

Alasdair MacIntyre e l'identità pratica

LUIGI CIMMINO

Abstract

This essay tries to reconstruct the reasons that lead Alasdair MacIntyre to make personal identity one of the central concepts of his moral theory. Especially in *After Virtue*, the identity of an individual is understood in a narrative sense: for the English philosopher we cannot identify a subject unless we include every moment of his life within the biographical history that characterizes him. And, on the other hand, MacIntyre believes, surprisingly, that this identity can be increased and made ontologically more solid the more the subject in question behaves morally. What are the justifications for this narrative identity? But above all, how to connect the proposal with the ontological possibility of making the individual identity all the more solid the more ethically acting? The text tries to answer these questions by finding the structure of the argument - albeit with different contents - in Aristotelian moral philosophy.

Keywords: *Ethics, Personal Identity, Narrativity, Justice, Aristotle.*

Fra le molte concezioni sulla natura dell'identità umana va sempre più acquistando credito e fautori la concezione nota come "identità narrativa o pratica". In realtà le due accezioni – la narrativa e la pratica – non sono equivalenti, anche se sorgono su un terreno comune. Sull'argomento ritornerò più avanti, considerandole inizialmente sinonimiche per introdurmi al tema. Alasdair MacIntyre dichiara esplicitamente la sua adesione al carattere "narrativo" dell'identità in un passo posto verso la fine di *Dopo la virtù*.

Gli empiristi, come Locke e Hume – si legge [MacIntyre 1988, p. 263] – tentarono di interpretare l'identità personale esclusivamente in termini di stati o eventi psicologici. I filosofi analitici, che sotto molti aspetti sono i loro eredi tanto quanto i loro critici, si sono arrabattati intorno alla connessione fra tali stati ed eventi e l'identità stretta intesa in base alla legge di Leibniz. Entrambi non sono riusciti ad accorgersi che era stato omissso uno sfondo la cui mancanza rende il problema insolubile. Questo sfondo è fornito dal concetto di storia e da quel genere di unità del personaggio che una storia richiede.

In cosa consiste tale sfondo? In che senso Luigi a t^1 è la medesima «identità numerica» di Luigi a t^2 in virtù «dell'unità del personaggio che una storia richiede»? Il passo citato, volutamente ridotto, è ovviamente troppo esiguo e indeterminato per rispondere alla questione, ma la sola indicazione di «*storia* dell'unità del personaggio» dovrebbe meravigliare e sollecitare un approfondimento. Il termine “storia” indica necessariamente un lasso di tempo e sembra sensato sostenere che, posto che sia *problema* quello dell'identità diacronica, nel tempo, di un soggetto, tale problema suppone quantomeno che a t^1 Luigi, o quale che sia l'entità in questione, sia *identico a sé stesso* (identità sincronica), mentre sarebbe appunto problematico capire come possa esserlo in tempi differenti. L'indicazione di MacIntyre, trascurata dai filosofi analitici assieme a Locke e a Hume, è invece stranamente quella per cui all'identità si perviene solo storicamente, con il trascorrere di eventi. Come a dire: sembra che l'identità personale si *costruisce* nel tempo anziché essere costantemente presupposta nel mutare del mondo. E la domanda è: com'è possibile “costruire” un'identità senza doverla sempre presupporre?

Ebbene, in quanto segue, mi propongo di considerare a volo d'aquila i seguenti punti: 1) la nozione di “identità pratica”, nel senso che vedremo, discussa da MacIntyre in *Dopo la virtù* (le riprese nei testi successivi saranno rare e generiche), è centrale per comprendere la struttura del suo pensiero; 2) per suo mezzo il filosofo scozzese tenta di sistematizzare la sua ispirazione aristotelica senza dover accettare il “biologismo metafisico” dello Stagirita, conciliandola, come sempre più avverrà nelle opere successive, con la posizione tomista; 3) perché, e in che misura, MacIntyre, coerentemente oscilli fra identità sincronica e diacronica e perché quest'ultima non sia solo “narrativa” ma anche “pratica”, cioè morale e valoriale.

La ricognizione che segue avverrà a “volo d'aquila” anche se gli argomenti sono troppi e troppo impegnativi perché possano essere svolti in modo approssimativo. Ma il mio fine è appunto esegetico, non critico. Quanto cercherò di ricostruire è solo quello che considero un nodo essenziale della filosofia che parte da *Dopo la virtù*. Accennerò alla fine perché a mio avviso la questione dell'identità personale, compresa quella del nostro filosofo, non ha ancora trovato una giustificazione argomentativa sufficiente; ma questo, la mia opinione, è quanto conta meno. Ciò che conta sottolineare è la solida struttura filosofica in cui MacIntyre inserisce il problema. Percorrere brevemente

i punti che MacIntyre affronta, a conferma della loro qualità e spessore teorico, credo sia quanto di meglio si possa fare per comprendere la natura del *busillis*.

