Natura e identità diacronica delle persone umane: la posizione animalista

di Vittorio Pellico

What are we human persons? What do we need to persist over time? These are fundamental questions of the long standing debate on personal identity also involving contemporary philosophers belonging to the so-called Analytic Philosophy. One of the dominant positions among those taking part in current debate states that each of us is a human animal and that the conditions of our persistence are the same as those of animals. In addition to the content of animalism, the paper explores some of the arguments for, and the objections to that matter, concluding with some reflections on the importance of dialogue among the different philosophical traditions in order to study in depth the understanding of our metaphysical distinguishing features.

Keywords: Animalism - Personal Identity - Human Persons - Rational Animal - Metaphysics

Una delle questioni più dibattute nella storia del pensiero, e che tutt'ora tiene desta l'attenzione di ricercatori che afferiscono ai settori disciplinari più diversi, è senz'altro quella dell'*identità personale*. Basta guardarsi attorno per richiamare alla mente quanto sia fitto l'ordito della realtà, quanto sia denso di oggetti l'arredo del mondo. Ognuno di essi, anche quelli con cui abbiamo commercio quotidiano, ha suscitato e continua a suscitare interrogativi e problemi di non poco conto, ma, con ogni probabilità, nessun'altra entità ha mai stimolato la nostra riflessione più di quanto abbia fatto ciò che ognuno di noi è solito chiamare "io": la *persona*. Tanto che «la nozione di persona costituisce forse il più grande, complesso, affascinante e trafficato crocevia tra ricerca filosofica, scienze umane e senso comune» e, allo stesso tempo, forse il più grande mistero nelle cui nebbie si sia mai inoltrato il pensiero umano. Tanto più grande è il mistero, quanto più avvertiamo l'urgenza di rispondere all'appello che ne scaturisce: non a caso la ricerca non ha mai subito una battuta d'arresto, non ci siamo mai dati per vinti rinunciando al tentativo di diradare, almeno in parte, le nebbie che offuscano la comprensione della nostra natura. Anzi, a tal riguardo, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, l'indagine sull'identità personale ha ricevuto un nuovo e ulteriore impulso anche da parte di un nutrito gruppo di filosofi appartenenti alla cosiddetta corrente *analitica*. Il seguente intervento muove proprio dall'esposizione delle direttrici principali lungo le quali si articola la discussione metafisica contemporanea sulla dimensione personale alimentata dai filosofi analitici. Un passo introduttivo, volto a illustrare brevemente le questioni e i problemi di fondo del dibattito, propedeutico alla trattazione dell'oggetto principale del lavoro, alla presentazione critica di una delle posizioni dominanti sulla natura metafisica delle persone umane presenti nel panorama filosofico odierno di lingua inglese: l'animalismo.

1. 1. Identità personale: il contesto teorico di riferimento

Iniziamo con le premesse da cui prende l'abbrivio l'indagine sulle persone ponendo la seguente domanda: cosa si intende con il termine "persona"? In cosa consiste, cioè, l'esser-persona? Una domanda apparentemente balorda, rispetto alla quale è lecito attendersi – si dirà – un profondo disaccordo tra coloro che tentano di fornire una risposta. Eppure, a discapito delle apparenze, tra gli autori che prendono parte al dibattito c'è un sostanziale accordo nel ritenere che vadano annoverate tra le persone tutte quelle entità in grado di intrattenere una vita mentale "sofisticata", caratterizzata cioè da razionalità e autocoscienza (quale che sia il modo di intendere la natura delle proprietà mentali e dei loro legami). Un resoconto, quello delle cosiddette *conditions of personhood* – delle condizioni necessarie e sufficienti a rendere tale una persona –, che risale a Locke, il quale, nel celebre capitolo XXVII, libro II del suo *Saggio*, definisce la per-

sona come «un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione, e può considerare sé stesso in quanto sé stesso, ossia la stessa cosa pensante ch'egli è, in tempi e luoghi diversi». Ognuno di noi, dunque, è quello che è in quanto possiede una vita mentale personale, ma occorre precisare che il termine "noi", così come viene impiegato nella discussione odierna, non si riferisce in maniera generica a ogni persona. Io e voi siamo persone *umane*, persone che intrattengono un rapporto molto intimo (quale che sia la natura di tale rapporto) con un corpo umano, ma nulla esclude che esistano altri tipi di persone. Persone che hanno un rapporto con un organismo di altra natura rispetto al nostro e che magari abitano un pianeta di qualche galassia sconosciuta, o persone immateriali, ossia del tutto prive di un corpo, come Dio e i suoi angeli. Che tali creature esistano o siano dei meri *possibilia* poco importa: il semplice fatto che potrebbero esistere (o sarebbero potute esistere) suggerisce di circoscrivere l'ambito della ricerca a noi persone *umane*: non c'è ragione infatti di pensare che, fra cielo e terra, tutte le persone possibilmente esistenti condividano le nostre caratteristiche fondamentali dal punto di vista metafisico.

Questi, in estrema sintesi, i preliminari da cui parte l'indagine metafisica sulle persone umane. Preliminari, poiché, evidentemente, definire il termine persona e limitare l'ambito della riflessione alle sole persone umane lascia ancora del tutto aperte le questioni fondamentali. Anzitutto la definizione di Locke non ci dice se siamo entità materiali o immateriali, né se siamo entità semplici o composte. Insomma, la risposta alla *personhood question* lascia del tutto indeterminate le nostre caratteristiche di fondo dal punto di vista metafisico, dal momento che non fornisce alcuna indicazione che permetta di rispondere all'interrogativo sulla nostra natura, sulla nostra essenza: "Che cosa siamo noi persone umane?". Una domanda che può essere formulata anche nei seguenti termini: "A che cosa siamo identici noi persone umane?". Dove la parola "identità" ha un significato "tecnico" che ha poco o per nulla a che a fare con quelli impiegati dal linguaggio comune, riferendosi alla relazione riflessiva, simmetrica e transitiva che ogni cosa intrattiene con sé stessa e con nient'antro: l'identità *numerica*, ciò per cui due o più cose sono una e una medesima cosa, ciò per cui, nella fattispecie, due o più persone sono una e una stessa persona. Il chiarimento terminologico ci permette di introdurre un'ulteriore e altrettanto significativa domanda metafisica sulle persone rispetto alla quale la risposta alla *personhood question* non è in grado di gettare alcuna luce: la domanda che chiede l'enunciazione di un criterio di identità *diacronica* delle persone umane. La definizione di Locke (così come le riformulazioni contemporanee che affondano le proprie radici in quella dell'empirista inglese) infatti, senza ulteriori indicazioni, oltre a non fare chiarezza sulla nostra natura, non stabilisce nemmeno se la nostra esistenza si protrae nel tempo o si

consuma in un attimo. E anche ammesso che le persone siano entità che persistono nel tempo – difficile immaginare che un essere pensante sia tale senza ammetterne la permanenza nel tempo –, non ci dice quali sono i fattori che garantiscono la sua sopravvivenza. In altri termini, non ci dice alcunché riguardo a una possibile risposta alla *persistence question*: "Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché una persona conservi la propria identità nel corso del tempo?". Dove la risposta a tale quesito – la risposta che permette di distinguere i cambiamenti meramente *qualitativi* da quelli che compromettono la continuità della nostra esistenza – consiste nel completare l'enunciato "Necessariamente, data una persona x al tempo t_1 e una persona y al tempo t_2, $x = y$ se e solo se Φ" sostituendo Φ con le appropriate condizioni *costitutive* che determinano l'identità numerica (=) di x e y.

