma né, tanto meno, per numero).
- b. In quest'altro senso due lingotti d'oro, identici per materiale (oro) e per forma (lingotto), non sono lo stesso lingotto: ogni lingotto è identico solo a se stesso ed è diverso dagli altri. Indiscernibile per forma e materiale, è almeno discernibile quanto a posizione spazio-temporale.
- c. In quest'ultimo senso le cose sono *identiche* per essenza, come quando si dice che tutte le giraffe sono lo stesso animale.

Citiamo anche quest'alto passo di *Metafisica (X,3)* dove, accanto all'identità numerico-materiale e a quella formale (*nozione della sostanza*, sia essa di specie materiale o di essenza), fa capolino la particolarità formale e numerica dell'identità personale: ognuno è se stesso ed è diverso dagli altri non solo perché "la sua materia è unica per numero", ma per una sua originale fisionomia e personalità.

L'identico ha molteplici significati. (1) In un primo significato diciamo talora identico ciò che è uno per numero; (2) in un secondo senso diciamo identico ciò che è uno tanto per forma quanto per numero: per esempio tu sei identico con te stesso tanto per la forma quanto per la materia; (3) ³⁵ inoltre identiche sono quelle cose la cui nozione della sostanza prima è unica. (...) (2) In un secondo significato, diverso è ciò che non ha e una unica materia e una unica forma: perciò tu sei diverso dal tuo vicino.

2. L'IDENTITÀ PERSONALE

Enrico Berti

In principio era la meraviglia

Laterza, Bari 2007

Il cristianesimo e la nascita della persona

È difficile valutare se e in quale misura la concezione greca dell'uomo sia stata influenzata dal giudaismo e dal cristianesimo. È certo, invece, che ad un determinato momento dell'antichità si è formata una concezione dell'uomo, professata soprattutto da filosofi cristiani, la quale era il risultato di una sintesi tra elementi specificamente greci, soprattutto platonici e stoici, ed elementi specificamente cristiani, derivati dal Nuovo Testamento, successivamente impostasi nella cultura medievale ed in gran parte della cultura moderna. Non si può non menzionare, tuttavia, la concezione giudaica dell'uomo, desumibile soprattutto dal Genesi, per valutarne da un lato l'originalità e dall'altro l'affinità con la concezione stoica. Così suona infatti il primo libro della Bibbia, dopo avere narrato la creazione dell'intero universo:

E Dio disse: «facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza; e abbia potere sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra, e sopra tutti i rettili che strisciano sulla terra». E Dio creò l'uomo a sua immagine. A immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò. E Dio li benedì e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogate e abbiate potere sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su ogni animale che striscia sopra la terra»⁹².

Poco dopo, sempre nel Genesi troviamo le seguenti parole:

Allora il signore Iddio con la polvere del suolo modellò l'uomo, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne essere vivente⁹³.

In questa concezione l'uomo è di origine divina, come del resto ogni altra creatura, ma possiede una speciale affinità con Dio, consistente nell'essere immagine di lui; non si riscontra un particolare dualismo tra anima e corpo, perché l'anima (o spirito) consiste essenzialmente nell'essere principio della vita; è presente invece l'idea che l'uomo è il signore del creato, a lui interamente sottomesso. Tutti questi elementi rendono la concezione giudaica dell'uomo abbastanza simile a quella degli Stoici, tranne che per il concetto di Dio, assai differente nelle due posizioni: un Dio sostanzialmente identico alla natura negli Stoici; un Dio trascendente, creatore e personale nel Genesi. Quest'ultimo si rivela all'uomo, cioè gli parla, gli dà degli ordini, gli fa delle promesse.

A questa concezione il cristianesimo aggiunge la rivelazione che Dio si è fatto uomo per amore degli uomini, sottomettendosi lui stesso alla morte per salvarli grazie alla risurrezione. Il mistero della redenzione ha indotto Hegel ad affermare che nella religione cristiana si fece strada la dottrina dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio: Cristo infatti li ha chiamati alla libertà cristiana, indipendentemente dalla nascita, dalla condizione sociale, dall'educazione, ecc.⁹⁴ Per i cristiani, inoltre, osserva Hegel, l'uomo come uomo è destinato alla beatitudine eterna, è oggetto della grazia divina, della misericordia e dell'interessamento di Dio, vale a dire che l'uomo ha valore infinito. Questo valore è confermato dal dogma dell'unità, in Cristo, delle nature divina ed umana, per cui uomo e Dio sono una cosa sola⁹⁵.

Al di là di questo mistero, che può essere oggetto solo di fede e non di argomentazione filosofica, nei Vangeli c'è una concezione nuova del valore del singolo individuo umano, espressa ad esempio da affermazioni quali «i vostri nomi sono scritti nei cieli», «perfino i capelli del vostro capo sono contati»⁹⁶, e dalla parabola della pecorella smarrita⁹⁷ o da quella della dracma perduta, che la padrona cerca mettendo sottosopra l'intera casa⁹⁸. Qui sembra che sia valorizzata non solo la natura umana, ossia ciò che è comune a tutti gli uomini, ma anche l'individualità dell'uomo, per cui ciascuno è un individuo unico e irripetibile. Ciò anticipa la distinzione che sarà fatta da Kant tra «cose» e «personae», per cui le cose hanno un prezzo, cioè sono scambiabili con altro, mentre le persone non hanno prezzo, non possono essere scambiate con niente, ma hanno «dignità», ossia hanno «ciò che costituisce la condizione a cui soltanto qualcosa può essere un fine in sé»⁹⁹.

Nei Vangeli non compare ancora il termine «personae», ma c'è il concetto ad esso corrispondente. E c'è la sottolineatura dell'indipendenza di tale concetto dalla condizione sociale, politica, economica, nonché della sua applicazione anche agli ultimi, ai più piccoli dal punto di vista politico, sociale ed economico. Nella descrizione del giudizio finale, infatti, il Re, cioè il Cristo, dice ai beati: «ebbi fame e mi desteste da mangiare; ebbi sete e mi disdesteste; fui forestiero e mi accoglieste; fui ignudo e mi vestiste; fui malato e mi visitaste; fui in prigione e veniste da me». Alla domanda dei beati: «quando mai ti vedemmo affamato, ecc.?» il Re risponde: «in verità vi dico: quando avete fatto qualche cosa ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me». E ai dannati egli rimprovera di non avere fatto nulla, ugualmente, per «i più piccoli tra i miei fratelli»¹⁰⁰.

Questa nuova concezione trova conferma in san Paolo, il quale nella *Lettera ai Galati* esclama: «Non c'è più giudeo né gentile, non c'è più né schiavo né libero, non c'è più maschio né femmina, voi siete uno solo in Cristo Gesù. Se poi voi siete di Cristo, siete dunque stirpe d'Abramo, eredi secondo la promessa»¹⁰¹. E nella *Lettera ai Romani*: «Non avete ricevuto uno spirito di servitù per cadere nel timore, ma avete ricevuto lo spirito di adozione per il quale esclamiamo: 'Abba-Padre'. Quel medesimo Spirito attesta insieme al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo»¹⁰².

Nel cristianesimo, dunque, l'uomo è figlio di Dio, ma non per natura, bensì per adozione, cioè per grazia: in esso non si dà alcuna divinizzazione dell'uomo, il quale resta un essere creato, cioè finito, limitato, dotato tuttavia di un valore immenso in seguito all'amore che Dio prova per lui e che gli fa avere in dono la vita eterna. L'uguaglianza tra gli uomini si fonda sulla comune adozione a figli di Dio, la quale tuttavia non assume alcun significato sociale o politico, tale da promuovere, ad esempio, l'abolizione della schiavitù. Lo stesso san Paolo, infatti, nella *Lettera a Filemone* chiede a costui, facoltoso cittadino di Colossi da lui stesso convertito al cristianesimo, di riaccogliere presso di sé lo schiavo Onesimo, fuggito dalla sua casa e a sua volta convertito, non più come schiavo ma come fratello, riconoscendo con ciò il diritto del padrone a disporre del destino del suo schiavo.

È singolare il modo in cui, nell'ambito del cristianesimo antico, il termine «persona», che nella cultura precedente, sia greca che latina, era usato con tutt'altro significato, venne a poco a poco impiegato per indicare la persona umana. In latino *persona*, derivato probabilmente dall'etrusco *phersu*, significava originariamente «maschera» e indicava i personaggi delle rappresentazioni drammatiche, tragedie e commedie, che normalmente recitavano indossando appunto una maschera. Lo stesso significato aveva il termine greco ad esso corrispondente, cioè *prosôpon*, derivato da *ôps*, «faccia», «volto». L'espressione latina *personam gerere*, ricorrente in Cicerone, significava «recitare una parte», fare la parte di qualcuno, cioè del personaggio teatrale, e quindi rappresentare qualcuno. Ad esempio *personam civitatis gerere* significava rappresentare la città; invece, parlare o agire a *sua ipsa persona* significava rappresentare se stesso, cioè parlare o agire a nome proprio, oggi diremmo «a titolo personale».

Prima di indicare la persona umana, intesa come individuo di specie umana, il termine *persona* dovette compiere un percorso di tipo teologico, cioè essere usato anzitutto per formulare, nell'ambito del cristianesimo, il dogma della Trinità divina¹⁰³. Con questo significato di «persona divina» lo troviamo infatti in Tertulliano, scrittore cristiano vissuto in Occidente tra il II e il III secolo d.C., il quale dichiara che Dio è costituito da *tres personae* e una *substantia*. In questa espressione *substantia* traduce il greco *ousia* preso nel senso di «essenza» o «natura», mentre *persona* indica l'individuo dotato di tale natura. Secondo Tertulliano, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno tutti e tre la stessa natura divina, cioè sono tutti e tre Dio, ma sono tre diverse «persone», cioè tre individui sussistenti, capaci di agire ciascuno in maniera propria e distinta dagli altri. Si tratta della dottrina che un secolo più tardi la Chiesa proclamerà ufficialmente come dogma nel Concilio di Costantinopoli (381 d.C.).

(...)

In tal modo il termine *persona* cessa di indicare una maschera, cioè un personaggio, e viene a indicare un individuo, un soggetto, sia pure di natura divina. Nulla vieta tuttavia, a questo punto, di usarlo anche per indicare un soggetto di natura umana.

Ciò avviene in sant'Agostino (354-430), il quale definisce la *persona* come *aliquid singulare et individuum*¹⁰⁴, «alcunché di

singolare e individuale», e la esemplifica con *singulus quisque homo*, «ciascun singolo uomo»¹⁰⁵. In generale, tuttavia, Agostino si dimostra reticente ad usare il termine *persona* per indicare l'articolazione interna della Trinità divina, perciò dichiara *dictum est «tres personae» non ut illud diceretur, sed ne taceretur*, «si è detto 'tre persone' non per dire quello (cioè il mistero trinitario), ma per non tacere»¹⁰⁶. In ogni caso, proprio sant'Agostino valorizza fortemente la persona umana, presentando le tre facoltà (memoria, intelletto e volontà) di cui risulta costituita come l'immagine della Trinità divina. Infine, sant'Agostino valorizza l'interiorità dell'uomo, indicandola come il luogo in cui abita la verità, cioè la stessa luce divina.

