

IN MEMORIA DI DEREK PARFIT

di Francesco Piro

Ci sarebbe da scrivere una piccola storia degli *esperimenti mentali* che la filosofia analitica contemporanea ha inventato per riaffrontare i grandi temi della metafisica. Questa piccola storia registrerebbe un dato che a me sembra incontrovertibile e cioè che la filosofia analitica contemporanea non cerca di costruire una semantica legata al senso comune, ma una semantica specificamente costruita per l'universo che *stiamo andando* a vivere, cioè quello che stiamo costruendo con le rivoluzioni tecnologiche. Questo è il suo merito. Ben lungi dall'essere un tipo di filosofia del tutto aliena dall'amore per la letteratura, essa è invece fortemente affine a uno dei generi letterari contemporanei più interessanti, ovvero la *science fiction*, quella che noi chiamiamo abitualmente “fantascienza”.

Pensate alla stanza cinese di Searle, pensate ai vari esperimenti mentali di Putnam – i cervelli nella vasca, Terra Gemella dove esiste un perfetto duplicato dell'acqua fatta di materiali del tutto diversi – pensate ai vari esperimenti mentali di H. G. Frankfurt su persone il cui cervello è parzialmente robotizzato e che però hanno ancora sufficiente “libero arbitrio” da fare spontaneamente quel gesto che inevitabilmente finiranno con il fare. Pensate appunto a Derek Parfit (1942-2017) che questo numero di P.O.I. ricorda, mantenendo la promessa – fatta fin dalla costituzione della rivista – di cercare temi che permettessero un confronto tra le diverse e alternative tradizioni in cui si è scissa la filosofia del secolo passato.

Al centro dell'opera più nota di Parfit, *Ragioni e persone*, vi è un esperimento mentale di particolare familiarità a chi legga romanzi di fantascienza, quello del teletrasporto. Parfit immagina un futuro in cui il trasferimento da un pianeta ad un altro viene realizzato con un metodo meno costoso e meno lungo del viaggio in astronave, ovvero attraverso uno scanner tridimensionale:

Lo scanner qui sulla Terra distruggerà il mio cervello e il mio corpo, registrando nel contempo lo stato preciso di tutte le mie cellule e trasmetterà queste informazioni via radio. Poiché il messaggio viaggia alla velocità della luce, ci vorranno tre minuti perché raggiunga il replicatore che opera su Marte. Passati questi tre minuti, questo, utilizzando nuova materia, creerà un cervello e un corpo perfettamente uguali ai miei. È in questo corpo che mi sveglierò¹.

L'esperimento mentale che Parfit inscena parte da un ipotetico malfunzionamento dello scanner e cerca di stabilire in quali condizioni e con quali criteri stabiliremmo una continuità dell'identità del teletrasportato. Ma, senza entrare in questi dettagli, soffermiamoci sul senso di questo esperimento mentale.

L'esperimento mentale contiene già implicitamente un'indicazione di fondo sulla nozione di identità personale, che è quella che Parfit vuole discutere. L'identità personale non è legata a nulla di sostanziale, ma è il preservarsi di un insieme di informazioni (che contengono evidentemente anche regole per assorbire e produrre ulteriore informazione, nello spirito della macchina di Turing) nel corso del tempo). Di solito queste informazioni sono preservate in un veicolo fisico, cioè nel cervello o nel corpo di quella data persona. Ma ampia parte del libro di Parfit è dedicata proprio a spiegare perché l'orrore che possiamo provare di fronte all'esperimento del teletrasporto è filosoficamente sbagliato e che nulla di significativo distingue la nostra comune, normale, sopravvivenza nel corso del tempo dalla riproduzione effettuata con lo scanner². Per usare la terminologia della teologia filosofica seicentesca, nel caso della coscienza, Parfit nega che la *continuazione nell'esistenza* di quel dato ente sia realmente distinguibile dall'annichilimento e dalla successiva *riproduzione* di quello stesso ente. Egli si sforza di eliminare ogni magia presente nella nozione di persona e soprattutto si sforza di recidere ogni legame tra la *continuità propria di una persona* e la *continuità propria di una sostanza*, nello spirito del Locke del *Saggio sull'intelletto umano* (II, 27), che è la sua più diretta fonte di ispirazione.

¹ D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984 [tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 257].

² Cfr. *ivi*, pp. 310-357.