Una delle teorie che negli ultimi anni ha goduto di maggiori consensi tra quelle candidate a rispondere agli interrogativi metafisici fondamentali riguardanti le persone umane è proprio quella *animalista*, a cui, come già anticipato, è dedicato il presente lavoro. Assolto il compito di illustrare le premesse di fondo della discussione sull'identità personale, passiamo dunque alla presentazione dell'animalismo, cercando anzitutto di chiarire quali sono i capisaldi teorici difesi dai suoi sostenitori.

2. La posizione animalista

2.1 La nostra essenza

L'animalismo – il termine *animalism* è stato utilizzato per la prima volta da Snowdon, per poi essere ampiamente adottato tanto dagli altri suoi sostenitori quanto dai suoi detrattori – sostiene che noi persone umane «siamo animali: organismi biologici, membri della specie *Homo sapiens*». Una definizione ricorrente in letteratura, che pure si presta con troppa facilità a diversi fraintendimenti. Stando ai difensori della teoria animalista, infatti, non siamo animali nel senso che abitiamo un corpo umano, lo possediamo o ne disponiamo, come, a partire da Platone, hanno creduto molti sostenitori dell'*immaterialismo* – la teoria secondo la quale la persona è identica a una sostanza immateriale semplice, a un'anima (o, in termini cartesiani, a una *Mens*). Né siamo *parzialmente* animali umani – la posizione difesa dalle teorie *dualiste* alla Swinburne, per le quali ogni persona è un composto di anima e corpo. E non siamo tali nemmeno nel senso che siamo *costituiti* da animali umani, come credono i "teorici della *costituzione*", per i quali la persona umana coincide materialmente, e quindi è spazialmente co-localizzata, con un animale umano, e ciononostante è distinta da quest'ultimo in quanto le due entità possiederebbero diverse condizioni di persistenza e diverse proprietà (o le stesse proprie-

tà in maniera diversa). Secondo gli animalisti, quell'intima relazione che intratteniamo con il nostro corpo altro non è che la relazione di identità: ognuno di noi è numericamente identico a un organismo umano. Pertanto, il modo corretto di enunciare la concezione animalista rispetto alla nostra natura è il seguente:

(A) noi siamo *essenzialmente* animali umani.

Le precisazioni da fare non finiscono qui. Stando agli animalisti, il termine "animale umano" si riferisce a una *sostanza* composta interamente materiale, all'esemplificazione del *tipo* naturale corrispondente. Dal punto di vista concettuale, "animale umano", infatti, è un *sortale sostanziale*, un concetto che, esprimendo la *sorta* di appartenenza di ciò che cade sotto di esso, determina l'essenza stessa e le condizioni di persistenza di ognuna delle sue istanziazioni. E se le cose stanno così, allora "persona" non può essere un sortale sostanziale al pari di "animale umano": non avrebbe alcun senso dire che una sostanza è identica a un'altra sostanza di un altro tipo. Non a caso, Snowdon, coerentemente con (A), dichiara esplicitamente che proferendo il termine "persona" non nominiamo un sortale sostanziale, e Olson ammette che noi siamo persone solo «in maniera contingente». In altri termini, noi *non* siamo *fondamentalmente* persone, ma organismi umani. Ma allora a cosa si riferisce il termine "persona"?

La risposta da parte dei sostenitori dell'approccio biologico è la seguente: il termine "persona" esprime un *sortale di fase* o, per dirla con Hacker, uno «*status* concept». Entrambi i termini rimandano al concetto di *phased-sortal* ("sortale fasale", come a volte viene tradotto in italiano) discusso da Wiggins. Chiariamo la distinzione tra i due tipi di sortali. Un sortale sostanziale, esprimendo l'essenza e le condizioni di identità delle sue esemplificazioni, è un concetto tale per cui gli individui che cadono sotto di esso non possono esistere senza essere esemplificazioni del tipo individuato dal concetto stesso. Se *x* cade sotto il concetto sortale *F*, dire che "*x* non è più un *F*" o che "*x* non soddisfa più le condizioni di persistenza sortale di *F*" equivale a dire "*x* non esiste più". Diversamente, un sortale fasale è un concetto sotto il quale le esemplificazioni di un dato tipo cadono in un frangente della loro esistenza. Così, ad esempio, il concetto di "cane" si riferisce a una sostanza – un *continuant* – che, finché esiste, preserva la sua identità di genere nel tempo, mentre "cucciolo" è un concetto che si riferisce a un periodo dello sviluppo naturale della sostanza in questione. E, ovviamente, il fatto che il mio cane non sia più un cucciolo non implica in alcun modo che il mio cane non esista più. Un sortale di fase individua una «restrizione» temporale di un sortale sostanziale. Pertanto, così come, raggiunta una certa età, diciamo di essere nella fase adolescenziale, il termine "persona" indica una fase che un'esemplificazione del sortale "animale

umano" attraversa, o meglio, può attraversare nell'arco della sua esistenza: quella in cui possiede razionalità e autocoscienza.