Come punto di partenza muoviamo, in negativo, da un giudizio che ben riassume una incomprensione spesso ricorrente nella lettura di *Dopo la virtù*. In un testo dal titolo *Normative Identity* [2017] il filosofo svedese Per Roald Bauhn attribuisce alla concezione etica di MacIntyre in una sorta di “fallacia comunitarista”. Bauhn si dichiara d'accordo con il filosofo scozzese sul fatto che «noi creiamo il significato nelle nostre vite dandogli una struttura narrativa» [ivi, 62]; «nasciamo in un certo tempo in una certa società con una certa cultura, e ciò incide sulla gamma e i contenuti delle alternative che si aprono di fronte a noi» [ivi, 63], ma pensa che in *Dopo la virtù* un «contesto sociale particolare» – quello appunto in cui nasciamo e viviamo – faccia sì che «ciò che è bene per me *debba essere* il bene per qualcuno nel mio particolare contesto sociale e che i valori di tale contesto mi diano i *giusti* obblighi». E aggiunge: «Quì sembra che MacIntyre argomenti a favore di una comprensione relativista del bene e del giusto. Tale tipo di relativismo, derivando una conclusione su ciò che *dobbiamo* [ought to] fare a partire da ciò che è creduto buono e giusto in un particolare contesto sociale è, ovviamente, un'eccezione alla legge di Hume» [ivi, 63]. Al contrario nel comportamento morale, conclude Bauhn, il giusto «non è *quella che sarebbe la giusta cosa da fare per una persona in accordo con la sua cultura*, bensì *quanto sarebbe la cosa da fare come tale*, punto. Secondo il relativismo di MacIntyre non possiamo distinguere le cose giuste da fare dalla nostra percezione contestuale della giusta cosa da fare» [ivi, p. 64].

Ora è certamente vero che più volte, non solo in *Dopo la virtù*, MacIntyre critica un certo modo di intendere la “fallacia naturalistica” humeana, ma la necessità di dover sempre partire da una situazione storica di fatto non implica affatto, per lui, la relatività di un comportamento morale a un contesto storico, vale a dire la mancanza di *oggettività*. Fra l'altro, si potrebbe aggiungere di sfuggita, Bauhn sembra implicitamente accettare una concezione kantiana della universalità morale (a differenza di quella aristotelica), quella per cui una legge morale prescrive il comportamento da seguire in qualsiasi tempo e situazione, mentre si potrebbe osservare che universale può essere il comportamento che qualsiasi individuo *deve* tenere in una determinata situazione: l'universalità kantiana norma *a priori* il comportamento,

quale che sia lo stato del mondo; mentre altro modo di intendere universalità e oggettività è quello per cui agire eticamente equivale a comprendere che *tutti* (universalmente) sono tenuti ad agire in un certo modo in una specifica situazione (*dovendo* così agire diversamente in una situazione diversa). Questo solo per sottolineare che la mancanza di universalità kantiana non equivale al rifiuto dell'universalità come tale e che entrambe le universalità ambiscono a essere *oggettive*, vale a dire a sancire la validità di un comportamento indipendentemente dalle azioni compiute dai soggetti.

Il rilievo di Bauhn serve comunque a comprendere, per contrasto, il percorso argomentativo di MacIntyre e le difficoltà interpretative che occorre superare per coglierne la coerenza. Anzitutto bisogna dar forma alla concezione etica alternativa che viene criticata. E questa non è tanto o solo quella humeana – l'emotivismo o non-cognitivismo o proiettivismo, ossia la prospettiva che muove da Hume, considera davvero il comportamento etico un fatto storico senza alcuna pretesa di validità, riducendo ad "altro" (interessi soggettivi) il movente come tale dell'azione. L'avversario principale di MacIntyre è Kant, o meglio la concezione dell'agire etico che parte dal kantismo, e questa consiste fondamentalmente – per quanto diverso sia il modo in cui Kant viene *successivamente* "attualizzato" – nel ritenere che la mente umana possieda le risorse per fondare l'azione etica indipendentemente dalle pratiche in cui storicamente l'essere umano è impegnato. Se tali risorse si dessero appunto perché indipendenti dal contenuto storico, dovrebbero essere di natura formale, cioè capaci, nell'applicarsi a un contenuto qualsiasi, di generare norme morali. Le attuali riprese del pensiero kantiano – in John Rawls, Christine Korsgaard e altri – hanno infatti in comune con Kant il tentativo di produrre, attraverso esperimenti mentali e procedimenti costruttivi, evidenziando regole razionali applicabili a *qualsiasi* contenuto, prescrizioni oggettive da perseguire. In Kant, tanto per fornire *grosso modo* un'indicazione sull'autore paradigmatico che ispira la posizione, il *fatto della ragione* si attua nel seguente modo (cfr. ad esempio le "Note" al "Teorema 4" [Kant 1993, pp. 91 e segg.]): analogamente a quanto avviene con una credenza che può essere vera o falsa – l'applicazione di un concetto a un particolare implica la possibilità che si diano indefiniti esempi del concetto in questione – nel momento stesso in cui si forma una intenzione, elemento costitutivo dell'agire, la mente universalizza spontaneamente il contenuto in questione. Se sorge l'intenzione di prendere

a un amico una matita, la mente forma automaticamente la rappresentazione della possibilità che quell'azione possa realizzarsi in ogni caso, universalizza appunto il contenuto di tale intenzione in "tutti prendano la matita".