Sempre in ambito teologico nasce la definizione «classica» della persona, data da Severino Boezio, il traduttore latino delle opere logiche di Aristotele che più influirà sulla scolastica, allimentando gran parte del lessico filosofico medievale e moderno: (...) persona come *rationalis naturae individua substantia*, «sostanza individuale di natura razionale»¹⁰⁷

La definizione di persona proposta da Boezio è costruita tutta con categorie aristoteliche: il concetto di «sostanza individuale» corrisponde a quella che Aristotele chiamava «sostanza prima», cioè l'individuo sussistente in sé e non in altro (diversa dalle «sostanze seconde», ossia il genere e la specie, che sono universali e astratti); il concetto di «natura razionale» è derivato dalla formulazione aristotelica in base alla quale l'uomo è *zôion logon ekbôn*, e cioè «animale dotato di ragione». Il termine latino *ratio* traduce il greco *logos*, ma perdendo gran parte della sua ricchezza, perché *logos*, come abbiamo visto, non significa solo «ragione», ma anche «parola», «discorso» e «pensiero». La definizione boeziana si addice tanto alle persone divine quanto alle persone umane. Anche le persone divine, infatti, hanno natura razionale, in quanto hanno parola, cioè sono capaci di comunicare. L'unica differenza tra le persone divine sta nel modo in cui esse comunicano, perché il Figlio è la «Parola» (*Logos*) del Padre, e lo Spirito Santo «procede» dal Padre e dal Figlio come amore reciproco tra i primi due.

Anche le persone umane, nella concezione cristiana, si caratterizzano per la parola, cioè per la capacità di comunicare, ma questa sussiste come disposizione naturale che può realizzarsi o non realizzarsi. Per esprimerci con linguaggio aristotelico, famigliare a Boezio, potremmo dire che, mentre la natura divina è già da sempre tutta in atto, quindi le persone divine che la possiedono comunicano già da sempre, la natura umana è propria di esseri che passano dalla potenza all'atto: essa è quindi un insieme di potenzialità, o di predisposizioni, che possono attuarsi o non attuarsi. Anche quando non si attuano, tuttavia, queste capacità continuano a contrassegnare la persona, distinguendola da tutto ciò che persona non è.

⁹² Genesi I, 26-30, in *La Bibbia concordata*, cit.

⁹³ Ivi, II, 7.

⁹⁴ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, cit., p. 61.

⁹⁵ Ivi, p. 122.

⁹⁶ Matteo X, 29-30; Luca XII, 6-7, in *La Bibbia concordata*, cit.

⁹⁷ Matteo XVIII, 11-14, in *La Bibbia concordata*, cit.

⁹⁸ Luca XV, 1-10, in *La Bibbia concordata*, cit.

⁹⁹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 133.

¹⁰⁰ Matteo XXV, 31-46, in *La Bibbia concordata*, cit.

¹⁰¹ Paolo di Tarso, *Lettera ai Galati* III, 26-29, in *La Bibbia concordata*, cit.

¹⁰² Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani* VIII, 14-17, in *La Bibbia concordata*, cit.

¹⁰³ Per questa parte mi servo del lavoro di A. Milano, *La trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in A. Pavan e A. Milano (a cura), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, pp. 1-287.

¹⁰⁴ Agostino, *De Trinitate* VII, 6, 11.

¹⁰⁵ Ivi, XV, 7, 11.

¹⁰⁶ Ivi, V, 9, 10.

¹⁰⁷ Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium* III, 1-6.

CAPITOLO XXVII

DELL'IDENTITÀ E DELLA DIVERSITÀ

I. Lo stesso essere delle cose è un'altra occasione che lo spirito prende sovente per fare un confronto, cioè quando consideriamo *qualsiasi cosa in quanto esiste ad un determinato tempo e luogo*, e la confrontiamo con *la stessa cosa che esiste ad un altro tempo*, e con ciò formiamo le idee di *identità e diversità*.

Quando vediamo qualcosa che sta in un posto in un certo istante del tempo, siamo sicuri (di qualunque cosa si tratti) che è quella cosa stessa, e non un'altra che in quell'istante esista in altro luogo, per simile e indistinguibile che questa possa essere sotto ogni altro rispetto; e in ciò consiste l'*identità*, quando le idee cui si attribuisce non sono affatto diverse da ciò che erano in quel momento in cui consideravamo la loro esistenza precedente, e con le quali confrontiamo quella presente. Infatti, poiché non troviamo mai, né concepiamo che sia possibile, che due cose della stessa specie esistano nello stesso luogo allo stesso tempo, concludiamo correttamente che, qualunque cosa esista ovunque a un dato tempo, esclude tutto ciò che è della stessa specie ed è quindi se stessa e solo se stessa. Perciò quando domandiamo se qualcosa sia la *stessa* o no, la domanda si riferisce sempre a qualcosa che esisteva in un dato tempo e luogo e di cui era certo che, in quell'istante, era identica con se stessa e con nessun'altra. Da ciò segue che una cosa non può avere due inizi di esistenza né due cose un solo inizio, giacché è impossibile che due cose della stessa specie siano o esistano nello stesso istante nello stesso luogo, o che la stessa cosa esista in luoghi diversi. Quindi ciò che ha avuto un solo inizio è la stessa cosa e ciò che ha avuto un inizio diverso da quello, nel tempo e nello spazio, non è la stessa ma una cosa diversa. La difficoltà che è sorta intorno a questa relazione deriva dalla scarsa cura e attenzione adoperate per avere nozioni precise delle cose alle quali si attribuisce.

L'identità delle sostanze.

2. Abbiamo le idee solo di tre specie di sostanze: 1) Dio; 2) *Intelligenze finite*; 3) *Corpi*.²

In primo luogo, Dio è senza principio, eterno, inalterabile e ovunque, quindi non ci può essere dubbio circa la sua identità. In secondo luogo, poiché gli *spiriti finiti* hanno avuto ciascuno il suo determinato tempo e luogo in cui è incominciato ad esistere, la relazione con quel tempo e luogo determinerà sempre, per ciascuno di essi finché esiste, la sua identità.

In terzo luogo, lo stesso varrà per ogni *particella di materia*, che è la stessa quando nessuna addizione o sottrazione di materia le viene fatta. Infatti, sebbene queste tre specie di sostanze, come le chiamiamo, non si escludano a vicenda dal medesimo luogo, tuttavia non possiamo non concepire che debbano necessariamente escludere dallo stesso luogo qualsiasi sostanza della stessa specie: altrimenti le nozioni e i nomi di identità e diversità sarebbero vani, e non ci potrebbe essere distinzione fra sostanze e neppure fra cose qualsiasi. Per esempio, se due corpi potessero essere nello stesso luogo allo stesso tempo, quelle due particelle di materia devono essere una sola e medesima, siano grandi o piccole; (...)

Nello stato delle creature viventi, la loro identità non dipende dalla massa delle stesse particelle, ma da qualcosa d'altro. Infatti, in esse la variazione di grandi quantità di materia non altera l'identità: una quercia che cresce da una pianticella fino a diventare un grande albero, e che venga poi potata, è sempre la stessa quercia. E un puledro che diventa un cavallo anche se talvolta è grasso, talvolta è magro, è tuttavia sempre lo stesso cavallo, sebbene in entrambi questi casi possa esserci un cambiamento manifesto delle parti, sicché nessuno dei due è in verità la stessa massa di materia, sebbene la prima sia realmente la stessa quercia e l'altra lo stesso cavallo. La ragione di ciò è che, in entrambi questi casi — per la *massa di materia* e per il *corpo vivente* — l'identità non è applicata alla stessa cosa.

1. Per idee Locke intende, cartesianamente, qualsiasi oggetto dell'intelletto umano (sensazioni, percezioni, riflessioni).
2. Pure cartesiana è questa tripartizione, che non considera sostanze gli organismi viventi, siano essi vegetali, animali o animali razionali (uomini).

5. Dobbiamo dunque considerare in che cosa una quercia differisca da una massa di materia, e a me sembra che sia in questo, che l'una è solamente una coesione di particelle di materia messe assieme comunque, l'altra è quella loro disposizione che costituisce le parti di una quercia, nonché un'organizzazione di quelle parti adatta a ricevere e distribuire il nutrimento, in modo da continuare a formare il legno, la corteccia, le foglie ecc. di una quercia, in cui consiste la vita vegetale. Si tratta dunque di una sola pianta, che ha le sue parti organizzate in un solo corpo coerente, che partecipa ad una sola vita comune, e continua ad essere la stessa pianta finché partecipa della stessa vita, sebbene questa vita sia comunicata a nuove particelle di materia che sono unite in modo vitale alla pianta vivente, in una organizzazione continua conforme a quella specie di piante. (..)

6. Il caso non è tanto diverso per i *bruti*, e ciascuno può vedere da quanto si è detto, che cosa costituisce un animale e lo fa continuare ad essere lo stesso. Abbiamo qualcosa di analogo nelle macchine, e forse servirà a illustrare questo punto. Per esempio, che cos'è un orologio? È chiaro che non è altro che un'organizzazione o costruzione di parti adatta ad un certo fine che, quando si aggiunge una forza sufficiente, è capace di raggiungere. Se supponessimo che questa macchina fosse un solo corpo continuo, le cui parti organizzate sono riparate, aumentate o diminuite da una costante addizione o separazione di parti impercettibili, e che avesse una sola vita in comune, avremmo qualcosa di molto simile al corpo di un animale; con questa differenza, che nell'animale l'identità dell'organizzazione e il movimento in cui consiste la vita cominciano assieme, giacché il movimento viene dall'interno, mentre nelle macchine la forza viene visibilmente dall'esterno e spesso manca quando l'organo è in ordine e perfettamente idoneo a riceverla.

1. Overo: per spiegare l'identità tra un embrione e l'adulto che ne deriva basta la continuità di vita dell'organismo (corpo organizzato), senza bisogno di supporre un'anima incorporea, che allora, nell'ipotesi di una trasmigrazione di organismo in organismo, spiegherebbe anche l'identità di Seth con Ismaele.