Seguendo la terminologia di Olson – ma la sostanza del discorso non cambia –, "persona" è un «tipo funzionale», come, ad esempio, "locomotore". Un locomotore è tutto ciò che è in grado di muoversi autonomamente, «sotto il proprio potere», poco importa che si tratti di una nave, di un serpente o di un missile balistico: un locomotore non è una sostanza che esemplifica il tipo "LOCOMOTORE", ma soltanto una fase di ognuna delle sostanze elencate se e fintanto che possiedono la capacità di muoversi in maniera autonoma. Lo stesso vale per il concetto di persona, che individua "soltanto" la fase in cui un animale umano possiede le capacità di pensiero descritte nella definizione con cui si risponde alla *personhood question*. Se "persona" fosse un concetto sostanziale: *a*) ogni tipo di persona, in fondo, avrebbe la stessa natura, precisamente ciò che rifiuta l'animalismo, accettando la distinzione tra persone umane e (possibili) persone non-umane; *b*) ogni cosa che è una persona in un determinato momento dovrebbe essere tale in ogni momento della sua esistenza, il che renderebbe del tutto inintelligibili espressioni come "x era una persona e ora non lo è più", a meno che non si intenda dire che x, come tale, non esiste più. Dichiarazione che invece è del tutto coerente con quanto sostenuto dagli animalisti, per i quali non tutti gli animali umani sono persone. Se le persone sono tali in quanto possiedono una specifica vita mentale, allora solo e soltanto agli animali umani dotati di certe proprietà mentali sarà riservata l'attribuzione di persone umane. Un feto, non possedendo (ancora) una vita mentale caratterizzata da ragione e autocoscienza, non è una persona, così come non lo è (più) un animale umano entrato in stato vegetativo. Quest'ultimo era una persona e ora non lo è più, senza per questo essere uscito dall'esistenza come animale umano (senza cioè aver perso la sua identità di genere).

Ormai dovrebbe essere chiaro che la posizione animalista comporta una *desostanzializzazione* del concetto di persona:

> Mi sono basato – scrive Olson – sull'assunto che animale, o comunque animale umano, sia un genere naturale e pertanto un concetto sostanziale, e che ogni animale abbia le condizioni di persistenza che ha in virtù del suo essere animale […]. Quale concetto sembra di più un concetto sostanziale: animale o persona? […] Faccio fatica a comprendere come la vita possa essere un attributo accidentale di qualcosa. D'altro canto non faccio alcuna fatica a ritenere che il pensiero sia un attributo accidentale.

E ancora:

> Dire che qualcosa è una persona equivale a dire ciò che quel qualcosa può fare, non ciò che è. Dire che qualcosa è una persona equivale a dire che quel

> qualcosa può pensare in un certo modo […]. Ma non a dire cos'è che può pensare in questo modo.

Una desostanzializzazione che – precisa Baker – comporta l'assunzione di una posizione *riduzionista*. Difatti, l'animalismo, assumendo che le persone umane sono essenzialmente animali e annoverando solo il concetto di animale tra quelli sostanziali, non farebbe altro che stabilire un'identità "di riduzione" tra persona umana e animale umano. Quando dico, ad esempio, "Il mio vicino di casa è il sindaco della mia città" sto affermando che due descrizioni definite che apparentemente denotano due oggetti diversi – "vicino di casa" e "sindaco della mia città" – sono in realtà coreferenziali, si riferiscono cioè al medesimo oggetto. E dato che l'identità è una relazione simmetrica, posso leggere l'asserto sia da destra verso sinistra che da sinistra verso destra. Ma l'identità postulata dall'animalismo tra persona umana e animale umano non è una relazione simmetrica, poiché i termini della relazione non sono coreferenziali. Infatti, se per gli animalisti è vero che ogni persona umana è identica a un animale umano, lo stesso non si può dire della reciproca, dal momento che non tutti gli animali umani sono identici a persone umane (come mostrano gli esempi del feto e dell'animale in stato vegetativo). In questo caso, la relazione di identità perde la proprietà di essere simmetrica, e deve essere letta secondo un ordine preciso, quello che va dalla persona umana all'animale umano: questo il senso in cui il primo termine della relazione viene ridotto al secondo. Nell'ottica animalista, definire la persona come animale umano dotato di certe capacità mentali significa *ridurre* il concetto di persona ad altri concetti che ne spiegano il significato senza incappare nella circolarità, ossia senza ricorrere in alcun modo al concetto da definire nella definizione stessa. Quando dico persona non dico – riportando nuovamente le parole di Olson – «ciò che è» qualcosa, per questo possiamo concludere a buon diritto che ridurre le persone a entità di altro tipo che possiedono determinate caratteristiche significa, di fatto, estrometterle dall'elenco degli oggetti di base presenti nella realtà.

2.2 La nostra identità nel tempo

Aver chiarito il senso in cui la posizione animalista è una posizione riduzionista ci permette di fare ulteriori considerazioni e precisazioni anche in merito alla risposta alla *persistence question* avanzata dai suoi sostenitori, e, anzitutto, sul modo in cui essi credono vada riformulato l'enunciato che permette di stabilire le condizioni necessarie e sufficienti affinché si dia identità personale. Chiedendo a quali condizioni (Φ) una persona a t_1 è identica a una persona t_2, secondo lo schema esposto nel paragrafo precedente, si assume che per conservare la sua identità nel tempo una persona debba necessariamente restare una persona, ossia che una

persona sia *essenzialmente* una persona. Ma, da quanto appena detto, è evidente che gli animalisti non possono condividere l'approccio del cosiddetto "essenzialismo personale" (*personal essentialism*), secondo cui la risposta alla *personhood question*, di fatto, coincide con la risposta alla domanda relativa alla nostra natura metafisica (determinando, pertanto, anche il criterio da adottare per ciò che concerne l'identità diacronica).

> Potremmo voler sapere se ognuno di noi è mai stato un embrione o un feto, o se sopravviverebbe qualora cadesse in uno stato vegetativo irreversibile (dove l'essere risultante è biologicamente vivo ma non possiede proprietà mentali). Queste sono chiaramente domande su ciò che occorre per persistere nel tempo. Ma l'esser persona è spesso definito a partire dal possesso di proprietà mentali speciali.

Ciò implica, prosegue Olson,

> che feti ed esseri umani in stato vegetativo, che non possiedono alcuna proprietà mentale, non sono persone in quei momenti. Se le cose stanno così, da un principio su ciò che occorre affinché una *persona* passata o futura sia tu, non possiamo inferire nulla riguardo a ciò che concerne il fatto che tu, un tempo, sia stato un embrione o che, un giorno, potresti cadere in uno stato vegetativo.

Saremmo altresì costretti ad assumere che tra il feto e la persona in possesso di una vita mentale sofisticata ci sia una discontinuità sostanziale, ossia che feto e persona siano due individui distinti che cadono sotto diversi sortali sostanziali. Di nuovo, precisamente ciò che negano i fautori dell'animalismo, stando ai quali il modo di formulare l'enunciato riguardante le condizioni di persistenza delle persone umane presentato sopra è indebitamente restrittivo e tendenzioso, e va riformulato come segue: "Necessariamente, dati x a t_1 e y a t_2, dove almeno uno di essi è una persona, $x = y$ se e solo se Φ".

Appurato ciò, almeno di primo acchito, sembra che il completamento dell'enunciato sostenuto dall'animalista sia il seguente:

(B) necessariamente, dati x a t_1 e y a t_2, dove almeno uno di essi è una persona, $x=y$ se e solo se *x e y sono lo stesso animale umano*.