L'idea di Kant è a tal punto quella di distinguere rappresentazioni universali il cui contrario è ugualmente possibile – ad esempio possiamo certo rappresentarci un mondo in cui "tutti si alzino con il piede sinistro e fischino", come possiamo concepire un mondo in cui ci si comporti esattamente all'opposto – dall'universalizzazione di contenuti il cui contrario è invece impossibile: un mondo in cui tutti, contemporaneamente, rubino sembra impossibile, posta l'impossibilità che si sia ad un tempo tutti ladri e derubati. Ebbene, l'opposto di una universalizzazione impossibile, nell'esempio quella di "non rubare", sarà appunto una legge morale. Il procedimento kantiano è quindi formale, si affida ad una regola, quella dell'universalizzazione, che correttamente applicata darebbe indicazioni di contenuto. Il risultato sperato sembra però davvero sfuggire al criterio formale: "tutti si astengano dal montare sulle spalle altrui", ubbidisce al criterio kantiano, che tutti vi montino non è infatti universalizzabile, non c'è un mondo in cui ogni essere razionale si comporti in tal modo, ma non si può certo riconoscerla come *regola*, come *precetto morale*. Inoltre, altro punto debole: anche se la mente fosse in grado di *costruire* regole dal sapore morale non si potrebbe distinguere "non rubare la merenda" da "non uccidere". I criteri formali non permettono infatti di distinguere "gradi", livelli di comportamento morale (e immorale).

Ho brevissimamente riportato la struttura del procedimento costruttivo kantiano per capire il senso generale in cui l'avversario teorico di MacIntyre cerca di costruire regole morali a partire da strutture formali razionali. E in tutti gli eredi di Kant, per il nostro, il risultato è sempre quello del maestro: quello di trovarsi fra le mani regole che non generano nulla di etico o quello, quando lo generano, di non poter distinguere livelli di moralità. Ma la necessità di muovere sempre e in ogni caso da pratiche storiche, l'impossibilità di fondare la morale senza doverla presupporre nei comportamenti che *di fatto* gli esseri umani osservano, *pace* Buhn, non porta affatto al relativismo.

In *Giustizia e razionalità* (titolo italiano non proprio letterale di *Whose Justice, Which Rationality?*), il voluminoso testo dedicato soprattutto alla ricostruzione della giustizia a partire dai vari contesti storici, MacIntyre sottolinea a più riprese come i due massimi errori

da evitare siano, da un lato, quello «di presentare il contesto storico della vita di ciascun filosofo come uno sfondo», di «presentarlo come se fosse autonomo», «come impresa socialmente disincarnata». Errore appunto di chi ritiene esista un grimaldello razionale *à la* Kant per aprire lo scrigno delle norme etiche universali. Dall'altro lato, occorre evitare di presentare l'etica dipendente «dagli interessi sociali, politici ed economici, precedentemente definibili, di gruppi particolari, o anche come semplici maschere indossate da questi interessi» [MacIntyre 1988, p. 222] L'errore appunto di relativizzare il comportamento morale riducendolo ad altro, *à la* Hume.

Se nega l'universalismo formale della prima posizione, MacIntyre nega decisamente anche il relativismo della seconda. In *Giustizia e razionalità* ci si limita a sottolineare come il modo in cui arrivare a conclusioni oggettive a partire da condizioni di fatto storiche sia di tipo *dialettico*. Il testo, si osserva, «è rivolto a qualcuno che, non avendo ancora dato la propria adesione a una *coerente* tradizione di ricerca, è circondato da dispute su che cosa sia giusto e su come sia ragionevole agire» [ivi, p. 225, corsivo mio]. In crisi nella propria e confrontandosi con altre tradizioni, eventualmente cercando di immergersi in esse, anche antiche, attraverso l'immaginazione [cfr. ivi, p. 228], tale individuo cercherà, in un confronto dialettico, di individuare il modo di vita che meglio risolve i propri problemi: «ciò che un tale individuo deve imparare è come sottoporre al test della dialettica le tesi che gli vengono proposte da ciascuna delle tradizioni in competizione, mentre al tempo stesso attinge a queste stesse tesi per sottoporre al test della dialettica le convinzioni e le risposte che ha portato all'incontro» [ivi, p. 231]. Il fine è quello di «trasformare le sue incoerenze iniziali in un vantaggio dal punto di vista dell'argomentazione, richiedendo a ogni tradizione di offrire un resoconto di come queste incoerenze debbano essere caratterizzate, spiegate e superate nel modo migliore» [ivi, p. 232].

Potrei continuare con le citazioni, ma il succo di quanto il libro del 1988 offre sta nel suggerire la possibilità che, partendo necessariamente dal contesto in cui si vive, le incoerenze di tale contesto, nel caso in cui norme e modi d'essere non si compongano *qui* in un tutto armonico, vengano eliminate attraverso il confronto e la sintesi con aspetti di altre tradizioni, giungendo ad un sistema di valori e comportamenti che possa dirsi complessivamente e autenticamente giusto. Indicazioni del genere testimoniano quindi – *contra* Bauhn – la possi-

bilità di norme oggettive eccedenti e distinte dal modo in cui *di fatto* si vive. Nel testo del 1988 al lettore rimane certamente l'impressione che la dialettica razionale cui si rinvia sia solo accennata, non trattata. La domanda è allora: come si svolge tale dialettica razionale, che principi persegue senza ricadere nel formalismo? Quali nessi interni, insomma, consentono che, a partire da fatti, si pervenga ad autentiche prescrizioni oggettive? Cosa controbattere al sospetto di Bauhn che si stia solo connettendo fatti con fatti, ripiombando nella contingenza relativa e infondata del divenire storico? La risposta migliore a tali domande, come spesso in MacIntyre, è data da una preziosa indicazione contenuta in *Dopo la virtù*.

Per “pratica” intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è una estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti [MacIntyre 2009, p. 232].