7. Questo mostra anche in che cosa consiste l'identità dello stesso *uomo*: cioè nella partecipazione alla stessa vita continua di particelle sempre fuggibili di materia, unite allo stesso corpo organizzato in una successione vitale. Chi vorrà situare l'identità dell'uomo in qualunque altra cosa che non sia, come per quella degli animali, in un corpo organizzato in modo idoneo, preso in un istante qualsiasi e da lì continuato in una sola organizzazione di vita con varie particelle succedentisi fuggibilmente e unite ad esso, troverà difficile far sì che un embrione, un uomo adulto, un pazzo e un savio, siano lo stesso uomo in base a qualsiasi ipotesi che non renda possibile che Seth, Ismaele, Socrate, Pilato, Sant'Agostino e Cesare Borgia siano lo stesso uomo.¹ Infatti, se l'identità della *sola anima* fa sì che un uomo sia lo stesso *uomo*, e se non c'è nulla nella natura della materia per cui lo stesso spirito individuale non possa essere unito a diversi corpi, sarà possibile che quegli uomini, che hanno vissuto in tempi diversi e che avevano temperamenti diversi, fossero lo stesso uomo: un modo di parlare che deve derivare da un uso molto strano della parola uomo, applicata ad un'idea dalla quale sono esclusi il corpo e la forma. E questa maniera di parlare si accorderebbe ancora peggio con le nozioni di quei filosofi che ammettono la trasmigrazione e credono che le anime degli uomini, per i loro cattivi comportamenti, possano essere declasate e occupate corpi di bestie, quale dimora a loro adatta, con organi adatti alla soddisfazione delle loro inclinazioni brutali. Tuttavia non credo che nessuno, anche se potesse essere sicuro che l'*anima* di Eliogabalo fosse in uno dei suoi maiali, potrebbe tuttavia dire che quel maiale è un *uomo* oppure *Eliogabalo*.

8. Non è dunque l'unità di sostanza che comprende ogni sorta di identità o che la determinerà in ogni caso; ma per concepirla e giudicarla rettamente dobbiamo considerare ciò per cui sta l'idea cui la parola viene applicata: infatti, una cosa è la stessa *sostanza*, un'altra lo stesso *uomo*, e una terza la stessa *persona*, se *persona*, *uomo*, e *sostanza* sono tre nomi che stanno per tre idee diverse. Infatti quale è l'idea che appartiene a quel nome, tale deve essere l'identità; e se si fosse prestato a questo un poco più di attenzione, forse si sarebbe evitata gran parte di quella confusione che spesso si produce intorno a questa fac-

L'idea dell'identità adattata all'idea cui si applica.

ceda, con alcune difficoltà apparenti non lievi, specialmente riguardo all'identità *personale*, che perciò esamineremo più appresso.

Lo stesso uomo.

9. Un animale è un corpo vivente organizzato; di conseguenza, come abbiamo osservato, lo stesso animale è la stessa *vita* continua che si comunica a diverse particelle di materia, man mano che vengono unite a quel corpo vivente organizzato. E qualunque cosa si dica di altre definizioni, un'osservazione attenta stabilisce al di là di ogni dubbio che l'idea nel nostro spirito, di cui il suono « uomo » sulle nostre labbra è un segno, non è altro che l'idea di un animale di una data forma. Credo infatti di poter dire con fiducia che chiunque veda una creatura fatta come lui, anche se non avesse in tutta la sua vita più raziocinio di un gatto o di un pappagallo, lo chiamerebbe ancora *uomo*; e chiunque sentisse un gatto o un pappagallo discorrere, ragionare o filosofare, lo chiamerebbe tuttavia e lo considererebbe null'altro che un gatto o un pappagallo; e direbbe che l'uno è un uomo ottuso e irrazionale, e l'altro un intelligentissimo pappagallo razionale. (...) Infatti suppongo che non sia soltanto l'idea di un essere pensante o razionale che costituisca l'*idea di un uomo* nel senso in cui l'intende la maggior parte della gente: ma di un corpo, foggato così e così, unito ad esso; e se questa è l'idea di un uomo, lo stesso corpo successivo che non cambi tutto in una volta deve, insieme allo stesso spirito incorporato, contribuire a costituire lo stesso uomo.

L'identità personale.
11. Posto ciò, per trovare in che cosa consista l'identità personale, dobbiamo considerare per che cosa sta la parola *persona*; e sta, credo, per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso, giacché è impossibile che qualcuno percepisca senza *percepire* che percepisce. Quando vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo, mediamo o vogliamo qualcosa, sappiamo di farlo. Così avviene sempre per ciò che riguarda le nostre sensazioni e percezioni presenti, e così ciascuno è per se stesso ciò che chiama *io*: poiché

non si considera in questo caso se lo stesso io continui nella stessa sostanza o in sostanze diverse.¹ Infatti, poiché la coscienza accompagna sempre il pensare ed è ciò che fa sì che ognuno sia quello che egli chiama io, distinguendo con ciò se stesso da tutti gli altri esseri pensanti, in questo solo consiste l'identità personale, cioè nel fatto che un essere razionale è sempre lo stesso. E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro ad una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona; si tratta dello stesso io ora e allora ed è dallo stesso io — lo stesso di quello attuale che ora riflette su di esso — che quell'azione venne compiuta.

12. Ma si chiede, inoltre, se si tratta della stessa identica sostanza. Pochi crederebbero di aver ragione di dubitarne, se queste percezioni, insieme alla coscienza di esse, rimanessero sempre presenti nello spirito, per cui lo stesso essere pensante sarebbe sempre coscientemente presente e, come si penserebbe, evidentemente lo stesso per se stesso. Ma ciò che sembra costituire una difficoltà è che quella coscienza viene sempre interrotta dall'oblio e che non c'è nessun momento nella nostra vita in cui abbiamo l'intera successione di tutte le nostre azioni passate davanti agli occhi in una visuale unica, giacché persino la migliore memoria perde di vista una parte mentre ne contempla un'altra; inoltre, per la maggior parte della nostra vita, non riflettiamo sul nostro io passato perché siamo occupati con i nostri pensieri presenti, e nel sonno profondo non abbiamo affatto pensieri, o almeno non di quelli coscienti come i nostri pensieri da svegli. In tutti questi casi, dico, poiché la nostra coscienza è interrotta e perdiamo di vista il nostro io passato, si sollevano dubbi se siamo o meno la stessa cosa pensante, cioè la stessa *sostanza*. Ma questo dubbio, ragionevole o no, non concerne affatto l'identità *personale*. Infatti la domanda è: che cosa costituisce la stessa persona; non se si tratta della stessa identica sostanza che pensa sempre nella stessa persona, il che, in questo caso, non

La coscienza sostituisce l'identità personale.

1. Vedi nota della pagina successiva.
2. La discontinuità e la frammentarietà della coscienza possono mettere in crisi l'identità della *res cogitans* (cosa pensante), sostanza immateriale, non l'identità personale.

importa proprio niente. Infatti sostanze diverse sono unite da una medesima coscienza (là dove partecipano di essa) in una persona sola, come corpi diversi sono uniti da una medesima vita in un animale solo, la cui identità è conservata in quel cambiamento di sostanze dall'unità di una sola vita continua.¹ Poiché è la stessa coscienza che fa sì che un uomo sia se stesso per se stesso, l'identità personale dipende proprio e solamente da questa, sia essa connessa ad una sostanza individuale sia che possa continuarsi in una successione di varie sostanze. Infatti, nella misura in cui un essere intelligente può ripetere l'idea di un'azione passata con la stessa coscienza che ne aveva in principio e con la stessa coscienza che ha adesso di qualsiasi azione presente, in questa misura si tratta dello stesso io personale. Giacché solo per mezzo della coscienza che ha dei propri pensieri e azioni presenti, l'io è ora un *io per se stesso*, e così sarà lo stesso finché la stessa coscienza può estendersi ad azioni passate o a venire. E la distanza di tempo o il cambiamento di sostanza non ne farebbero due persone più di quanto un uomo diventerebbe due uomini portando oggi vestiti diversi da quelli che portava ieri, con un sonno lungo o breve nel mezzo: è la stessa coscienza che unisce le azioni distanti nella stessa persona, qualunque siano le sostanze che hanno contribuito alla loro produzione.

13. Che le cose stiano così, abbiamo una testimonianza nel nostro stesso corpo, le cui particelle, mentre sono vitalmente unite a questo stesso io cosciente e pensante in modo tale che *sentiamo* quando vengono toccate e siamo coscienti e colpiti quando un bene o un male le colpisce, sono tutte parti di noi stessi, cioè del nostro io cosciente e pensante. Così, gli arti del suo corpo sono per ognuno parte di lui stesso; egli sente con loro e se ne preoccupa. Tagliate una mano, separandola così dalla coscienza che l'uomo aveva del caldo, del freddo e di altre attezioni che essa provava, e allora non è più parte di ciò che è lui stesso, più che non ne sia il pezzo più remoto di materia. Così vediamo che la *sostanza* in cui consisteva in un tem-

po l'io personale può variare in un altro tempo, senza che cambi l'identità personale; infatti non c'è dubbio che si tratti della stessa persona, sebbene gli arti che fino a poco fa ne facevano parte siano stati tagliati.

14. Ma la questione è: se cambia la stessa sostanza che pensa, La personalità nel cambiamento della sostanza, può trattarsi di persone diverse? (...)

15. Ma ora, per quanto riguarda la prima parte della domanda, cioè se cambiando la stessa sostanza pensante (supponendo che soltanto le sostanze incorporee pensino), possa trattarsi della stessa persona: rispondo che la questione può essere risolta solamente da coloro che sanno quali sono le specie di sostanze che pensano, e se la coscienza delle azioni passate possa trasferirsi da una sostanza all'altra. Riconosco che se la stessa coscienza fosse la stessa azione individuale, ciò non sarebbe possibile: ma poiché si tratta della rappresentazione presente di un'azione passata, rimane da vedere perché non sia possibile che possa venire rappresentato allo spirito l'essere stato ciò che in realtà non è mai stato.² (...)

Ma poiché quello che chiamiamo la stessa coscienza non è lo stesso atto individuale, sarà difficile escludere, in base alla natura delle cose, che ad una sostanza intellettuale possa essere rappresentato come compiuto da essa ciò che *essa* non ha mai fatto, e fu forse fatto da qualche altro agente, e che una tale rappresentazione non possa esserci come realtà di fatto, come lo sono varie rappresentazioni nel sogno che tuttavia, mentre sogniamo, prendiamo per vere. E che le cose non stiano mai così finché non avremo vedute più chiare sulla natura delle sostanze pensanti, faremo meglio ad attribuirlo alle bontà di Dio; il quale, per ciò che riguarda la felicità o l'infelicità di una delle sue creature sensibili, non trasferirà, per un fatale errore di una di queste creature, dall'una all'altra quella coscienza che porta con sé la ricompensa o il castigo. (...)

1. Come la vita unifica corpuscoli di materia in un unico organismo, che continuamente si rinnova e può trasformarsi da embrione in animale compiuto o da bruco in farfalla, analogamente la coscienza unifica in una stessa persona un mutilato che si ricorda di essere stato integro o un pappagallo che si ricordasse de essere stato un uomo.