In realtà la questione è più complessa e (B) non è affatto un criterio valido. Anche in questo caso il motivo dovrebbe essere già chiaro: se della persona x a *t* si chiedono le condizioni necessarie e sufficienti affinché sia identica a y in un momento del tempo passato o futuro, e se "persona umana" non significa altro che "animale umano in grado di pensare", non è in alcun modo informativo rispondere "x=y se e solo se x e y sono lo stesso animale umano". La domanda a cui rispondere è "Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché sopravviva un anima-

le umano?". In altri termini, se alla domanda metafisica sulla natura della persona si risponde riducendo il concetto di persona a quello di animale umano, di fatto si sta spostando il problema metafisico dalla persona a un'altra entità. Come dire che il problema diviene quello di capire la natura fondamentale di un organismo umano, di un animale della nostra specie, così da individuarne le condizioni che consentono la sua persistenza nel tempo. Pertanto (A) richiede il completamento di:

(A') un animale umano è essenzialmente…

e (B) deve fornire una spiegazione di ciò che garantisce la permanenza nel tempo di un animale umano tenendo conto di tale completamento; altrimenti, pena la "trivialità".

Sulla definizione di animale umano, e perciò anche sui fatti a cui appellarsi per formulare un criterio di identità diacronica, emergono però differenze tutt'altro che trascurabili tra i sostenitori della posizione animalista. Seguendo l'indirizzo dominante, un organismo umano sopravvive «nel caso in cui le proprie funzioni puramente animali – il metabolismo, la respirazione, la circolazione sanguigna e così via– continuino». Per gli animalisti appartenenti a questo filone, infatti, l'animale umano è ciò che è in quanto possiede la *vita*, descritta come

> un evento biologico auto-organizzante che mantiene la complessa struttura interna dell'organismo. I materiali di cui sono costituiti gli organismi sono intrinsecamente instabili e devono quindi essere costantemente riparati e rinnovati, altrimenti l'organismo muore e i suoi resti si deteriorano. Un organismo deve costantemente assorbire nuove particelle, riconfigurarle e assimilarle nel suo tessuto vivente ed espellere quelle che non gli sono più utili. La vita di un organismo gli consente di persistere e conservare la sua struttura caratteristica nonostante il costante ricambio di materiale.

Seguendo l'indicazione di Blatti, possiamo definire questo approccio «organic animalism»; approccio condiviso da molti animalisti e quanto in genere presuppongono anche i loro critici. Stando a questo criterio, l'organismo è soggetto a continui processi biologici che, oltre a mantenerlo in vita, determinano la sua identità nel tempo. In altri termini, nascita e morte biologiche coincidono con i limiti temporali della sua esistenza. E quando un organismo muore? Un animale morto non è pur sempre un animale? La risposta è no: ciò che noi chiamiamo animale morto o cadavere, semplicemente, non è un animale. Se la sopravvivenza dell'animale in termini metafisici coincide con la sua sopravvivenza biologica, allora i resti di un organismo non possono in alcun modo essere identici all'animale.

Tuttavia, altri animalisti – i sostenitori del cosiddetto «somatic animalism» – sposano un criterio diverso. Anche se, ovviamente, un organismo biologico ha una struttura e un'organizzazione che lo rende adatto alla vita, da ciò non segue che la

sua sopravvivenza in termini metafisici venga necessariamente compromessa dalla morte intesa come fine dei processi vitali. Vale a dire: se la morte non è un evento così nefasto da compromettere la struttura delle parti che lo compongono, la fine dei processi vitali non comporta l'uscita dall'esistenza dell'animale. La sua sopravvivenza – la sua identità numerica nel corso del tempo – dipende, in altri termini, dal (sufficiente) mantenimento dell'organizzazione delle parti costitutive dell'animale stesso. Con le parole di Ayers:

> La vita è essenziale per la cosa [vivente] in quanto è inconcepibile che essa (questa cosa) sia venuta alla luce come una cosa non vivente. […] Ma ciò non significa che quando la vita cesserà la cosa stessa cesserà di esistere: semplicemente, una spiegazione dell'esistenza e della struttura della cosa si riferirà a una vita che è finita.

Dover distinguere tra vita in senso biologico e sopravvivenza metafisica di un animale per dar conto delle due posizioni, dimostra che il disaccordo, più o meno dibattuto a fondo, non è certo trascurabile. E le questioni problematiche da porre all'attenzione del lettore, soprattutto se attratto dalla posizione animalista, di certo non mancano: si pensi, ad esempio, ai casi in cui la vita di un organismo è temporaneamente "sospesa" (è questo il termine da utilizzare per descrivere i casi di morte apparente, nei quali si verifica un arresto temporaneo della funzione cardiocircolatoria?). Questioni spesso foriere di critiche da parte delle posizioni rivali, in particolare da parte dei numerosi sostenitori del "paradigma psicologico", tesi di ispirazione lockiana per la quale l'identità diacronica delle persone dipende dalla *continuità psicologica* e non da fattori biologici.

Sperando di aver presentato con sufficiente chiarezza i suoi tratti fondamentali, veniamo ai principali argomenti portati a sostegno della posizione animalista. Iniziamo da alcune considerazioni volte a sottolineare la capacità della tesi animalista di accattivarsi il favore del senso comune; a seguire, analizzeremo gli argomenti schiettamente filosofici.

3. Argomenti a favore dell'animalismo

3.1 L'appello al senso comune

Nonostante non abbia goduto di espliciti consensi nella storia del pensiero occidentale, e tanto meno in quella di altre culture, i suoi sostenitori ritengono che l'adesione all'animalismo sia questione di "semplice buon senso": ognuno di noi, in fondo, presuppone di essere identico a un animale umano. Ed è anzitutto il modo in cui ci esprimiamo quotidianamente – il linguaggio comune – a mostrare che la concezione animalista è il presupposto implicito di ognuno di noi riguardo alla nostra essenza.