Ebbene, penso che il sintetico brano (dal sapore wittgensteiniano più che aristotelico) costituisca una delle sintesi migliori di una possibile risposta alla questione prima avanzata. Non credo fra l'altro che le opere successive la smentiscano. L'essere umano – questa la tesi di fondo – vive essenzialmente svolgendo *pratiche*, a cominciare da quella linguistica, dove l'“essenzialmente” è da sottolineare: la stragrande maggioranza delle attività umane consiste nell'eseguire complessi sistemi di regole socialmente stabilite. In quanto composte di regole le pratiche sono *normative*, possono cioè essere più o meno correttamente svolte. Ciascuna di esse implica *modelli*, vale a dire esecuzioni ottimali della pratica volta a volta in questione; anche se tali modelli definiscono ovviamente solo in parte la pratica: come dire che gioco a scacchi anche se compio errori o non vinco. Ogni pratica implica quindi, per sua stessa natura, la possibile *oggettività* di un risultato; se perdo una partita di scacchi è perché non ho compiuto le mosse che “avrei dovuto compiere”. Chiaramente tale oggettività può essere soggetto-dipendente, come è ad esempio in sistemi convenzionalmente creati quali gli scacchi, o soggetto-indipendente, come pensiamo sia nella scienza naturale, in matematica (ma qui si possono avanzare dubbi) o in filosofia, dove il risultato, il modello, è tale indi-

pendentemente dal fatto che venga perseguito e attuato dall'essere umano: l'acqua è (pensiamo) H₂O indipendentemente dal fatto che venga scoperta, e i "marziani non esistono" anche se tutti credessimo fossero esistenti.

La prima cosa da sottolineare è allora il fatto che il carattere normativo del "dovere" – non solo in etica – risulta dal confronto fra la fattuale esecuzione di alcune regole e il modello rispetto al quale vengono valutate. Si potrebbe anche aggiungere, in linea con le indicazioni di MacIntyre, che la maggiore o minore "bontà" con cui viene valutata una prestazione non è una proprietà di alcunché, il *bene* non è appunto la possibile proprietà di una cosa o di un soggetto. Se affermo che "X è una macchina rossa" e che "X è una Mercedes", ne viene logicamente che "X è una Mercedes rossa". Ma se affermo che "X è un buon impiegato" e che "X è un giocatore di tennis" non ne viene affatto che "X è un buon giocatore di tennis" [cfr. Thomson 2008, pp. 3 ss.]. Da un punto di vista logico-grammaticale "buono" non è un aggettivo predicativo, bensì attributivo, qualifica in generale la *conformità* o meno di una pratica alle regole che la caratterizzano: dopotutto si può anche affermare che "X è un buon ladro"¹.

Se i "valori" di una pratica, appunto perché necessariamente normativa, capace di essere svolta male o bene, sono immanenti alla pratica stessa, il termine "virtù", nel senso aristotelico che MacIntyre a più riprese precisa, presenta un doppio significato in cui comincia a far capolino la morale. Fosse così, la valutazione morale potrebbe nascere spontaneamente proprio all'interno delle attività che storicamente perseguiamo. La virtù di uno scacchista, per rimanere al gioco, riguarda infatti sia la sua capacità di giocatore, sia il suo comportamento nei confronti dell'avversario. Se capace di leggere il pensiero altrui, o informato in qualche modo preventivamente sulle mosse dell'avversario [MacIntyre 2009, pp. 234 ss.] vinco la partita, la mia vittoria è solo apparente, non vinco "la partita a scacchi", anche se nessuno viene a saperlo. La virtù come eccellenza nel gioco implica quindi – *proprio* per eccellere nel gioco – il rispetto di comportamenti

¹ Chiaramente in italiano, ma non in altre lingue, c'è la possibilità, con l'aggettivo in posizione postnominale, di qualificare il carattere morale del soggetto: un "buon ladro" può non essere un "ladro buono".

corretti nei confronti degli altri soggetti con cui l'eseguo che fanno baluginare la virtù morale.

Per quanto definisca una serie di regole comportamentali nei confronti dei soggetti assieme ai quali viene svolta, la natura di ciascuna pratica non permette però di definire precetti morali validi per tutti. Da leggi morali siamo quindi ancora lontani. La mossa decisiva è per MacIntyre quella di concepire la giustizia, quindi il comportamento morale *simpliciter*, come la pratica che concilia e rende coerenti fra loro l'insieme delle pratiche [ivi, pp. 245 ss.]. Posso essere un ottimo giocatore di scacchi, ad esempio a livello professionistico, e un pessimo padre di famiglia, appunto per il tempo che la professione mi porta via. Viceversa posso essere un pessimo professionista per il tempo dedicato alla famiglia. L'idea è allora quella per cui la *conciliazione* delle varie pratiche, la loro coerenza generale, permetta la scala di valori che, come prima accennato, la prospettiva definita sulla scia di Kant non consente. La coerenza fra i vari comportamenti, come si ripete in *Giustizia e razionalità*, permetterebbe di dare a ciascuno quanto a ciascuno *si deve* in senso etico, pur mantenendo stili di vita individuali (la vita di una buona lavoratrice e madre non attua certo la dedizione verso il prossimo di Madre Teresa di Calcutta, ma è comunque una vita degnamente morale).