L'obiettivo che Parfit si pone è ampio: si tratta di ridimensionare le conseguenze che le concezioni sostanzialistiche della persona hanno avuto per l'etica. Il suo riduzionismo comporta che il rispetto per la persona sia identico con il rispetto con il progetto di cui quella persona è portatrice, così che la distinzione operata da Rawls e dalla tradizione kantiana tra rispetto per la persona e conseguimento della massima utilità possibile per tutti viene a cessare: «quando cessiamo di credere che le persone siano entità esistenti separatamente, la concezione utilitaristica diventa più plausibile»³. Conseguenze ancora più significative ne derivano per ciò che riguarda l'eutanasia (non vi è modo di rispettare la persona senza tener conto delle sue scelte), l'aborto, l'ecologia.

Tuttavia, più che per il suo tentativo pur ambizioso di costruire un'etica razionale atea, Parfit è ancora al centro delle discussioni filosofiche contemporanee proprio per le difficoltà che pone la sua concezione neo-lockiana dell'identità personale. In buona parte ciò si deve al fatto che Parfit stesso è tornato su quest'ultimo tema in articoli recenti, partendo dalla problematica dei trapianti, proponendo posizioni che differenziano fortemente l'identità della persona da quella del corpo: noi non “siamo” esseri umani, ma “siamo” persone il cui veicolo di continuità fisico è dato dal cervello o da alcune sue parti. Questa tesi – evidentemente funzionale a negare che un corpo in stato vegetativo possa essere ancora concepito come una “persona” – è ancor oggi al centro della discussione per le sue conseguenze ontologiche e bioetiche, come mostra la rassegna di saggi che abbiamo tradotto dall'inglese e di cui ringraziamo ancora gli autori.

Ma la fortuna odierna del tema dell'identità personale non è soltanto dovuta alla problematica bioetica. Si tratta di un tema a moltissime facce e tutte significative oggi: potremo mai definire “persona” un avatar, una replica puramente informatica di nostri modi di interloquire e di presentarci, potremo mai ammettere che un solo corpo o cervello contenga più “persone”? In breve, la problematica ontologica di che cosa sia lecito definire come “persona” (o se il concetto

³ Ivi, p. 436.

stesso vada ridimensionato o abbandonato) è diventata più stringente che mai, alla luce della proliferazione delle possibilità tecnologiche ma anche delle problematiche cliniche e potremmo dire di “patologia dell’infosfera”, dal momento che oggi è pienamente pensabile un individuo che viva due vite separate e parallele in diversi “mondi” e non possa più attribuire egli stesso una sensata distinzione tra il mondo “reale” e quello “illusorio”.

E qui appunto la posizione di Parfit diviene significativa proprio per le sue evidenti difficoltà. Se la continuità fisica del corpo o del cervello (o di quelle sue parti rilevanti) non è né sufficiente e perfino talora non necessaria (se ammettiamo il caso del teletrasporto) per la reidentificazione della persona, la reidentificabilità deve dipendere da una varietà di criteri che non sono giustificati se non dalla loro inevitabilità pratica. Penso qui in particolare alla clausola del *non-branching* che Parfit sottolinea fin da *Ragioni e persone*: si può re-identificare la persona A soltanto se è presente un erede *esclusivo* delle proprietà salienti della persona A, cioè qualcuno che gode di una continuità fisica o psicologica più forte di quella che abbiano tutti gli altri. In altri casi, che Parfit ammette chiaramente essere possibili, non si può re-identificare la persona A: se vi sono molti “eredi” a pari diritto di A, A non esiste più.

Questa tesi mi sembra svelare il profondo condizionamento che la nozione stessa di “persona” riceve da esigenze di tipo giuridico e pragmatico. In fondo, l’intera questione della re-identificazione di un oggetto nel corso del tempo è – in ultima analisi – soprattutto un problema di “economia ontologica”, se mi è lecito introdurre questo termine. Quando vedo che un sasso che prima era nel posto X non c’è più e c’è invece un sasso nel posto Y, mi chiedo se si diano due sassi o uno solo, che è stato spostato per qualche misteriosa ragione da X a Y. Se ho sufficienti criteri di identificazione (nel caso di un sasso, magari la forma e il colore) deciderò che vi è un solo sasso e che qualcuno lo ha spostato da X a Y. Il che significa in pratica: non cercare ulteriormente il sasso che era nel luogo X, la sua scomparsa è definitiva. “Identificare” significa ridurre la complessità della natura, ovvero negare che determinati enti possano ancora esserci. Da

questo punto di vista, un seguace coerente di Severino dovrebbe negare in linea di principio la validità dell'intera problematica della re-identificazione nel corso del tempo.