Quando pronuncio frasi come "Ho gli occhi castani", "Peso ottanta chilogrammi" o "Tra poco uscirò per andare a correre", come ognuno di voi, intendo dire, alla lettera, che *proprio io* ho gli occhi di un certo colore, ho un certo peso e mi appresto a uscire per andare a correre. Proprio io in quanto (persona identica a un) organismo umano. Ognuno di noi presuppone di essere un'entità visibile, tangibile, un essere del tutto concreto delle dimensioni di un animale umano. E, dopotutto, le attività intelligenti che svolgiamo quotidianamente, come parlare, disegnare o giocare a tennis, non vanno forse attribuite agli organismi umani che le realizzano? Di più: tanto la biologia quanto il senso comune sembrano deporre a favore dell'animalismo anche per quanto riguarda le nostre condizioni di persistenza, dato che le teorie rivali non sembrano possedere le risorse concettuali per accertare quella che sia per la scienza che per il buon senso è una banale evidenza: la nostra storia è la storia di organismi umani. Non è forse un'idea bislacca negare che io sia identico al feto che i miei genitori hanno visto in un'ecografia prima che nascessi? Pare proprio di sì; infatti, chi non ne fosse convinto, è costretto ad ammettere che anni fa esisteva un feto, mentre ora ci sono io. Ma allora la domanda sorge spontanea: che cosa è accaduto al feto quando sono arrivato io? Insomma, che fine ha fatto il feto? E se entrassi in uno stato di coma irreversibile, i miei amici dovrebbero concludere che non sono (più) io l'essere che, suo malgrado, giace nel letto di un ospedale? In pochi ammetterebbero che, nonostante la perdita di alcune facoltà – al limite tutte – che distinguono la persona come tale, l'individuo in stato vegetativo sia numericamente diverso dalla persona che precedentemente esercitava certe facoltà. Insomma, quale che sia il grado di attenzione che ognuno di noi abbia mai rivolto alla questione, stando ai sostenitori dell'animalismo è evidente che tutti noi pensiamo e parliamo presupponendo di essere essenzialmente organismi umani.

3.2. Olson: l'argomento dell'animale pensante

Uno degli argomenti più robusti a sostegno della tesi animalista, formulato da Olson, prende il nome di *argomento dell'animale pensante* (*thinking-animal argument*). Immagina di essere nel bel mezzo di una discussione sulla natura delle persone umane e che il tuo interlocutore sia proprio Olson: l'appello al senso comune dell'animalismo non ti convince fino in fondo, e continui a negare la bontà della tesi animalista. Battibeccate ormai da un po', seduti uno di fronte all'altro, fino a quando il filosofo americano sottopone alla tua attenzione il seguente ragionamento:

(1) In questo momento c'è un animale umano seduto sulla tua sedia.

(2) L'animale umano seduto sulla tua sedia sta pensando.

(3) Tu sei l'essere pensante seduto sulla tua sedia.

(C) L'animale pensante seduto sulla tua sedia sei tu.

La prima è una premessa della quale sembra sensato dubitare solo a patto di mettere in discussione l'impianto ontologico che sta alle spalle dell'intero argomento. Anzi, negare (1) equivale *ipso facto* a sconfessare ogni posizione che ammette l'esistenza di cose come gli organismi. Due le possibili strategie. Si potrebbe anzitutto difendere una prospettiva monista che riduca la realtà fisica a quella mentale, abbracciare cioè una posizione *idealista*, per cui esiste solo il pensiero e non c'è spazio per conferire piena rispettabilità ontologica agli oggetti materiali, si tratti di organismi piuttosto che di artefatti o di altri oggetti concreti. L'alternativa, diametralmente opposta alla precedente, consiste nell'assunzione del *nichilismo mereologico*, per il quale, in ultima analisi, esistono soltanto i cosiddetti *simples*, entità semplici di natura fisica come quark, elettroni e leptoni (le particelle elementari indagate dalla fisica), e non si dà mai il caso che queste entità di base compongano un aggregato, un intero di cui sono parti. Saremmo così sollevati dall'impegno ontologico nei confronti di qualsiasi oggetto composto con cui abbiamo a che fare quotidianamente, compresi gli organismi. Due strategie decisamente radicali, così radicali da essere ritenute impercorribili dalla maggior parte dei detrattori stessi dell'animalismo.

Che dire di (2)? Se si accetta (1), cioè salvo negarne l'esistenza, non si vede come fare a meno di concedere che certi organismi (secondo alcuni non solo i vertebrati) possiedano una vita mentale, ancorché non concettuale. E se si ammette che delfini, gatti e perfino molluschi come i polpi possiedano una vita mentale, non si vede perché negarla a un animale della nostra specie anziché attribuirgliene una di ordine o grado superiore. Se il tentativo di negare facoltà di pensiero agli animali umani appare una mossa disperata, al fine di contestare la validità dell'argomento gli avversari dell'animalismo possono comunque ribattere che un animale umano adulto e in salute abbia capacità mentali qualitativamente diverse da quelle della persona, o che possieda una vita mentale solo in maniera derivata (a pensare in senso proprio sarebbe la persona, che non è identica a un animale ma intrattiene con esso una relazione di altra natura, un rapporto che salvaguarda l'eccedenza ontologica della prima rispetto al secondo). Evidentemente, rivedere (2) in questo modo equivale a preparare il terreno per rifiutare (3): anche se l'organismo umano è in grado di pensare, io, in quanto persona, non sono identico all'organismo seduto sulla mia sedia. Ma se le cose stanno così – questa la replica di Olson – ci sono (almeno) due esseri pensanti seduti sulla tua sedia. Forse il mondo è molto più affollato di quanto pensassimo? È plausibile ammettere che là dove c'è un animale umano ci sia anche un altro essere pensante che "coabita" con il primo? Pare proprio di no: uno sembra di troppo – è il cosiddetto "problema del sovraffollamento" (*overcrowding problem*) o dei "troppi pensatori" (*too-many-thinkers problem*) – e

anche ammettendo un'idea così stravagante, non è certo un'impresa semplice rendere conto del rapporto che sussiste tra i due esseri pensanti. Per non considerare i problemi linguistici ed epistemici che derivano da questa coabitazione: a quale dei due esseri pensati si riferisce il pronome "io"? Chi fa o pronuncia cosa, e in che modo i due esseri pensanti numericamente distinti possono appurarlo?

> È difficile vedere come potremmo mai sapere che non siamo l'animale: se ci sono veramente due esseri, una persona e un animale, che stanno pensando i tuoi pensieri, dovresti chiederti quale sei dei due. Puoi pensare di essere la persona – quello che non è un animale. Ma dal momento che pensa esattamente come te, [anche] l'animale pensa di essere una persona.

3.3 Snowdon: sovraffollamento e incoerenza linguistica

A suffragio della tesi animalista, Snowdon propone argomenti simili a quello dell'animale pensante, che oltre a sollevare nuovamente il già menzionato problema dei troppi pensatori, pone l'accento sull'"incoerenza linguistica" in cui incapperebbero i revisori della premessa (2) dell'argomento di Olson. Supponiamo, scrive Snowdon, che la persona umana intrattenga una relazione diversa da quella di identità con l'animale umano (AU), di cui si ammette la capacità di pensiero. Ne segue che:

(1) AU è una persona o non è una persona.

(2) Non è plausibile negare che AU – un essere pensante, cosciente di sé, in grado di formare credenze sul mondo e deliberazioni coerenti – sia una persona.

(C) AU è una persona.

(3) Se AU è una persona, dove c'è AU ci sono due persone (l'animale e la persona che intrattiene un rapporto con quell'animale).