2. Ad esempio i casi in cui persone attribuiscono a se stessi azioni o incidenti che hanno visto o sentito fare o subire da altri, per una Impresione traumatica.

Ma, per tornare alla questione che ci sta innanzi, si dovrà riconoscere che, se la stessa coscienza (la quale, com'è stato mostrato, è una cosa affatto diversa dalla stessa cifra numerica o movimento nel corpo) può essere trasferita da una sostanza pensante all'altra, sarà possibile che due sostanze pensanti costituiscano una sola persona. Infatti, quando la stessa coscienza è conservata, nella stessa o in altre sostanze, l'identità personale è conservata.

Se, rimanendo la stessa sostanza, possono esserci due persone.

16. Quanto alla seconda parte della domanda, cioè se possono esserci due persone distinte quando rimane la stessa sostanza incorporea, mi pare che si fondi su questo: se lo stesso essere incorporeo, essendo cosciente della sua azione nella sua durata passata, possa essere interamente privato di tutta la coscienza della sua esistenza passata e perderla senza alcuna possibilità di recuperarla: e cominciare, per così dire, un nuovo conto a partire da un nuovo periodo con una coscienza che *non possa* spinnersi al di là di questo nuovo stato. Tutti quelli che sostengono la pre-esistenza sono evidentemente di questo parere, poiché ammettono che all'anima non sia rimasta alcuna coscienza di ciò che fece nello stato pre-esistente, nel quale o era tutta separata dal corpo o informava di sé un altro corpo; se non l'ammettessero, è chiaro che l'esperienza sarebbe contro di loro. Poiché l'identità personale non si estende più in là di quanto faccia la coscienza, lo spirito pre-esistente che non si è continuato per tanti secoli in uno stato di silenzio, deve necessariamente costituire persone diverse. (...)

Il corpo, quantotò l'anima, contribuisce a formare l'uomo.

17. E così possiamo, senza alcuna difficoltà, concepire che una persona sia la stessa al momento della resurrezione, sebbene si trovi in un corpo che non sia esattamente lo stesso nella struttura o nelle parti di quello che aveva quaggiù — giacché la stessa coscienza accompagna l'anima che abita in quel corpo. Tuttavia la sola anima, nel cambiamento dei corpi, non sarebbe sufficiente per costituire lo stesso uomo se non per chi faccia dell'anima tutto l'uomo. Infatti se l'anima di un principe, che avesse la coscienza della vita passata del principe, entrasse nel corpo di un calzolaio e lo informasse non appena l'anima sua l'avesse abbandonato, sarebbe la stessa *persona* del principe, re-

sponsabile solo delle azioni del principe; ma chi direbbe che si tratta dello stesso *uomo*? Anche il corpo contribuirebbe a costituire l'uomo e, credo che in questo caso determinerebbe l'uomo agli occhi di chiunque, per cui l'anima, con tutti i suoi pensieri principeschi, non costituirebbe un altro uomo: ma agli occhi di tutti, tranne che ai suoi, sarebbe lo stesso calzolaio. So che, nel modo di parlare corrente, la stessa persona e lo stesso uomo rappresentano una cosa sola. E in verità ognuno avrà sempre libertà di parlare come meglio gli piace e di applicare quei suoni articolati alle idee che gli sembrano più adatte e di mutarle quanto vuole. Ma se vogliamo indagare intorno a ciò che fa lo stesso *spirito*, lo stesso *uomo* o la stessa *persona*, dobbiamo fissare nella nostra mente le idee di spirito, uomo o persona; e una volta che abbiamo deciso ciò che intendiamo con esse, non sarà difficile determinare in ognuna di esse o in altre simili quando si tratta della stessa e quando no.

È soltanto la coscienza che unisce le azioni per formare la stessa persona.

18. Ma sebbene la stessa sostanza incorporea o anima da sola, ovunque si trovi e in qualsiasi stato, non costituisca lo stesso *uomo*, è chiaro che la coscienza per lontano che possa estendersi — fosse anche nei secoli passati — unisce esistenze e azioni assai distanti nel tempo per formarne la stessa *persona*, al modo in cui unisce le esistenze e le azioni del momento immediatamente precedente: sicché chiunque abbia la coscienza di azioni presenti e passate è la stessa persona cui appartengono entrambe. Se io avessi la coscienza di aver visto l'arca di Noè e il diluvio universale come ho quella di aver visto lo straripamento del Tamigi l'inverno scorso, o che ho ora di scrivere, non potrei dubitare che l'io che sta scrivendo ora, che ha visto straripare il Tamigi l'inverno scorso e che ha visto il diluvio universale, sia lo stesso *io* — in qualsiasi *sostanza* si ponga quell'io — più di quanto possa dubitare che io che scrivo sono lo stesso *me stesso* ora mentre scrivo (che io consista o meno di tutta la stessa sostanza, corporea o incorporea) di quello che ero ieri. Infatti, quanto all'essere lo stesso io, non importa se l'io attuale sia costituito dalle stesse sostanze o da altre, giacché sono altrettanto interessato e altrettanto giustamente responsabile per qualsiasi azione compiuta mille anni fa ma appropriata a me ora da questa auto-coscienza, come lo sono per ciò che ho fatto un momento fa.

di Quenborough si trovano d'accordo, sono la stessa persona; se lo stesso Socrate da sveglio e da addormentato non partecipa della stessa coscienza, Socrate sveglio e Socrate addormentato non sono la stessa persona. E punire il Socrate sveglio per ciò che ha pensato il Socrate addormentato — e di cui il Socrate sveglio non ebbe mai coscienza — non sarebbe più giusto che punire un gemello per ciò che l'altro gemello fece, e di cui prima non sapeva nulla, solo perché il loro aspetto esteriore è così simile da non poterli distinguere; gemelli identici infatti si sono visti.

L'oblio assoluto separa ciò che è dimenticato dalla persona, ma non dall'uomo.

22. Ma forse si potrà ancora obiettare: supponiamo che io perda interamente la memoria di alcune parti della mia vita, al di là di ogni possibilità di ricuperarla, in modo tale che non ne sarò forse mai più conscio; non sono io tuttavia la stessa persona che commise quelle azioni, ebbe quei pensieri di cui una volta ero conscio, sebbene le abbia ora dimenticate? Al che io rispondo che dobbiamo stare attenti a ciò cui viene applicata la parola *io*; in questo caso, è soltanto all'*uomo*. E poiché si presume che lo stesso uomo sia la stessa persona, facilmente si suppone anche che l'*io*, in questo caso, rappresenti la stessa persona. Ma se fosse possibile per lo stesso uomo avere, in tempi diversi, scienze distinte incommunicabili, è fuor di dubbio che lo stesso uomo in tempi diversi costituirebbe persone diverse; il che, vediamo, è il senso dell'umanità nelle dichiarazioni più solenni delle sue opinioni, poiché la legge umana non punisce il pazzo per le azioni commesse da savio né il savio per ciò che ha fatto il pazzo, e con ciò ne fa due persone. La qual cosa è in qualche modo spiegata dal nostro modo di dire quando diciamo che un tale « non è in sé » oppure è « fuori di sé »; in queste frasi sembra implicito, a coloro che le usano adesso o almeno le usarono per primi, il pensiero che l'*io* sia cambiato; in quell'uomo, non c'era più la stessa persona. (...)

24. Ma un uomo ubriaco non è forse la stessa persona di quando è sobrio? Per quale altro motivo lo si punisce per ciò che commise quando era ubriaco, anche se non ne ha mai più coscienza? Lo è altrettanto dell'uomo che cammina e compie altri atti nel sonno, che deve rispondere delle malefatte com-

19. L'*io* è quella cosa pensante cosciente — di qualunque sostanza sia fatta (spirituale o materiale, semplice o composta, non importa) — che è sensibile o cosciente del piacere e del dolore, capace di felicità o infelicità, e perciò si preoccupa di se stessa fin dove giunge quella coscienza. Così ognuno trova che, finché è compreso in quella coscienza, il suo mignolo è altrettanto parte di sé quanto una sua parte massima. Se si separasse questo mignolo dalla persona, e se la coscienza accompagnasse il mignolo abbandonando il resto del corpo, è evidente che sarebbe il mignolo ad essere la persona, la stessa persona; e l'*io* non avrebbe niente a che fare, in tal caso, col resto del corpo. Come in questo caso è la coscienza che accompagna la sostanza, quando l'una è separata dall'altra, a costituire la stessa persona e l'*io* inseparabile, così accade in riferimento a sostanze remote nel tempo. Ciò con cui *può* unirsi la coscienza di questa cosa pensante e presente costituisce la stessa persona, ed è con essa un io solo, e con niente altro; e così attribuisce a se stessa e riconosce come proprie le azioni di quella cosa pensante, fin dove si estende la coscienza e non oltre; come vedrà chiunque ci riflette.

20. Su questa identità personale è fondato tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e del castigo; infatti la felicità e l'infelicità sono le cose delle quali ciascuno si preoccupa *riguardo a se stesso*, e non importa ciò che accade a qualunque *sostanza* che non sia unita a quella coscienza o non ne sia toccata. Infatti, com'è chiaro nell'esempio che ho appena dato, se la coscienza accompagnasse il mignolo quando questo è tagliato, si tratterebbe dello stesso io che ieri si preoccupava dell'intero corpo in quanto faceva parte di se stesso e le cui azioni non può ora non riconoscere come proprie. Tuttavia, se lo stesso corpo dovesse continuare a vivere e subito dopo la separazione del mignolo avere una sua coscienza peculiare, di cui quel mignolo non saprebbe nulla, quel corpo non si preoccuperebbe affatto del mignolo come parte di sé, né potrebbe riconoscere come propria alcuna delle sue azioni, e subire l'imputazione.

21. Questo ci può mostrare in che consista l'identità personale: non nell'identità della sostanza ma, come ho detto, nell'identità della coscienza, per cui se Socrate e l'attuale sindaco

L'io dipende dalla coscienza, non dalla sostanza.

Le persone, non le sostanze, sono oggetto della ricompensa e della punizione.

Dove si mostra in che consista l'identità personale.

piute in quello stato. Le leggi umane puniscono entrambi con una giustizia idonea al *loro* modo di conoscere giacché, in questi casi, non possono distinguere con certezza ciò che è reale da ciò che è contraffatto, e così nell'ubriachezza o nel sonno l'ignoranza non è ammessa come scusante.

[⁵ Infatti, sebbene il castigo sia connesso con la personalità e la personalità con la coscienza, e sebbene forse l'ubriachezza non è cosciente di ciò che ha fatto, i tribunali umani tuttavia lo puniscono giustamente; perché il fatto a suo carico è provato, ma la mancanza di coscienza, a suo discarico, non può essere provata]. Ma nel Gran Giorno in cui verranno aperti i segreti di tutti i cuori, sarà forse ragionevole pensare che nessuno verrà chiamato a rispondere di ciò di cui non sa nulla; ma riceverà quello che gli è dovuto, e sarà la sua coscienza ad accusarlo o scusarlo.