La coerenza fra le pratiche – secondo l'obiezione a volte avanzata nei confronti del coerentismo epistemologico – non consiste semplicemente nell'assenza di contraddittorietà. Importante è connettere fra loro i vari punti che conducono alla conclusione: a) non c'è comportamento umano che non si attui all'interno di pratiche normative; b) le pratiche perseguono i propri relativi fini in quanto cooperative, intersoggettive, richiedendo quindi la comprensione di ciò che volta a volta "si deve" ai soggetti con cui vengono eseguite; c) la virtù che armonizza le pratiche fra loro, ossia la giustizia, si presenta come ricerca dei comportamenti che ottimizzano il rapporto con il nostro prossimo come tale. La morale nasce quindi, e necessariamente, all'interno di una concreta forma storica di vita, ma è discussa e perseguita alla ricerca della forma di vita migliore *simpliciter*. Per tale motivo, specifici stili di vita, anche cronologicamente distanti da quello in cui si vive – ad esempio quello aristotelico, in particolare per MacIntyre l'aristotelismo ripensato alla luce della tradizione cristiana agostiniana e tomista – possono rivelarsi capaci di correggere e migliorare lo stile di vita attuale.

In un certo senso, per quanto possa suonare strano, MacIntyre fa uso dell'*èlenchos* aristotelico in materia etica. Dal perseguimento di fini morali *non si esce*, e ad esso *non si arriva* se non a partire da ciò che abbiamo sempre sotto gli occhi: le nostre pratiche, essenzialmente normative e intersoggettive. Non a caso le obiezioni rivolte da MacIntyre sia al riduzionismo etico di stampo humeano, sia al costruttivismo kantiano, consistono sempre nel mostrare come i *significati* del linguaggio morale vengano costantemente e comunque presupposti da chi intende implicitamente o esplicitamente negarli o costruirli. La morale è insita nel perseguimento delle pratiche e, come ogni struttura normativa, la sua esecuzione si svolge alternando errori ed esecuzioni eccellenti. Le regole morali del modello sono perciò *oggettive*, sussistono indipendentemente da ciò che in concreto fanno gli umani. Tale oggettività e universalità – questo il tratto aristotelico più definito –, che tutti debbano comportarsi “così e così” in una certa circostanza, *può non essere* (oppure essere) conciliabile con un’universalità che prescinde da concrete situazioni storiche.

Se questo, come credo, è il nucleo della proposta etica di MacIntyre, con la proposta possono di certo misurarsi considerazioni critiche di vario genere. Considerazioni che d’altro canto si trovano di fronte una teoria estremamente compatta e articolata, una proposta ben giustificata di “realismo etico”, non certo una fallacia, o una strana forma di relativismo. Quanto riassunto, d’altra parte, non sembra per ora avere nulla a che fare con il punto da cui siamo partiti: quello della identità. Qual è allora il ruolo che l’identità personale gioca nella prospettiva morale del filosofo scozzese? Che connessione c’è fra le due? Nel prossimo paragrafo torno appunto sul problema dell’identità personale, a prescindere da considerazioni etiche. Come detto MacIntyre non dedica molto spazio alla questione. Evidentemente ritiene a ragione che il *resto*, la tematica delle pratiche, ne sia la più argomentata fondazione. Vedremo infatti, sempre sinteticamente, che la concezione *narrativa* dell’identità proposta da MacIntyre non se la cava affatto male in quel vero e proprio *busillis* e congerie di proposte che la più ovvia delle verità comuni, “io ero e ci sono!”, presenta alla riflessione astratta. Nell’ultimo paragrafo cercherò di conciliare i due risultati.

La discussione sulla natura dell’identità diacronica, in particolare sull’identità dell’essere umano, ha prodotto una molteplicità di proposte impossibile da riassumere senza entrare davvero nel merito. Da sottolineare che tale discussione si è ulteriormente arricchita e com-

plicata a partire da un denso e voluminoso testo di Derek Parfit [Parfit 1989] che, attraverso brillanti argomenti e fantascientifici esperimenti mentali, sostiene la possibilità che un soggetto creda di essere il medesimo in tempi differenti senza che ci sia bisogno di presupporre la sua identità numerica: come dire che posso preoccuparmi di me, del mio passato e del mio futuro, anche senza possedere veridici criteri d'identità. Per il fine che mi sono proposto è comunque qui sufficiente aggirare tale complessità fornendo sintetiche indicazioni su posizioni che consentano di capire, “grosso modo” e per contrasto, in cosa consista la concezione *narrativa* (e pratica) suggerita da MacIntyre.

Il punto di partenza della discussione sull'identità del *sé* nel tempo è quasi sempre John Locke, considerato uno dei primi filosofi a dedicare esplicita e approfondita considerazione al tema. Per Locke – quantomeno così per lo più lo si legge – una persona è identica nel tempo se e solo se le sue memorie e la sua coscienza persistono nel tempo [Locke 2001, pp. 365 ss.]. Il suo criterio è di tipo psicologico: *S* sa di essere la medesima entità in tempi diversi se *ora* ricorda che *S*, quindi se stesso, ha avuto determinate esperienze in passato. La memoria, quella episodica, costituirebbe autentica garanzia dell'identità nel tempo del soggetto, anche se questo ha cambiato corpo o addirittura tipo di sostanza². Le metamorfosi di Ovidio non hanno luogo in questo mondo, ma avvenissero, non metterebbero in discussione