(4) È assurdo ammettere che ovunque ci sia un animale umano ci sono due persone.

(C*) AU non è una persona.

Poiché (C) e (C*) sono contraddittorie, l'obiezione sembra valida: se è così, l'assunzione per cui ovunque ci sia un animale c'è anche una persona numericamente distinta è falsa.

Altro argomento che agli animalisti sembra inoppugnabile è quello basato sulla "coerenza linguistica", che Snowdon presenta come *reductio ad absurdum* delle tesi avversarie. La posizione animalista afferma che

(S) Io sono identico a un animale umano.

Chiamiamo di nuovo AU l'animale con cui la persona ha un rapporto diverso da quello di identità e concediamo alle tesi avversarie che (S) sia falsa. Ne segue che:

(1) Quando affermo (S) proferisco un enunciato falso.

(2) Come ogni animale, AU si è evoluto sviluppando la capacità di impiegare il pronome "io".

(3) Dato (2), gli enunciati in cui compare "io" proferiti da AU sono enunciati in cui AU si riferisce a sé stesso.

(4) Dato (4), l'enunciato (S) proferito da AU era vero.

(C) (S) è vero.

In sintesi, una volta ammessa la capacità di riferirsi a sé stesso da parte dell'animale umano, il soggetto della credenza che ha come contenuto la tesi animalista ("Io sono identico a un animale umano") risulta inequivocabilmente l'animale umano stesso, il quale è indubbiamente nel vero asserendo (S): chi pronuncia "io" è sì la persona, ma in quanto identica a un animale umano in una particolare fase del suo sviluppo che lo vede attore di una vita mentale autocosciente.

3.4 Blatti: l'argomento evoluzionista

Diversamente dagli altri animalisti, Blatti ritiene che la strategia adottata dai precedenti argomenti smarrisca la cifra della posizione animalista, portandola proprio sul terreno psicologico delle teorie neo-lockiane e, così facendo, esponendola a delle critiche che altrimenti non ne metterebbero a repentaglio la credibilità. Secondo Blatti, infatti, che si possa rispondere efficacemente all'argomento dell'animale pensante o meno,

> c'è una certa ironia nel fatto che l'argomento distintivo dell'animalismo rimanga in bilico tra le dispute sulla natura delle proprietà mentali e l'individuazione degli esseri pensanti. Il pensiero è una componente essenziale non della teoria animalista riguardo alla nostra natura fondamentale, ma delle teorie neo-lockiane rivali dell'animalismo. Che la capacità di pensiero sia essenziale per le persone è proprio ciò che l'animalismo intende negare.

L'obiettivo è quello di riportare l'animalismo sul suo terreno, ossia entro un contesto evoluzionista. L'argomento tramite cui Blatti intende basare la difesa della posizione animalista prende il nome di *argomento degli antenati animali* (*animal ancestors argument*): anch'esso ha la forma di una *reductio ad absurdum* delle teorie che intendono negare l'identità tra persona e animale, ma, come già anticipa-

to, la novità consiste nel cercare di dimostrare la validità della tesi animalista senza appellarsi direttamente alla capacità di pensiero degli organismi umani. Poniamo allora di partire dall'ipotesi delle teorie rivali assumendo che io, in quanto persona, non sia identico a un organismo della specie *Homo sapiens* e che, pertanto, (A) sia falso. Se le cose stanno così, allora – prosegue l'argomento – non lo sono nemmeno i miei genitori, né i loro genitori, e lo stesso vale per tutti i miei antenati a ritroso nel tempo. Ma ciò significa che ricusare l'animalismo comporta anche la negazione della teoria evoluzionista, o almeno ne compromette la validità riguardo a noi umani: come potremmo, noi persone umane, essere un prodotto dell'evoluzione se i nostri antenati non erano identici ad animali? Se le conclusioni cui giungono le teorie rivali dell'animalismo esigono il rifiuto della teoria dell'evoluzione, e se tale rifiuto comporta un costo teorico a dir poco eccessivo da pagare, allora sembra ragionevole, se non doveroso, abbandonare il presupposto per cui l'animalismo è falso e adottare il criterio biologico per rendere conto della nostra natura metafisica: se ogni persona umana è un prodotto dell'evoluzione, allora è identica a un animale umano.

Conclusa la presentazione dei ragionamenti che suffragano la proposta animalista, passiamo a quella di alcune delle principali obiezioni che le vengono rivolte, iniziando proprio dalle repliche agli argomenti appena esposti.

4. Obiezioni

4.1 L'obiezione al senso come animalista

Anche ammesso che il modo in cui solitamente ci esprimiamo sottintenda una sorta di consenso implicito alla tesi animalista, ciò non significa che la maggior parte di noi sia incline a pensare che siamo essenzialmente animali umani. Non è forse vero che molte persone rivendicano una distinzione tra animali e persone, quello che nel linguaggio filosofico potremmo tradurre in un "salto" ontologico tra i primi e le seconde, negando che tra le due entità sussista una relazione di identità? E in realtà, restando sul terreno del linguaggio comune, il modo in cui ci esprimiamo spesso sembra smentire questo presunto consenso all'animalismo a cui si appellano i suoi sostenitori. Si pensi a una persona che di fronte a un proprio caro in stato vegetativo pronuncia frasi come "Quello non è mio marito" o "Mio fratello non c'è più", alludendo al fatto che a giacere sul letto d'ospedale è solo il corpo della persona con cui ha condiviso la sua vita. Senza considerare che, quando si parla dei fattori che garantiscono la nostra identità diacronica, la maggior parte delle persone occidentali, sia quelle estranee alla speculazione filosofica sia insegnanti e studenti di filosofia, sembra propendere per il criterio psicologico piuttosto che per quello animalista. E tornando alla discussione filosofica, Olson sembra

così impegnato a mostrare come le teorie rivali debbano fare i conti con lo spiacevole "problema del feto", da non accorgersi che, se il suo argomento è valido, allora l'animalismo ha un problema analogo, il "problema del cadavere". Se, stando all'approccio "organico" difeso da Olson e da gran parte degli altri animalisti, un animale umano è tale finché mantiene le sue funzioni vitali, e perciò non può essere identico al cadavere una volta venute meno tali funzioni, che cosa accade all'animale quando non è più in vita? «Da dove viene il cadavere?».