Soltanto la coscienza unisce le esistenze remote in una sola persona.

25. Null'altro che la coscienza può unire esistenze remote nella stessa persona: l'identità della sostanza non può farlo giacché qualunque sostanza ci sia, comunque foggata, senza coscienza non c'è persona; e un cadavere può essere una persona quanto qualsiasi altra specie di sostanza senza coscienza.

Se potessimo supporre due coscienze distinte e incomunicabili che agiscono nello stesso corpo, l'una sempre di giorno, l'altra di notte e, d'altra parte, la stessa coscienza che agisce ad intervalli in due corpi distinti, mi domando, nel primo caso, se l'uomo di giorno e quello di notte non sarebbero due persone distinte quanto Socrate e Platone. Né è rilevante dire che questa medesima coscienza e quella distinta, nei casi menzionati sopra, sia dovuta alla stessa sostanza incorporea distinta che la porta con sé a quei corpi; il che, vero o no, non cambia nulla al caso, poiché è evidente che l'identità personale sarebbe ugualmente determinata dalla coscienza, che quella coscienza sia connessa o no a qualche sostanza individuale incorporea. Infatti, ammettendo che la sostanza pensante nell'uomo debba necessariamente ritenersi incorporea, è ovvio che la cosa pensante incorporea deve talvolta dipartirsi dalla sua coscienza passata per esserle, poi, restituita di nuovo; ciò è evidente nella smemoratezza che gli uomini hanno sovente circa le loro azioni.

ni passate, e molte volte lo spirito ricupera la memoria di una coscienza passata che era stata perduta per vent'anni di seguito. Basta far sì che questi intervalli di memoria e di smemoratezza si alternino regolarmente col giorno e la notte, e si hanno due persone con lo stesso spirito incorporeo, come prima si avevano due persone con lo stesso corpo. Sicché l'io non è determinato dall'identità o dalla diversità della sostanza, cosa di cui non può esser sicuro, ma solo dall'identità della coscienza. (...)

27. Riconosco che l'opinione più probabile è che questa coscienza sia connessa ad una sostanza individuale incorporea, e ne sia un'affezione.

Ma lascio che ognuno risolva questo punto come meglio gli piace, secondo le diverse ipotesi. Ma ogni essere intelligente, sensibile alla felicità o all'infelicità, deve concedere che c'è qualche cosa che è *se stesso*, di cui egli si preoccupa e che vorrebbe felice; che questo io è esistito in una durata continua per più di un istante ed è quindi possibile che possa esistere, come ha già fatto, per mesi e anni a venire, senza che siano posti limiti certi alla sua durata; e che possa trattarsi dello stesso io, continuato nel futuro mediante la stessa coscienza. E così, per il tramite della coscienza, egli si trova ad essere lo stesso io che qualche anno fa commise questa o quest'altra azione, per la quale ora viene ad essere felice o infelice. In tutto questo resoconto dell'io, la *sostanza* numericamente identica non è considerata come costituente l'io; ma lo è invece la *coscienza* continua. (...)

28. *Persona*, a quanto pare, è dunque il nome di questo io. Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama se stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona. È un termine forense, che attribuisce le azioni e i loro meriti, e così appartiene solamente ad agenti intelligenti, capaci di una legge nonché di felicità e d'infelicità. Solo mediante la coscienza la personalità si estende al di là dell'esistenza presente fino al passato, e con ciò ne viene coinvolta e ne diventa responsabile; riconosce come sue e imputa a se stessa azioni passate sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa per azioni presenti. (...)

La coscienza unisce le sostanze, materiali o spirituali, alla stessa personalità.

Persona è un termine forense.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Nuovi saggi sull'intelletto umano

1705

II, XXVII

Se l'uomo potesse non essere che una macchina e avere ciononostante della coscienza,⁶ bisognerebbe esser del vostro parere, signore; ma ritengo che un tal caso non sia possibile, almeno secondo l'ordine naturale. D'altro canto non vorrei neppure dire che l'*identità personale* e anche il *sé* non rimangano in noi, e che io non sono lo stesso me di quando ero in culla, col pretesto che non ricordo più niente di quel che ho fatto allora. Per trovare di per se stessi l'identità morale è sufficiente vi sia un *legame medio di coscienza* tra uno stato vicino, o anche un po' lontano, e un altro, quando vi si mescoli qualche salto o intervallo dimenticato. Così, se una malattia avesse interrotto la continuità del legame di coscienza, in modo che io non sapessi come fossi giunto nello stato presente, nonostante mi ricordassi delle cose più lontane, la testimonianza degli altri potrebbe riempire il vuoto della mia reminiscenza. Sulla base di tale testimonianza mi si potrebbe anche punire, se arrivassi a far qualcosa di male deliberatamente, in un intervallo di tempo del quale poi mi dimenticassi subito, a causa della malattia. E se arrivassi a dimenticare tutte le cose passate, sarei costretto a farmi insegnare di nuovo perfino il mio nome, e perfino a leggere e scrivere. In tal caso potrei sempre apprendere dagli altri la vita passata nel precedente stato, così come avrei conservato i miei diritti, senza che fosse necessario dividermi in due persone e farmi erede di me stesso. Tutto ciò è sufficiente per mantenere l'identità morale, che fa la medesima persona. È vero che se gli altri si mettessero d'accordo per ingannarmi (allo stesso modo che potrei venire ingannato da me stesso, mediante qualche visione, sogno o malattia, credendo che ciò che ho sognato mi sia accaduto), l'apparenza sarebbe falsa; ma ci sono casi in cui, sulla base della testimonianza altrui, si può esser moralmente certi della verità:

⁶ Il testo inglese (*Saggio*, II, xxvii, § 9) ha «consciousness» e Coste nella versione francese traduce con «conscience»; Leibniz, evidentemente insoddisfatto della traduzione di Coste traduce «consciousness» con «conscience» (e talvolta con «conscience»), in italiano si è tradotto «consciosità» con «consciosità», in modo da lasciare inalterato il «barbarismo» leibniziano.

George Berkeley

Alcifrante

1732

VII, 8

Supponiamo che una persona abbia idee e sia cosciente durante un certo spazio di tempo, che divideremo in tre parti uguali, le cui estremità siano segnate dalle lettere A, B, C. Nel primo periodo, la persona accumula un certo numero di idee, che sono serbate in A; durante il secondo periodo, serba una metà delle sue vecchie idee e perde l'altra metà, al posto delle quali ne acquista altrettante di nuove [...] nel terzo periodo supponiamo che perda il resto delle idee acquistate nel primo e ne accumuli, in sua vece, delle nuove, che sono serbate in C, insieme con quelle acquistate nel secondo periodo [...] le persone in A e B sono la stessa, essendo coscienti per ipotesi di idee che sono loro comuni. La persona in B è (per la stessa ragione) una e medesima con la persona in C. Perciò la persona in A è la stessa della persona in C [...] ma la persona in C non ha nessuna idea comune con la persona in A. Perciò l'identità personale non consiste nella coscienza

David Hume

Trattato sulla natura umana

1740

I. *Sull'intelletto*

IV. *Lo scetticismo e altri sistemi*

SEZIONE SESTA

L'IDENTITÀ PERSONALE

Ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro io: che noi sentiamo la sua esistenza e la continuità della sua esistenza; e che siamo certi, con un'evidenza che supera ogni dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità. Le sensazioni più forti, le passioni più violente, dicono essi, invece di distrarci da tale coscienza, non fanno

che fissarla più intensamente e mostrarci, col piacere e col dolore, quanta sia la loro influenza sull'io. Tentare un'ulteriore prova di ciò sarebbe, per essi, indebolirne l'evidenza: non c'è nessun fatto del quale noi siamo così intimamente coscienti come questo; e se dubitiamo di questo, non resta niente di cui si possa esser sicuri.

Disgraziatamente, tutte queste recise affermazioni sono contrarie all'esperienza stessa da essi invocata: noi non abbiamo nessun'idea dell'io, nel modo che viene qui spiegato. Da quale impressione potrebbe derivare tale idea? È impossibile rispondere a questa domanda senza cadere in contraddizioni e assurdità manifeste; e tuttavia è una domanda alla quale necessariamente va data una risposta, se pretendiamo far passare l'idea dell'io come chiara e intelligibile. Ci vuol sempre una qualche impressione per produrre un'idea reale. Ma l'io, o la persona, non è una impressione: è ciò a cui vengono riferite, per supposizione, le diverse nostre impressioni e idee. Se ci fosse un'impressione che desse origine all'idea dell'io, quest'impressione dovrebbe rimanere invariabilmente la stessa attraverso tutto il corso della nostra vita, poiché si suppone che l'io esista in questo modo. Invece, non c'è nessuna impressione che sia costante e invariabile: dolori e piaceri, affanni e gioie, passioni e sensazioni, si alternano continuamente, e non esistono mai tutti insieme. Non può essere, dunque, da nessuna di queste impressioni, né da alcun'altra, che l'idea dell'io è derivata: per conseguenza, non esiste tale idea.

Inoltre, che cosa diventano, secondo questa ipotesi, tutte le percezioni particolari? Esse sono tutte differenti, distinguibili e separabili, e possono esser considerate ed esistere separatamente l'una dall'altra senza bisogno di nulla che ne sostenga l'esistenza. In che modo, allora, appartengono all'io, e come sono in relazione con questo? Per parte mia, quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso*, m'imbatto sempre in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione. Quando per qualche tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di *me stesso*, e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto.

E se tutte le mie percezioni fossero sopprese dalla morte, sì che non potessi più né pensare né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richieda di più per far di me una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di *se stesso*, dichiaro che non posso seguirlo a ragionare con lui. Tutt'al più, gli potrei concedere che può aver ragione come l'ho io, e che in questo punto siamo essenzialmente differenti: egli forse percepisce qualcosa di semplice e di continuo, che chiama *se stesso*, mentre io son certo che in me un tale principio non esiste.

Ma, fatta eccezione di qualche metafisico di questa specie, io oso affermare che per il resto dell'umanità noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità, in un perpetuo flusso e movimento. I nostri occhi non possono girare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista, e tutti gli altri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste forse un solo potere dell'anima che resti identico, senza alterazione, un momento. La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta.

Che cos'è, dunque, che ci dà così forte inclinazione ad attribuire un'identità a queste percezioni successive, e a noi stessi un'invariabile e ininterrotta esistenza attraverso il corso di tutta la vita? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo distinguere fra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi. Qui si parla soltanto della prima,

Hannah Arendt

VITA ACTIVA

Bompiani, 1964, 1988

Titolo originale

THE HUMAN CONDITION

Chicago, 1958

I. LA CONDIZIONE UMANA

1. LA "VITA ACTIVA" E LA CONDIZIONE UMANA

Con il termine *vita activa* propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'agire; esse sono fondamentali perché ognuna corrisponde a una delle condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa.