² In realtà Locke sembra aggiungere alla struttura mnemonica l'identità della coscienza, anche perché pensa che non ci possa essere attività mentale senza la coscienza *di* tale attività: «essendo impossibile per chicchessia percepire senza percepire che percepisce. Quando vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, tocchiamo, mediamo o vogliamo alcuna cosa, noi ci accorgiamo di farlo» [ivi, p. 371]. E qui la cosa cambia rispetto alla memoria, perché pare si chiami in campo una “coscienza permanente” dei nostri stati (coscienti?), distinta da questi; quindi una coscienza pura, termine di relazione con tali stati, che permane nel divenire di questi ultimi, non quindi una coscienza intesa come proprietà esemplificata in contenuti distinti. Ben possibile che Locke concepisca una entità del genere visto che, in quanto fenomenista, pensa che i dati primari del conoscere siano sensazioni *date* alla mente, quindi ad una coscienza distinta da queste. Con la coscienza pura permanente le cose però si ingarbugliano immediatamente sia per la problematicità della sua natura, sia perché per avere notizia di tale lampada interna se ne dovrebbe avere nuovamente coscienza (instaurando un regresso), sia soprattutto perché, ad ogni assenza di coscienza, anche in un sonno senza sogni, sembra si debba cambiare soggetto. Chi riprende l'impostazione data da Locke alla questione, si ferma quindi prudentemente alla memoria.

l'identità psicologica in fieri di un individuo. Ma il criterio lockiano va incontro a vari problemi. Genera anzitutto il sospetto di circolarità: se il contenuto mnemonico è errato, magari frutto di delirio, o se suppongo che i contenuti mnemonici di un altro individuo vengano immessi, trapiantati in *S* da uno scienziato alieno o per poteri sciamanici, la memoria giustifica la permanenza *solo se* il soggetto che ricorda è il *medesimo* che ha vissuto in passato le esperienze ricordate: la memoria suppone quindi l'identità del soggetto in questione. Il criterio epistemico proposto da Locke – *come* mi rendo conto di essere lo stesso? – diverge e suppone quello ontologico – cosa permane perché *S* sia lo stesso? Inoltre, e direi soprattutto, il criterio lockiano non conferisce identità a esseri privi di determinate capacità mentali e mnemoniche, vale a dire ad *S* quando era un infante, allorché perde completamente la memoria episodica oppure se, ahimè, entra in uno stato vegetativo permanente. Non mi consola affatto pensare che, avvenisse, se vivessi il tempo che manca in coma profondo senza mente, con cuore e polmoni che continuano a funzionare, i miei poveri parenti accudirebbero amorevolmente un *altro*. Basta la paura di un possibile destino del genere a convincere che, nella proposta lockiana, qualcosa non va.

Le proposte di quelli che potremmo chiamare neo-lockiani, per quanto tentino di raffinare la permanenza psicologica finiscono per riproporre i due problemi³. Certamente ben altra portata e complessità possiede la soluzione proposta da Parfit – come detto uno dei costanti punti di riferimento riguardo al tema – e che non può essere qui riassunta. Eppure, tanto per dare un'indicazione, l'idea che la continuità psicologica non necessiti di identità ontologica è guadagnata da Parfit a condizione che gli stati in successione siano connessi dalla «giusta causa», «*in the right way*» [Parfit 1989, p. 277], senza che però sia chiaro quali siano i nessi «giusti»; probabilmente quelli che suppongono proprio l'identità del soggetto.

Un'altra proposta – la così detta “non criteriale” – rovescia la prospettiva lockiana, e lo fa per via logica. La considerazione è la seguente. Affinché *S* sia a t^1 il medesimo che è a t^2 occorre che in ciascun momento temporale, in senso sincronico e non diacronico, *S* sia appunto identico a sé stesso; Luigi è lo stesso di Luigino se entrambi so-

³ Ad esempio in D. LEWIS, *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 17 ss.

no identici a sé. Ma se vado alla ricerca dei criteri che garantiscano l'identità numerica di alcunché *nel tempo*, pur supponendo che in ciascun istante l'alcunché è identico a sé stesso, la richiesta di criteri contraddice tale supposizione visto che *anche* l'identità nel tempo non potrà che essere quella che *S* possiede in ciascun istante: un'identità semplice e *primitiva*. Affermare che «l'identità personale nel tempo è primitiva riguarda la prospettiva per cui non ci sono specificabili condizioni sufficienti che non siano circolari»; la «prospettiva è del tutto metafisica: non riguarda le condizioni, non riguarda *giudizi* sull'identità personale» [Baker 2018, p. 41]⁴. L'identità metafisica di *S* è solo quella per cui $S = S$.

La proposta possiede un suo fascino astratto e logico, anche se le conseguenze che ne derivano mi sembrano opposte a quelle di chi la considera la soluzione del problema. Sempre nei limiti di una battuta l'argomento in fondo prova che, *se* sono identico a me stesso, appunto *semplicemente* lo sono ($S = S$). Se invece non lo sono, non lo sono. Poiché non ho a disposizione criteri che non siano circolari che dimostrino a me e ad altri che lo sono, come posso sapere che sono identico nel tempo? Nessuno si intuisce immediatamente, in ogni istante, come identità pura.

Un'ultima soluzione da menzionare, fra quelle che riscuotono più successo, è quella così detta animalista: la identità di *S* è garantita dal suo essere un "animale umano", un organismo *biologico* che permane nel tempo⁵. Ciò che si richiede per parlare di identità, in un essere le cui *capacità* psichiche sono caratteristiche né necessarie né sufficienti, è che *S* sia un organismo umano vivente, l'insieme degli organi e delle attività metaboliche che mantengono un individuo in vita. Da notare che la posizione non è riduzionista, tanto meno fisicalista. Se l'insieme dei miei organi e della loro attività congiunta dovessero essere concepiti come organizzazione di entità fisiche semplici e delle loro relazioni, campi di particelle e forze che, di istante in istante, formano qualcosa che, dal punto macroscopico mi somiglia, io ed *S*

⁴ Vedi anche T. MERRICKS, *There Are No Criteria of Identity Over Time*, «Nous», 32, 1, 1998, pp. 106-124.