Se osserviamo su queste basi la problematica dell'identità *personale*, la funzione riduttiva dell'identificazione diviene ancora più stringente. Se so che l'individuo A che ora è presente davanti a me è la stessa persona dell'individuo B che non vedo più circolare, allora A gode di una sorta di diritto monopolistico su ciò che prima spettava a B: beni, proprietà, ma anche eventuali colpe (la punibilità è una questione di fondo per tutte le questioni inerenti l'identità personale).

Parfit è l'autore che ci lascia vedere più di ogni altro come questo criterio di sostituitività esclusiva che fonda l'identificazione delle persone nel corso del tempo possa incontrare paradossi e paradossi gravissimi nel momento in cui confrontiamo questo criterio con le possibilità date dalla tecnologia. Se la coscienza può essere concepita come un complesso di informazioni che possiede istruzioni per la propria replica e per il proprio sviluppo, è logico attendersi che essa possa essere replicata. Un avatar può essere assolutamente identico a me come ricordi, carattere, modo di impostare problemi. Dunque può avere la mia stessa personalità in tutti gli aspetti rilevanti. Dunque, se scegliamo la continuità della coscienza come veicolo dell'identità personale, avremo una proliferazione di "persone" non controllabile. Se scegliamo un veicolo corporeo dell'identità personale, allora l'alternativa "tutto il corpo o solo una parte del corpo" diviene indecidibile: dove situeremo la parte che è rilevante come veicolo fisico dell'identità? Lo è il cervello o solo qualche parte? Se fosse vero che il cervello è solo una parte dell'elaborazione delle informazioni che avviene in molte aree del corpo – se i miei visceri sono una parte essenziale della formazione delle mie emozioni, che sono parte integrante della mia personalità –, allora non avremmo speranze di poter separare la parte del corpo saliente per l'identità personale da tutte le altre. I saggi di Olson e Persson che qui traduciamo ci mostrano tutti i paradossi dell'impostazione che cerca di trovare dei veicoli fisici dell'identità personale, in modo molto critico verso Parfit o in modo più favorevole ai suoi intenti ma più scettico sulle possibilità di arrivare a una soluzione condivisa da tutti.

Il problema è però proprio a che titolo venga tirato in causa il corpo quando si discute della persona. Se lo tiriamo in ballo semplicemente per risolvere il problema di trovare un *sostituto esclusivo* della persona di ieri, un *erede legittimo* di tale persona, continuiamo a impostare la questione in una logica autocontraddittoria. Noi cioè continuiamo a vedere la persona come un'entità spettrale fatta da ricordi e asserti, memorie e aspettative, per poi cercare di *darle corpo* per risolvere questioni di natura giuridica su chi sia erede legittimo di chi. Si tratta di un vero e proprio "habeas corpus" in cui si cerca di trovare un elemento di continuità fisica per evitare la proliferazione delle identità, perché è ormai evidente che *nulla di più che la "persona" è ormai tecnicamente riproducibile nella società dell'informazione* e lo è in modo eminente. Forse bisognerebbe allora reimpostare l'intera questione partendo dal corpo e dal fatto che quello che chiamiamo "persona" non è se un sottile in-fra (*in-between*) tra corpo e società. Vi sono determinate forme di auto-riferimento che possiamo sensatamente ritenere come caratteristiche fisiche dei corpi viventi (o almeno di una parte di essi), ma queste ultime daranno sempre luogo a fenomeni che sono qualcosa di meno o qualcosa di più di una persona: per esempio un aggregato *pluripersonale* almeno virtuale come sono solitamente i sistemi psichici umani, anche quando non si scindano in persone contrapposte. E vi sono qualifiche tutte culturali e comunicazionali della "persona" che non si trovano a loro agio in nessuna incorporazione e che sembrano dover essere identificate per somiglianza piuttosto che per continuità fisica, secondo una logica di trasmissione che si dovrebbe chiamare "memetica" e non "genetica". Ripensare la questione della persona a partire da queste possibilità è un compito utile per chiarirci le idee. Ma forse è anche un compito utile per non cadere in balia dell'incantesimo che determinate nozioni, come quella di "identità", possono giocare. Se è ormai evidente che le ancora eventuali (ma ormai non improbabili) guerre avvenire saranno condotte in nome di bandiere che proclamano l'"Identità" di qualche corpo collettivo, esercitarsi a distinguere che cosa c'è dietro la parola "identità" e quali siano le logiche che presiedono al suo uso sensato è cosa senz'altro utile.