4.2 Le obiezioni all'argomento di Blatti

Molti autori hanno messo in discussione la validità dell'argomento proposto da Blatti. Il passaggio indubbiamente più fragile è quello per cui ammettere che la persona umana sia un prodotto dell'evoluzione comporti necessariamente anche l'assunzione dell'identità tra persona umana e animale umano. Ad alcuni, ad esempio Gillet, è sembrato arbitrario classificare come prodotti dell'evoluzione i soli organismi: anche ammesso che io sia un prodotto dell'evoluzione, perché non potrei essere identico a un cervello – come credono i sostenitori della cosiddetta teoria *cerebralista* – piuttosto che a un animale umano? Nessuno nutre dei dubbi sul fatto che anche il cervello umano sia frutto dell'evoluzione: come fondare allora la verità della premessa secondo cui "Se *x* è un prodotto dell'evoluzione, allora *x* è identico a un animale"? L'appello all'evoluzionismo, peraltro, sembra troppo debole anche per escludere la plausibilità di altre posizioni: anche identificando la persona con una sostanza immateriale, non si vede perché si sia perciò costretti a rinunciare alle spiegazioni fornite dalle scienze biologiche riguardo alla storia evolutiva degli organismi umani: la nostra autocoscienza potrebbe anche essere *emersa* nel corso del tempo, come crede Hasker – sostenitore del *dualismo emergentista* –, per il quale l'esistenza e l'identità diacronica dell'anima dipendono (in maniera forte) da appropriate condizioni di organizzazione e funzionamento del corpo, in particolare del cervello.

E i problemi dell'argomento degli antenati animali non finiscono qui. Secondo molti filosofi che si oppongono all'approccio biologico – tra cui Baker –, l'argomento proposto da Blatti mostra chiaramente che la tesi animalista, assumendo che ciò da cui proveniamo determina ciò che siamo, incorre nella cosiddetta «fallacia genetica», e finisce per coincidere con una sorta di «darwinismo metafisico». Forse, in linea con il "darwinismo scientifico", la prospettiva autocosciente tipica della persona è davvero un prodotto della selezione naturale, o forse no. In ogni caso, non si può escludere che il possesso di tale prospettiva coincida con la nascita di una «vita personale» cui va conferita piena autonomia ontologica rispetto al corpo.

4.3 L'obiezione di Noonan: personal pronoun revisionism

Noonan, sostenitore del criterio psicologico, ritiene che gli argomenti di Olson e Snowdon non forniscano ragioni conclusive a favore dell'animalismo. La sua tesi è la seguente: gli animali umani (adulti e in salute) sono in grado di pensare e di formulare enunciati contenenti il pronome personale "io", ma solo le persone sono oggetti dei riferimenti in prima persona. Sembra «banalmente vero», infatti, che se qualcosa è una persona, allora è il riferimento dei propri «'io'-pensieri», e che ogni cosa capace di essere oggetto di tali riferimenti in prima persona sia una persona. Non a caso "io" è un pronome *personale*. E se ogni persona è tale in quanto possiede una vita mentale sofisticata, allora – questa la tesi avanzata dai fautori della continuità psicologica – ognuno di noi è un *psychological continuer*, un "sé" avente come proprie condizioni di persistenza nel tempo fatti riguardanti la continuità psicologica. Ma un animale umano non è un continuatore psicologico – l'identità diacronica degli animali umani riposa su condizioni di tipo biologico –, dunque non può essere oggetto dei suoi io-pensieri. Insomma, mancando delle condizioni di persistenza appropriate, un animale umano, pur essendo soggetto di pensieri in prima persona, non è oggetto di riferimento di tali pensieri: i pensieri e gli enunciati in prima persona si riferiscono solo e soltanto alla persona, all'"io" che soddisfa le condizioni di persistenza appropriate (quelle psicologiche).

4.4 Parti di organismi umani pensanti e trapianti di cervello.

L'argomento dell'animale pensante e quelli di Snowdon sollevano problemi tutt'altro che trascurabili per gran parte delle teorie rivali, ma, a ben guardare, sembra che anche sull'animalismo gravino gli stessi problemi che i suoi sostenitori attribuiscono ai loro avversari. Anzitutto perché non è difficile immaginare un argomento simile a quello presentato da Olson che abbia come soggetto dell'attività mentale personale un cervello umano e non l'intero organismo (*thinking-brain problem*) – quale potrebbe essere la funzione del cervello se non quella di presiedere *stricto sensu* alla realizzazione dell'attività mentale? Ma anche ammettendo che noi non siamo essenzialmente cervelli umani, sembra che sia plausibile identificare una persona con un organismo solo perché quest'ultimo possiede un cervello. E se le cose stanno così, perché l'organismo umano nella sua interezza dovrebbe essere l'unico candidato a svolgere il ruolo di soggetto dell'attività mentale personale? Voglio dire: se un animale umano pensa in quanto possiede un cervello, allora perché non possono svolgere il ruolo di soggetto della vita mentale personale anche cose dai confini meno estesi, come la testa, la metà-superiore-dell'organismo, la parte-complementare-della-mano-destra o magari l'organismo-meno-un-atomo, che pure possiedono il cervello come parte propria? A questo punto, se

l'obiezione è corretta, l'animalista si ritrova con gli stessi problemi – sia quello del sovraffollamento sia quello epistemico-linguistico – sollevati dai suoi portavoce, moltiplicato però per un numero pari a tutte quelle sezioni dell'organismo che pensano in quanto includono al loro interno il cervello stesso. Infatti, non c'è più soltanto un essere pensante di troppo, ma un numero elevatissimo di esseri pensanti, ognuno dei quali occupa una parte più o meno estesa della regione di spazio occupata da un animale umano. Davvero là dove riteniamo ci sia una persona c'è una pletora di esseri pensanti? E come mai potrei sapere a quale di questi numerosissimi esseri pensanti sono identico?

La soluzione più nota a questo problema (*thinking-parts problem*) è quella elaborata da van Inwagen, e la replica all'obiezione parte dalla discussione intorno a quella che il filosofo americano chiama s*pecial composition question*: quali sono le condizioni necessarie e sufficienti affinché, data una pluralità di oggetti, questi realizzino un'entità composta? La risposta di van Inwagen, fatta propria dalla maggior parte degli altri animalisti, è la seguente: se e solo se questi oggetti costituiscono una *vita*. La stoffa ultima della realtà è fatta di particelle fisiche elementari, e solo e soltanto quando le loro interazioni danno luogo a un essere vivente – una cellula o un organismo – tali interazioni comportano aggiunta d'essere nel mondo, portano cioè alla formazione di un oggetto composto. Al di fuori del nostro modo di esprimerci, guidato perlopiù dai nostri interessi pragmatici, non esistono oggetti composti come sedie, tavoli e rocce. Attenzione: l'espressione "non esistono" va sì presa alla lettera, ma senza fraintenderla. Ovviamente, van Inwagen non dice che dove siamo abituati a sederci o ad appoggiare il cibo che ci apprestiamo a mangiare non ci sia nulla: sta solo dicendo che i legami fisici che intrattengono le particelle subatomiche di quell'«oggetto virtuale» che noi chiamiamo "sedia" sono mereologicamente impotenti, non comportano cioè l'esistenza di un ulteriore oggetto che ha quelle particelle come parti proprie, dal momento che non costituiscono una vita. E non costituendo una vita, non esistono nemmeno cervelli, teste, polmoni, o strane parti dell'organismo ritagliate a piacere. E quando, in seguito a un incidente, un animale umano perde una mano pur sopravvivendo alla disgrazia? La parte dell'organismo che sopravvive non è forse un oggetto composto adeguato a realizzare una vita? Sì, ma in quanto organismo. Prima dell'incidente non ci sono un organismo e, tra gli altri, un oggetto corrispondente a quello che abbiamo chiamato "organismo-meno-la-mano-destra" che sopravvive al primo: prima dell'incidente c'è soltanto un organismo che, dopo aver perso la mano destra, si è ridotto alle dimensioni di quell'oggetto virtuale che abbiamo chiamato "organismo-meno-la-mano-destra". Lo stesso vale, in linea teorica, per un incidente così nefasto da lasciare intatto soltanto il cervello.