⁵ Vedi in particolare E.T. OLSON, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2007.

svaniremmo come sabbia spazzata dal vento⁶. La concezione animalista ha il gran vantaggio di farmi essere identico ora che scrivo, quando sono uscito dal ventre di mia madre e nel caso mi trasformassi in un vegetale. Di là dalla consolazione che procura, i miei cari accudirebbero ancora *me*. Anche tale concezione ha però le sue magagne, ben messe, fra l'altro, in evidenza da Marya Schechtman [2014]. Un primo possibile cenno di circolarità è dato dal fatto che l'insieme degli organi e delle loro funzioni da considerare è quello che mi mantiene, anche da vegetale, in *vita*, e cosa sia "vita" è determinato a sua volta dalle funzioni dei vari organi. A prescindere da ciò, il problema è comunque un altro.

Posto che la delimitazione interna dei miei organi e della pelle che li accoglie sia individuabile senza ambiguità e circolarità «il punto è piuttosto che molte parti della vita devono essere comprese come interfaccia con un ambiente piuttosto che processi del tutto interni, cosa che pochi biologi sono disposti a negare. Il ruolo di tali interazioni nella vita biologica si riconosce dal fatto che le scienze biologiche non comprendono solo la biochimica, la neurologia, l'anatomia e la biologia cellulare, ma anche la biologia evolutiva, l'ecologia e la zoologia (inclusa l'etologia)» [ivi, p. 191]. Come dire che anche l'organismo di un leone prende forma e si determina grazie alla caccia che dà alle gazzelle, all'ambiente in cui vive, alle modifiche che sta subendo per l'intervento umano. Lo stesso, chiaramente di gran lunga amplificato, vale per l'essere umano e per la sua produzione di cultura che *storicamente* interagisce con le funzioni biologiche⁷.

⁶ Uno dei tanti problemi del fisicalismo è che in esso non trova posto, se non come illusione buddista, l'apparire, i fenomeni macroscopici, a fondamento, fra l'altro, degli asserti osservativi attraverso i quali viene da ultimo verificata una teoria, anche la più lontana dal senso comune.

⁷ Il rapporto fra apparato biologico subpersonale e mente è addirittura rovesciato se hanno ragione i sostenitori della "mente estesa". Per questi la visione, ad esempio, non parte dagli stimoli della retina, ma da un complesso spiegamento ottico (*optic array*), da una struttura di angoli visivi formati dalla luce [cfr., ad es., M. ROWLANDS, *The New Science of Mind*, MIT Press, Cambridge 2010, Cap. 2]. In generale, l'apparato cognitivo umano si estende al di là del corpo e perciò del cervello, l'organo tradizionalmente deputato alla funzione cognitiva. Poiché in tal caso, per "apparato cognitivo", si intende un insieme di funzioni subpersonali di tipo fisico-biologico, per non estenderle al sole e allo spazio cosmico, l'estensione è per Rowlands delimitata sulla base della cognizione personale cosciente.

Gli accenni fatti alle varie prospettive servono a comprendere come la proposta di concepire il *busillis* dell'identità personale quale *essenzialmente* narrativa ed estesa nel tempo non appaia *prima facie* incoerente. Come detto le indicazioni di MacIntyre a riguardo sono brevi, ma è il suo intero progetto filosofico che le sostiene. In che modo allora concepire l'identità attraverso la narrazione? L'autrice appena citata, Marya Schechtman, difende questa prospettiva attraverso argomenti che potrebbero essere *in gran parte* accettati da MacIntyre. Potrà essere utile capire cosa manchi secondo il filosofo scozzese. Per Schechtman «l'identità numerica, per come viene solitamente concepita – [lo abbiamo visto nella breve rassegna delle posizioni precedenti] –, è una nozione logica che difficilmente si concilia con qualcosa di diverso dalla semplicità assoluta» [ivi, p. 197], e poiché tale semplicità, l' $A=A$, è irreperibile e entra in contrasto, se presupposta, con la complessità dell'umano, la proposta è quella di concepire la permanenza di un soggetto attraverso un «grappolo [*cluster*] di proprietà omeostatiche» [*ibidem*], di intendere la permanenza di *S* come viluppo inestricabile [*tangle*] di proprietà ciascuna delle quali è necessaria, ma il cui solo insieme è sufficiente a formare l'identità umana. Un soggetto è quindi il vero e proprio *luogo* [*locus*] in cui tali proprietà – corporee, psichiche, sociali – entrano in sintesi. *Staying Alive*, il testo in cui meglio Schechtman espone la sua posizione, cui appunto rimando, è un tentativo, certamente brillante, di convincere il lettore attraverso varie considerazioni e molteplici esempi ad abbandonare l'idea del semplice a favore di una narrazione complessa estesa nel tempo che d'altro canto in ogni momento manterrebbe la sua unità.