L'operare è l'attività che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell'operare è l'essere-nel-mondo.

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo.

V. L'AZIONE

Ogni pena può essere sopportata se la si narra, o se ne fa una storia.
Isak Dinesen

Nam in omni actione principaliter intenditur ob agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modummodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio... Nihil igitur agit nisi tale existens quod patiens fieri debet. [Infatti, in ogni azione ciò che è soprattutto inteso dall'agente, sia che agisca per necessità naturale sia per libera volontà, è rivelare la propria immagine; da ciò segue che ogni agente, in quanto agisce, trae diletto dall'agire; poiché ogni cosa che è desidera il suo essere, e poiché nell'azione l'essere dell'agente è in certa misura più intenso, ne segue necessariamente un diletto... Perciò nulla agisce se non per fare esistere il suo sé latente.]

Dante

24. IL RIVELARSI DELL'AGENTE NEL DISCORSO E NELL'AZIONE

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici.

La distinzione degli esseri umani non si identifica con l'alterità – la curiosa qualità dell'*alteritas* inerente a ogni cosa e quindi, nella filosofia medievale, una delle quattro caratteristiche fondamentali e

universali dell'Essere, trascendenti ogni qualità particolare. L'alterità, è vero, è un aspetto importante della pluralità, la ragione per cui tutte le nostre definizioni sono distinzioni, per cui non riusciamo a dire ciò che ogni cosa è senza distinguerla da ogni altra. L'alterità nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici, mentre ogni vita organica mostra già variazioni e distinzioni, anche fra gli esemplari di una stessa specie. Ma solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, e solo lui può comunicare se stesso e non solamente qualcosa - sete o fame, affetto, ostilità o timore. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici.

Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono agli uni e agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun'altra attività della *vita attiva*. Gli uomini possono benissimo vivere senza lavorare, possono costringere gli altri a lavorare per sé, e possono benissimo decidere di fruire e godere semplicemente del mondo delle cose senza aggiungere da parte loro un solo oggetto d'uso; la vita di uno sfruttatore o di uno schiavista e la vita di un parricida possono essere inique, ma essi certamente sono esseri umani. Ma una vita senza discorso e senza azione - certamente il solo modo di vita che genuinamente ha rinunciato a ogni apparenza e a ogni vanità nel senso biblico del termine - è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è più vissuta fra gli uomini.

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa.¹ Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e

anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno", dice Agostino nella sua filosofia politica).² Questo inizio non è come l'inizio del mondo,³ non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.

È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine. Così l'origine della vita della materia inorganica è un'infinita improbabilità dei processi inorganici, proprio come la nascita della terra dal punto di vista dei processi dell'universo, o l'evoluzione della vita umana dalla vita animale. Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità, che a tutti gli effetti pratici, quotidiani, corrisponde alla certezza; il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali.

Azione e discorso sono così strettamente connessi perché l'atto primordiale e specificamente umano deve nello stesso tempo contenere la risposta alla domanda posta a ogni nuovo venuto: "Chi sei?" Il rivelarsi del proprio essere è implicito sia nelle parole sia nelle azioni; tuttavia è evidente che l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione,⁴ proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso. A ogni modo, senza

essere accompagnata dal discorso, non solo l'azione perderebbe il suo carattere di rivelazione, ma anche il suo soggetto; non uomini che agiscono, ma robot che eseguono realizzerebbero ciò che, umanamente parlando, rimarrebbe incomprensibile. L'azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe più un attore, e l'attore, colui che compie gli atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole. L'azione che egli inizia è rivelata agli altri uomini dalla parola, e anche se il suo gesto può essere percepito nella sua nuda apparenza fisica senza accompagnamento verbale, acquista rilievo solo l'espressione verbale mediante la quale egli identifica se stesso come attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto o che intende fare.

Nessun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione. In tutte le altre attività, il discorso gioca un ruolo subordinato, come mezzo di comunicazione o mero accompagnamento di qualcosa che si potrebbe anche compiere in silenzio. È vero che il discorso è estremamente utile come mezzo di comunicazione e informazione, ma come tale potrebbe essere sostituito da un linguaggio di segni che potrebbe provarsi ancora più utile e conveniente per esprimere certi significati, come in matematica e nelle altre discipline scientifiche o in certe forme di lavoro di gruppo. Così è pure vero che la capacità umana di agire, e specialmente di agire di concerto, è estremamente utile per scopi di autodifesa o per il perseguimento di interessi; ma se non ci fosse niente di più in gioco che il servirsi dell'azione come mezzo per raggiungere un fine, è evidente che lo stesso fine potrebbe essere conseguito molto più facilmente dalla muta violenza: così l'azione non sembra essere un sostituto veramente efficace della violenza, proprio come il discorso, dal punto di vista della mera utilità, sembra un rozzo sostituto del linguaggio dei segni.

Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. Questo rivelarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" — le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti — è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo "chi" e si potesse disporne allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporne. Al contrario è più

che probabile che il "chi", che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga nascosto alla persona stessa, come il *daimôn* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei rapporti.

Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione; (...)

Senza il rivelarsi dell'agente nell'atto, l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto. E ciò avviene ogni volta che l'essere insieme degli uomini venga a mancare, quando cioè gli uomini sono solo per o contro gli altri, come per esempio nella condizione di guerra, in cui gli uomini entrano in azione e usano la violenza allo scopo di realizzare certi obiettivi per la propria parte e contro il nemico. In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa "mera chiacchiera", un semplice mezzo in più per raggiungere un fine, sia che serva a ingannare il nemico o sfordire con la propaganda; in questo caso le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il "chi", l'identità unica e distinta dell'agente.

NOTE AL CAPITOLO QUINTO

¹ Questa descrizione è suffragata da recenti scoperte nel campo della psicologia e della biologia, che sottolineano anche l'intima affinità tra linguaggio e azione, il loro carattere spontaneo e la mancanza di finalità pratiche. Cfr. specialmente Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1953; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1982), dove troviamo un'ottima sintesi dei risultati e delle interpretazioni della ricerca scientifica dei nostri giorni, oltre a una serie di intuizioni notevoli. Non ci riguarda invece in questo contesto l'idea di Gehlen, e degli scienziati sulle cui ricerche egli fonda le proprie teorie, che queste capacità specificamente umane siano anche una "necessità biologica", siano cioè necessarie per un organismo fragile e precario come quello dell'uomo.

² *De civitate Dei*, 12, 20.

³ Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*), e un'altra per indicare l'inizio del mondo: *principium*, che è la tradizione tradizionale del primo versetto della Bibbia. Come risulta da *De civitate Dei*, 11, 32, la parola "principio" aveva per Agostino un significato assai meno radicale; il *principium* del mondo infatti "non ita dictum tanquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos". Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse "nulla", come invece si può dire che prima dell'uomo non c'era "nessuno".

⁴ È questa la ragione per cui Platone dice che la *léxis* ("discorso") è più prossima alla verità che la *práxis*.

3. APPARTENENZE IDENTITARIE

Charles Taylor

La politica del riconoscimento

Trad. it. in *Multiculturalismo*

Feltrinelli, Milano 1998

I

Diversi filoni della politica contemporanea hanno al proprio centro il bisogno, e qualche volta la domanda, di *riconoscimento*. Si può dimostrare che questo bisogno è una delle forze motrici dei movimenti politici nazionalistici; e nell'odierna vita politica la domanda emerge in vari modi, in difesa di gruppi minoritari o "subalterni", in alcune forme di femminismo e in quella che oggi è chiamata politica del "multiculturalismo".

In tutti questi casi la domanda di riconoscimento è resa più pressante dal legame che si presume esista fra riconoscimento e identità, dove il secondo termine indica, più o meno, la visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano. La tesi è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *misconoscimento* da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito.

Alcune femministe, per esempio, hanno sostenuto che nelle società patriarcali le donne sono state indotte ad accettare un'immagine di se stesse svalutativa; hanno interiorizzato la rappresentazione della propria inferiorità, cosicché quando una parte degli ostacoli oggettivi al loro progresso viene a cadere possono ugualmente essere incapaci di sfruttare le nuove opportunità – e anche a prescindere da questo, sono condannate a una scarsa autostima. Un'osservazione analoga è stata fatta pure a proposito dei neri: la società bianca ne ha proiettato per generazioni un'immagine riduttiva, e alcuni di loro non hanno potuto evitare di farla propria. Stando a questa tesi, l'autodisprezzo dei neri diventa uno dei più potenti strumenti della loro oppressione, e il loro primo compito è quello di liberarsi di questa identità imposta dall'esterno e distruttiva. Recentemente è stato detto qualcosa di simile riguardo ai popoli indigeni e colonizzati in generale: dal 1492 in poi gli europei hanno proiettato un'immagine in qualche modo inferiore, "incivile" di questi popoli, e sono spesso riusciti, con la forza della conquista, a imporre questa immagine ai conquistati. È stato anche detto che la figura di Calibano è un'epitome di questo schiacciante disprezzo per gli aborigeni del Nuovo mondo.

Per queste posizioni il misconoscimento non è soltanto una mancanza di qualcosa di dovuto, il rispetto; può anche essere una ferita dolorosa, che addossa alle sue vittime il peso di un odio di sé paralizzante. Un riconoscimento adeguato non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili: è un bisogno umano vitale.

Ma per esaminare alcuni dei problemi che nascono a questo punto vorrei fare un passo indietro, prendere un po' le distanze, e considerare innanzitutto come ci sia diventato familiare, o almeno facilmente comprensibile, questo discorso in termini di riconoscimento e identità. Non lo è sempre stato; i nostri ante-

nati di duecento e passa anni fa ci avrebbero guardato senza capire se avessimo usato questi termini nel loro senso attuale. Come si è arrivati alla situazione odierna?

Viene subito in mente Hegel con la sua celebre dialettica di servo e padrone. Ed è uno stadio importante; ma abbiamo bisogno di andare un po' più indietro per vedere in che modo quel passo hegeliano giunse ad avere il senso che ha. Che cosa dovette cambiare, perché questo tipo di discorso acquistasse un senso per noi?

Possiamo distinguere due cambiamenti, che messi insieme hanno reso inevitabile la preoccupazione, tutta moderna, per l'identità e il riconoscimento. Il primo è il crollo delle gerarchie sociali che costituivano un tempo la base dell'onore. Qui uso *onore* nel senso, intrinsecamente legato alla disuguaglianza, dell'*ancien régime*: perché qualcuno abbia onore in questo senso, è essenziale che non l'abbiano tutti. È questa l'accezione in cui usa il termine Montesquieu nella sua descrizione della monarchia; l'onore è, per sua natura intrinseca, una questione di *préférences*.¹ Ed è anche l'accezione in cui lo usiamo quando parliamo di onorare qualcuno dandogli una pubblica onorificenza, per esempio l'Ordine del Canada. È chiaro che questa onorificenza perderebbe ogni valore se domani decidessimo di darla a ogni canadese adulto.