Per quanto elegante, la replica animalista al problema delle "parti pensanti" viene spesso giudicata come una soluzione *ad hoc*, priva di ragioni stringenti e anche molto distante dal senso comune. (Davvero, eccezion fatta per cellule e organismi, la realtà non è altro che uno sciame di particelle?). E i problemi non finiscono qui: la proposta di van Inwagen, infatti, sembra essere ancor meno convincente rispetto all'esperimento mentale del *trapianto*. Supponiamo che il mio cervello venga trapiantato con successo in un altro organismo, e che l'animale umano a cui sono identico, con il cranio ormai vuoto, venga tenuto in vita (in stato vegetativo) grazie a un prodigioso macchinario. Se ciò che rende tale la persona è il possesso di una vita mentale sofisticata, e se un animale umano pensa in quanto ha un cervello, difficile negare "l'intuizione del trapianto", per la quale il trapianto di cervello è, letteralmente, un trapianto di persona. E i presupposti alla base di tale intuizione sono perlopiù due: o la persona è identica al cervello o il cervello è ciò che permette la continuità psicologica della persona. Lo stesso van Inwagen non ha dubbi sul fatto che, seguendo il motto ampiamente diffuso in letteratura, *where my brain goes, go I*, ma solo *lato sensu*: non esiste il mio cervello, esiste solo il mio organismo ridotto alle dimensioni di un cervello che, in seguito all'operazione, trova una nuova "casa" e acquisisce dimensioni simili a quelle che aveva in precedenza. Già, ma perché mai le cose starebbero così? Il caso del trapianto è molto diverso da quello dell'amputazione (e da altri casi di variazione mereologica): l'organismo umano a cui viene trapiantato il cervello, *ex hypothesi*, sopravvive al trapianto (mantiene le sue funzioni vitali): allora perché, accettando il criterio animalista, sarei identico all'organismo ricevente piuttosto che a quello donatore (ormai ridotto a un organismo-meno-il-cervello)?

Considerazioni conclusive

Dato il carattere prettamente introduttivo del lavoro, concludiamo con alcune brevi considerazioni in merito alle motivazioni che hanno presieduto alla stesura di questo intervento dedicato alla presentazione della posizione animalista e, prima ancora, delle premesse del dibattito sull'identità personale nell'odierna filosofia di lingua inglese. Un dibattito alimentato dagli eredi di quella corrente conosciuta col nome di "filosofia analitica", che se da una parte non faceva mistero della sua vena dissacrante, condannando senza mezzi termini le speculazioni metafisiche e pratico-normative della tradizione occidentale, dall'altra, paradossalmente, finiva per isolarsi in una sorta di paradiso iperspecialistico dal quale i suoi «adepti» speravano di risolvere i "veri" problemi filosofici con analisi del linguaggio tanto capziose quanto sterili. O almeno questa era l'immagine percepita dalla sponda continentale, immagine attestata da considerazioni come la seguente:

> A volte si alzano gli occhi verso i filosofi analitici del linguaggio quasi con un senso di riverenza o di inadeguatezza: ci si presentano come gli adepti del più asettico e neutrale modo di filosofare, come pensatori sempre sereni nel loro distacco analitico ed inaccessibili a qualsiasi turbamento. In altri momenti, tuttavia, l'ingegnosità della filosofia analitica appare quasi come un'attività troppo fanciullesca ritagliata in un ambito privo di rischi dove si fanno giochi garbati, e dove con terapia linguistico-analitica si neutralizza ogni aspetto della vita che possa inquietare tale sereno clima filosofico.

Poco importa attardarsi a valutare quanto, già allora, fosse (del tutto) giustificato un giudizio del genere. Ciò che conta, invece, è rilevare che i filosofi analitici sono progressivamente usciti dai confini delle «disamine linguistiche», estendendo così tanto i loro interessi da arrivare a sporcarsi le mani con i grandi temi della cultura occidentale, con i «pensieri pericolosi» dell'etica, della religione, del diritto e dell'ontologia. Fino ad accettare la sfida di tentare di sciogliere il nodo teoretico *par excellence* della tradizione metafisica, quello riguardante la natura delle persone umane. E allora sorge l'urgenza non solo di prendere (davvero) nota di questa "seconda svolta" della filosofia analitica, ma anche di lavorare alla costruzione di spazi condivisi, di occasioni di dialogo tra le differenti tradizioni filosofiche, tra le loro categorie e le loro impostazioni metodologiche, così da abbattere steccati che, se mai l'hanno avuta, non hanno più alcuna ragion d'essere. Fare il punto sullo *status quaestionis* della ricerca condotta nei paesi anglofoni, dunque, non ha solo una finalità di carattere divulgativo – da qualche anno, ormai, si registra una considerevole diffusione dell'approccio analitico anche nell'Europa continentale per ciò che riguarda la riflessione sull'identità personale – ma anche un intento coesivo: l'auspicio, in breve, è che rappresenti anche un primo passo verso la realizzazione di questo clima cooperativo a cui si accennava poc'anzi, di uno spazio dialogico da cui poter dare l'abbrivio a un autentico confronto. Solo così, come anticipato nelle battute iniziali, si può sperare di gettare nuova luce su quell'«immensità di mistero», per dirla con Mounier, che è la persona. E a tal proposito, l'esposizione della tesi animalista, al di là del suo posto di rilievo nella discussione contemporanea, sembra particolarmente adatta allo scopo: quale miglior incipit di questo agognato confronto critico sul concetto di persona se non quello volto a ripensare il rapporto che intercorre tra l'esser-umani e l'esser-persone?

VITTORIO PELLICO
Collaboratore di cattedra e cultore della materia in Filosofia della mente e Gnoseologia delle scienze umane presso l'Università di Perugia
vittorio.pellico@gmail.com