A questa nozione di onore si contrappone quella moderna di dignità, che oggi usiamo in senso universalistico e ugualitario quando parliamo dell'intrinseca "dignità dell'uomo" o della dignità del cittadino – comune, beninteso, a tutti.² Questo concetto di dignità è,

¹ "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions..." Montesquieu, *De l'esprit des lois*, lib. 3, cap. 7; tr. it. Beatrice Bolfio Serra, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989, p. 173.

² Troviamo un'interessante discussione del significato di questo passaggio dall'"onore" alla "dignità" in *On the Obsolescence of the Concept of*

ovviamente, l'unico compatibile con una società democratica, ed era inevitabile che rimpiazzasse il vecchio concetto di onore; ma ciò ha anche comportato il fatto che le forme di uguale riconoscimento diventassero essenziali per la cultura democratica – per esempio alcune società democratiche, come gli Stati Uniti, considerano essenziale chiamare tutti "signore" o "signora" o "signorina", anziché chiamare "Lord" o "Lady" alcuni e usare solo il cognome (o, con ancor meno riguardo, il nome) per altri; e più recentemente, per ragioni analoghe, "Mrs." (signora) e "Miss" (signorina) si sono fusi in "Ms.". La democrazia ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi.

Ma l'importanza del riconoscimento è stata modificata e accresciuta dalla nuova visione dell'identità individuale emersa alla fine del Settecento: possiamo parlare di identità *individualizzata*, mia particolare e che io scopro in me stesso. È una nozione che nasce insieme a un ideale, quello della fedeltà a se stessi e al proprio particolare modo di essere – ma lo chiamerò, seguendo il brillante saggio di Lionel Trilling, ideale dell'"autenticità".³ Sarà utile descrivere in che cosa consista e come sia emerso.

Una delle possibili descrizioni della storia di questo ideale lo fa risalire all'idea settecentesca che gli esseri umani siano dotati di un senso morale, una percezione intuitiva del giusto e dell'ingiusto. Lo scopo originario di questa dottrina era quello di combattere un'altra tesi: che la conoscenza del giusto e dell'ingiusto fosse in sostanza un calcolo delle conseguenze, e in particolare di quelle relative alle punizioni e ai premi divini. L'idea di base era che la comprensione del

Honour, di Peter Berger, in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, a cura di Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.) 1983, pp. 172-181.

³ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Norton, New York 1969.

giusto e dell'ingiusto non si riducesse a un arido calcolo, ma fosse ancorata ai nostri sentimenti.⁴ La moralità possedeva, in un certo senso, una voce interiore.

La nozione di autenticità nasce da uno spostamento dell'accento morale entro questa idea di voce interiore. Nella versione originale tale voce era importante perché ci diceva qual era la cosa giusta da fare; era molto importante conservare il contatto coi propri sentimenti morali, inteso come mezzo il cui fine era l'aggiustamento. Quello che ho chiamato spostamento dell'accento morale ha luogo quando il contatto coi propri sentimenti assume un significato indipendente e cruciale, fino a diventare un qualcosa che dobbiamo realizzare se vogliamo diventare esseri umani veri e completi.

Per capire quale sia, qui, la novità dobbiamo considerare l'analogia con alcune concezioni morali più antiche per le quali il contatto con una certa fonte – per esempio Dio, o l'idea del bene – era essenziale per essere in senso pieno. Ora però la fonte che dobbiamo ritrovare è nel profondo di noi stessi; e questo non è che un aspetto della grande svolta soggettiva della cultura moderna, di una nuova forma di interiorità, in cui arriviamo a pensare noi stessi come esseri dotati di profondità interiore. Inizialmente questa teoria di una fonte interna non esclude una nostra relazione con Dio o con un regno di idee, anzi può essere considerata il modo corretto di relazionarci a essi. In un certo senso possiamo vederla come una semplice continuazione e intensificazione della via aperta da sant'Agostino, per il quale il cammino verso Dio passava per la nostra autocoscienza. Le prime varianti di questa nuova visione erano teistiche, o almeno panteistiche.

⁴ Ho discusso in modo più ampio la formazione di questa dottrina (avviata da Francis Hutcheson, che si rifaceva agli scritti del conte di Shaftesbury e alla sua opposizione alla teoria di Locke) in *Source of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, cap. 15; tr. it. Rodolfo Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

Il più importante fra i filosofi che contribuirono a questa trasformazione fu Jean-Jacques Rousseau. Ma non credo che Rousseau sia importante perché avviò la trasformazione; direi piuttosto che la sua grande popolarità gli venne dall'aver articolato qualcosa che in un certo senso era già presente nella cultura. Rousseau presenta ripetutamente la moralità come il seguire una voce naturale che è dentro di noi; spesso questa voce è sommersa dalle passioni indotte dalla nostra dipendenza dagli altri, la principale delle quali è l'orgoglio o *amour propre*. La salvezza morale viene dal recupero di un contatto morale autentico con se stessi; Rousseau dà addirittura un nome a quel contatto intimo con sé, più fondamentale di qualsiasi idea morale, che è la fonte di una gioia e di un appagamento così grandi: "*le sentiment de l'existence*".⁵

L'ideale dell'autenticità diventa cruciale grazie a uno sviluppo che è posteriore a Rousseau e che io associo al nome di Herder – ancora una volta il più importante tra coloro che per primi ne hanno articolato il senso più che il suo diretto artefice. Fu Herder a proporre l'idea che ognuno di noi abbia un modo originale di essere uomo: ogni persona ha una sua "misura".⁶ Questa idea è penetrata molto in profondità nel-

⁵ "Il sentimento dell'esistenza, spogliato d'ogni altro affetto, di per se stesso dona un prezioso stato d'appagamento e di pace, che basterebbe da solo a rendere cara e dolce l'esistenza, e che saprebbe scostare da sé tutte le impressioni sensuali e terrene che vengono senza tregua a distrarcene e a turbare, sulla terra, la dolcezza. Ma la maggior parte degli uomini, agitati dalle passioni, poco conoscono questo stato e non avendolo gustato che imperfettamente per pochi attimi, non ne conservano che un ricordo oscuro e confuso, che non gliene fa sentire l'incanto." In Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, "Cinquième promenade", in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1959, I, p. 1047; tr. it. *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 1350.

⁶ "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander" (Ogni uomo ha una sua misura, per così dire una reciproca disposizione d'animo dei suoi istinti); Johann Gottfried Herder, *Ideen*, cap. 7, par. 1, in *Herders Sämtliche Werke*, a cura di Bernard Suphan, Weidmann, Berlin 1877-1913, 13, 291; tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, (a cura di) Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1992.

la coscienza moderna. È un'idea nuova: prima del tar-
do Settecento nessuno riteneva che le differenze fra gli
esseri umani avessero un simile significato morale. C'è
un certo modo di essere uomo che è il *mio*, e io sono
chiamato a vivere la mia vita in quel modo, non a imi-
tazione della vita di un altro. Ora, questo concetto dà
un'importanza tutta nuova alla fedeltà a se stessi: se
non sono fedele a me stesso perdo la ragion d'essere
della mia vita, perdo ciò che essere uomo è *per me*.

Ed è questo il potente ideale morale che è giunto
fino a noi, e che riconosce l'importanza morale di una
sorta di contatto con me stesso, con la mia natura più
intima, la quale è sempre in pericolo di smarrirsi, in
parte per le pressioni verso un conformismo estero-
re, ma anche perché assumendo un atteggiamento
strumentale verso me stesso io posso perdere la capa-
cità di ascoltare questa voce interiore. L'importanza di
questo contatto con se stessi viene poi esaltata dal-
l'introduzione di un principio di originalità: ognuna
delle nostre voci ha qualcosa di unico da dire. Non so-
lo io non devo plasmare la mia vita secondo le esigenze
del conformismo esteriore, ma non posso nemmeno
trovare il modello secondo cui vivere fuori da me stes-
so. Posso trovarlo solo in me.⁷

Essere fedele a me stesso significa essere fedele al-
la mia originalità, cioè a una cosa che solo io posso

⁷ John Stuart Mill era sotto l'influsso di questa corrente di pensiero romantica quando fece di un ideale simile a quello di autenticità la base di uno degli argomenti più potenti di *On Liberty*. Si veda soprattutto il ca-
pitolo 2, nel quale Mill sostiene che noi abbiamo bisogno di qualcosa di
più del "talento imitativo delle scimmie": "Dicesi che una persona ha ca-
rattere allorché ha aspirazioni sue proprie, le quali esprimono e rappre-
sentano realmente la sua indole come l'ebbe la natura, e venne sviluppa-
ta dall'educazione". "Quando una persona possiede una dose ragionevole
di senso comune e d'esperienza la maniera con cui essa giudica della pro-
pria condotta è senza dubbio la migliore di tutte non forse perché sia sem-
pre intrinsecamente la migliore, ma perché è la sua propria." In John Stuart
Mill, *Three Essays*, Oxford University Press, Oxford 1975; tr. it. *La libertà*,
Quadermi di Rivoluzione Liberale, Torino 1925, con prefazione di Luigi
Einaudi. I passi citati sono alle pp. 88, 90, 103.

articolare e scoprire; e articolandola definisco me stes-
so, realizzo una potenzialità che è mia in senso pro-
prio. È questa la concezione che fa da sfondo all'ideale
moderno di autenticità e alle mete dell'autocompi-
mento e dell'autorealizzazione nei cui termini, in ge-
nere, esso è formulato. Ma qui è da notare che Herder
applica il suo concetto di originalità a due livelli, non
solo alla persona fra persone ma anche al popolo (por-
tatore di cultura) fra i popoli: un *Volk*, come un indi-
viduo, dovrebbe essere fedele a se stesso, cioè alla pro-
pria cultura. I tedeschi non dovevano cercare di esse-
re dei francesi assimilati, inevitabilmente di seconda
scelta, come erano incoraggiati a fare sotto l'alta pro-
tezione di Federico il Grande; i popoli slavi dovevano
trovare la propria strada; il colonialismo europeo do-
veva ritirarsi, per restituire ai popoli di quello che og-
gi chiamiamo Terzo mondo la possibilità di essere se
stessi senza impedimenti. In tutto questo è ben rico-
nosibile l'idea seminale del nazionalismo moderno,
sia nella forma benigna sia in quella maligna.

Anche questo nuovo ideale di autenticità era in par-
te, come l'idea di dignità, una filiazione del declino
della società gerarchica. Nelle società precedenti quel-
la che oggi chiameremmo identità era stabilita, in am-
pia misura, dalla posizione sociale; lo sfondo che de-
finiva ciò che le persone riconoscevano come impor-
tante per sé era determinato, in gran parte, dalla loro
posizione nella società e dalle funzioni o attività che
accompagnavano tale posizione. Di per sé la nascita
di una società democratica non fa scomparire questo
fenomeno, perché gli uomini possono ancora defini-
re se stessi sulla base dei propri ruoli sociali; quello
che è decisivo per scalzare questa identificazione de-
rivata socialmente è proprio l'ideale di autenticità, che
quando emerge, per esempio con Herder, m'impone
di scoprire il mio modo d'essere originale. E questo
modo d'essere non può, per definizione, venir deriva-
to socialmente: si deve generare interiormente.

Ma la natura del processo è tale che non esiste una generazione interiore monologicamente intesa. Per comprendere quale sia la stretta connessione fra identità e riconoscimento dobbiamo prendere in considerazione un aspetto cruciale della condizione umana, che è stato reso pressoché invisibile dall'orientamento prepotentemente monologico della filosofia moderna, nella sua tendenza principale.

Questo aspetto cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente *dialogico*. Noi diventiamo degli agenti umani pienamente sviluppati, capaci di comprendere noi stessi e quindi di definire la nostra identità, attraverso l'acquisizione di un ricco linguaggio espressivo umano. Qui, per i miei scopi, prenderò il termine *linguaggio* in un senso ampio, che non copre soltanto le parole che pronunciamo ma anche altri modi di espressione coi quali definiamo noi stessi, ivi compresi i "linguaggi" dell'arte, della gestualità, dell'amore e viadiciando. Ora, noi apprendiamo questi modi di espressione attraverso uno scambio con altre persone; gli esseri umani non acquisiscono i linguaggi di cui hanno bisogno per autodefinirsi da soli. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti – con quelli che George Herbert Mead chiamava "altri significativi".⁸ In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica.

Inoltre questo non è un fatto che riguardi solo la genesi e possa poi essere ignorato. Non è che dialogando noi ci limitiamo ad apprendere dei linguaggi, che poi continueremo a usare per i nostri scopi. Ci si aspetta, ovviamente, che sviluppiamo opinioni e atteggiamenti verso le cose, tutti nostri, e che lo faccia-

⁸ George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934; tr. it. *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

mo, in ampia misura, attraverso una riflessione solitaria; ma per le questioni veramente importanti, come la definizione della nostra identità, le cose non funzionano così. Noi definiamo sempre la nostra identità dialogando, e qualche volta lottando, con le cose che gli altri significativi vogliono vedere in noi; e anche dopo che ci emancipiamo da questi altri – per esempio dai genitori – ed essi scompaiono dalla nostra vita, la conversazione con loro continua, dentro di noi, finché esistiamo.⁹

Perciò il contributo degli altri significativi, anche quando lo riceviamo all'inizio della vita, prosegue definitivamente. Ma può essere che qualcuno desideri tener fermo a questa o quella forma dell'ideale monologico: è vero che non possiamo mai liberarci completamente di coloro che col loro amore e le loro cure ci hanno formato nella prima parte della vita, ma dobbiamo cercare, per quanto è possibile, di definire noi stessi da soli, di capire meglio in che modo i genitori hanno influito su di noi, controllando in una certa misura questa influenza, e di non cadere mai più in una simile relazione di dipendenza. Abbiamo bisogno di relazioni per completarci, ma non per definire noi stessi.

L'ideale monologico sottovaluta troppo il posto che occupa la dialogicità nella vita umana, cerca di confinarla il più possibile nel momento della genesi e dimentica che la nostra concezione dei beni della vita può essere trasformata dal fatto di goderne insieme a quelli che amiamo, e che certi beni ci sono accessibili solo attraverso questo godimento comune. Stando

⁹ Questa dialogicità interna è stata esplorata da M. Bachtin e da coloro che si rifanno alla sua opera. Si veda soprattutto, di Bachtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, tr. ing. di Caryl Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984; tr. it. Giuseppe Garritano, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Einaudi, Torino 1968. Si veda anche Michael Holquist e Katherine Clark, *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984; tr. it. *Mikhail Bakhtin*, il Mulino, Bologna 1991; e James Wertsch, *Voices of the Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.

così le cose, ci vorrebbero molti sforzi e, probabilmente, molte rotture laceranti, per *impedire* che la nostra identità sia formata dalle persone che amiamo. Consideriamo quello che intendiamo per *identità*: chi siamo, "da dove veniamo". Come tale, l'identità è lo sfondo sul quale acquistano un senso i nostri gusti, desideri, opinioni e aspirazioni: se alcune delle cose che più desidero mi sono accessibili solo in relazione alla persona che amo, lei diventa parte della mia identità.

A qualcuno questa potrebbe sembrare una limitazione dalla quale dovremmo aspirare a liberarci; e possiamo intendere anche così l'impulso che sta dietro la vita dell'eremita o, per prendere un esempio più familiare alla nostra cultura, dell'artista solitario. Ma da un altro punto di vista possiamo vedere un'aspirazione a un certo tipo di dialogicità perfino in queste vite: nel caso dell'eremita l'interlocutore è Dio, nel caso dell'artista solitario è l'opera stessa a rivolgersi a un pubblico futuro, che forse sarà essa a creare. La stessa forma di un'opera d'arte dimostra che essa è, per sua natura, *indirizzata*.¹⁰ Ma, comunque la pensiamo a questo proposito, la formazione e la conservazione della nostra identità rimangono, a meno di un tentativo eroico di rompere con l'esistenza normale, dialogiche per tutto il tempo che viviamo.

Dunque il fatto che sia io a scoprire la mia identità non significa che io la costruisca stando isolato: significa che la negozio attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone. È per questo che la nascita del concetto di identità generata internamente dà una nuova importanza al riconoscimento. La mia identità dipende in modo cruciale dalle mie relazioni dialogiche con altri.

¹⁰ Si veda M. Bachtin, *Il problema del testo nella linguistica, nella filologia e nelle altre scienze umane*, in M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino 1988, pp. 291-319, per la nozione di un "sur-destinatio" (p. 317), al di là dei nostri interlocutori reali.

Naturalmente questa dipendenza dagli altri non è nata con l'era dell'autenticità. Una qualche forma di dipendenza c'è sempre stata; l'identità derivata socialmente dipendeva, per la sua stessa natura, dalla società. Ma nell'epoca precedente il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate. Ora, un'identità prodotta interiormente, personale, originale non fruisce di questo riconoscimento *a priori*; deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può non riuscire nel tentativo. Con l'età moderna non è nato il bisogno di riconoscimento, sono nate le condizioni nelle quali il tentativo di farsi riconoscere può fallire, ed è per questo che oggi, per la prima volta, siamo consapevoli del bisogno di riconoscimento. Nell'età premoderna non si parlava di "identità" o "riconoscimento", e non perché gli uomini non avessero (ciò che chiamiamo) identità o perché le loro identità non dipendessero da un riconoscimento, ma perché allora queste cose erano troppo poco problematiche per essere tematizzate.

Non c'è da sorprendersi se troviamo, sia pure non in questi esatti termini, i semi delle idee di dignità del cittadino e di riconoscimento universale in Rousseau, che ho scelto come uno dei punti d'origine della nozione moderna di autenticità. Rousseau critica duramente l'onore gerarchico, le *préférences*, e in un passo molto significativo del *Discorso sulla disuguaglianza* individua con precisione il momento fatale in cui la società imbocca la via della corruzione e dell'ingiustizia e gli uomini cominciano a desiderare una stima preferenziale,¹¹ e vede, per contrasto, la fonte della sa-

¹¹ Ecco come Rousseau descrive le prime assemblee: "Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo pas-

lute nella società repubblicana, in cui tutti possono godere ugualmente dell'attenzione pubblica.¹² Ma fra le prime analisi del riconoscimento, la più influente fu quella di Hegel.¹³

Oggi l'importanza del riconoscimento, in una forma o nell'altra, è universalmente ammessa; sul piano intimo siamo tutti consapevoli di come l'identità si possa formare o deformare nel corso dei nostri contatti con altri significativi, e sul piano sociale abbiamo una politica dell'uguale riconoscimento ormai stabilizzata. Entrambi i piani hanno subito l'azione formatrice di un ideale di autenticità sempre più sviluppato, e il riconoscimento svolge un ruolo essenziale nella cultura nata intorno a questo ideale.

A livello intimo possiamo vedere fino a che punto un'identità originale abbia bisogno di un riconoscimento concesso da altri significativi, e sia vulnerabile a un suo rifiuto. Non sorprende che nella cultura dell'autenticità le relazioni siano viste come i luoghi decisivi della scoperta e dell'affermazione di sé. Le relazioni amorose non sono importanti solo perché la cultura moderna dà in generale molta importanza al soddisfacimento dei bisogni ordinari: sono cruciali anche perché sono il crogiolo dell'identità generata introspectivamente.

Sul piano sociale la comprensione del fatto che le

identità si formano attraverso un dialogo aperto, che non prende la forma di un copione sociale predefinito, ha reso la politica dell'uguale riconoscimento più fondamentale, ma anche più impegnativa; ha notevolmente innalzato la posta in gioco. L'uguale riconoscimento non è soltanto la modalità appropriata di una società democratica sana; secondo un punto di vista oggi molto diffuso, e come ho già accennato all'inizio, il suo rifiuto può danneggiare coloro ai quali esso viene negato. La proiezione su di un'altra persona di un'immagine inferiore e umiliante può, nella misura in cui questa immagine viene interiorizzata, produrre una distorsione e un'oppressione reale. Non solo al femminismo contemporaneo, ma anche ai rapporti fra le razze e ai dibattiti sul multiculturalismo è sottesa la premessa che il rifiuto del riconoscimento può essere una forma di oppressione. Si può discutere se questo elemento sia stato esagerato, ma è chiaro che le idee di identità e autenticità hanno introdotto una dimensione nuova nella politica dell'uguale riconoscimento, che oggi utilizza una sorta di nozione di autenticità tutta sua, almeno per quanto riguarda la denuncia delle distorsioni indotte dall'esterno.

so verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio" (tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, p. 179).

¹² Si veda per esempio il passo delle *Considerazioni sul governo della Polonia* (in *Scritti politici*, UTET, Torino 1970), in cui egli descrive l'antica festa pubblica alla quale prendeva parte tutto il popolo, nonché il passo parallelo della *Lettere à d'Alembert sur les spectacles*, (tr. it. *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Scritti politici*, cit., p. 614). Il principio cruciale è che non deve esserci divisione fra attori e spettatori, ma tutti devono essere visti da tutti: "Ma quali saranno insomma i temi di questi spettacoli? Che cosa vi si mostrerà? Niente, se si vuole... Offrite gli spettatori come spettacolo, fategli attori essi stessi, fate che ciascuno si veda e si ami negli altri, affinché tutti siano più uniti" (*ibidem*).

¹³ Si veda Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, cap. IV.