Ebbene, credo che MacIntyre sarebbe disposto ad accettare la maggior parte dei rilievi di Schechtman, con una sottrazione e un'aggiunta. L'intero penultimo capitolo di *Dopo la virtù* è dedicato all'impossibilità di individuare un soggetto umano al di fuori di una narrazione. Ogni soggetto umano coincide «con il concetto di un io la cui unità risiede nell'unità di una narrazione che collega la nascita alla vita alla morte, come l'inizio di un'opera letteraria è collegato al suo centro e alla sua fine» [MacIntyre 1989, p. 250], e d'altro canto, questa è la *sottrazione*, MacIntyre non nega la necessità di una identità personale che sorregga la narrazione, e in tal senso la sua non è propriamente una *cluster theory*. «È importante osservare – si legge poco dopo – che non sto affatto sostenendo che i concetti di narrazione, di intellegibilità, di responsabilità siano *più* fondamentali di quello di

identità personale. Tali concetti presuppongono l'applicabilità del concetto di identità personale, proprio come quest'ultimo presuppone l'applicabilità dei precedenti [...]. Ma ovviamente ne segue che qualsiasi tentativo di chiarire il concetto di identità personale indipendentemente e separatamente da quelli di narrazione, intellegibilità e responsabilità è condannato al fallimento» [ivi, pp. 264-265]. Dove Schechtman vede un'alternativa secca fra un semplice e una sintesi di proprietà, MacIntyre sembra quindi vedere una mutua dipendenza: evidentemente avverte che senza il *quid* semplice e permanente anche la narrazione rischia di dissolversi, anche se per lui vale pure la *reciproca*.

L'*aggiunta*, invece, sta nel considerare “intellegibilità” e “responsabilità” – come indicato nel brano appena citato – caratteristiche che si *sommano alla narrazione*, che quindi non sono elementi sullo stesso piano nel *tangle*. Ma in che senso? Si potrebbe sostenere che un'azione meno intelligibile è pur sempre un'azione, scrive, «ma a ciò voglio rispondere che il concetto di azione intelligibile è più fondamentale di quello di azione in quanto tale. Le azioni inintelligibili sono candidati da respingere riguardo al ruolo di azioni intelligibili, e ammucciarle insieme le azioni inintelligibili e quelle intelligibili in un'unica classe di azioni [...] significa commettere l'errore di ignorare questa circostanza. Tale importanza è strettamente collegata con il fatto che la distinzione più fondamentale di tutto il nostro discorso e nella nostra prassi in questo campo è la distinzione fra gli esseri umani e gli altri esseri» [ivi, pp. 254-255]. Gli umani sono «responsabili» delle proprie azioni [ivi, p. 255] e la responsabilità consiste nella capacità di dare unità al nostro agire [*ibidem*]. Senza continuare nelle citazioni, recuperando quanto detto prima, penso sia a questo punto chiaro a cosa mira il nostro autore. L'intellegibilità dell'agire consiste nella capacità di rendere coerenti le nostre storie e di questa coerenza siamo responsabili; la coerenza massima è quella che compone pratiche diverse all'interno di un unico progetto di vita; la giustizia, l'agire etico, indicano tale orizzonte compiuto d'intellegibilità.

Se ora mettiamo insieme il contesto storico quale punto di partenza del senso, la ricerca di coerenza (l'intelligibilità), e il gioco di fondazione reciproca fra identità personale e narrazione, ne deriva che *quanto più siamo capaci di perseguire coerentemente l'unità delle nostre pratiche*, quanto più quindi queste sono unitarie, *tanto più siamo identici*: la nostra identità si *consolida*, ontologicamente, se il nostro

comportamento etico è quello che risulta massimamente intelligibile. MacIntyre sottolinea di continuo come l'impresa umana sia quella della ricerca del "bene", e poiché bene non indica una proprietà, ma la correttezza rispetto ad un modello di pratica, il bene cui aspirare è quello di rendere quanto più consistente possibile la nostra narrazione assieme alla nostra identità personale.

A tal punto, l'ultima domanda da porsi sul piano interpretativo è quella sulla funzione che i "gradi d'identità" – non esplicitamente dichiarati ma che esplicitamente derivano dall'intera teoria – svolgono nell'etica di MacIntyre. La domanda è in definitiva quella sul rapporto fra etica e ontologia, un rapporto che manca, come nel caso della Schechtman, quando il fine argomentativo è solo quello dell'identità.

Per rispondere a quest'ultimo quesito e concludere occorre d'altro canto fare un passo indietro rispetto al *detto* del dibattito indicando un *non detto* che credo percorra, sotterraneo ma attivo, l'intera discussione sui fondamenti dell'etica, in particolare, come nel caso di MacIntyre, nella prospettiva realista. La questione, chiarissima ad Aristotele, a Hume e a Kant, vale a dire ai pensatori paradigmatici cui il dibattito contemporaneo fa riferimento, utilizzando un'indicazione di John Searle, che la riprende da Anscombe, può essere sintetizzata come segue. L'attività intenzionale è un genere di cui "credenze" e "intenzioni" sono due specie. Una credenza può essere vera o falsa, una intenzione realizzata o meno. Nella terminologia di Searle le credenze hanno una direzione di adattamento mente/mondo, come dire, semplificando, che con queste mi rivolgo a "come stanno le cose", veridicamente appunto o falsamente. Una intenzione ha invece la direzione opposta: se intendo "andare a prendere il caffè", voglio far sì che nel mondo ci sia un evento conforme al mio contenuto intenzionale, questo può essere quindi realizzato o meno. Un primo problema implicato dalla distinzione è quello per cui una giustificazione è ciò attraverso cui si pensa di rendere plausibile (appunto fondata o giustificata) una credenza, mentre non essendo né vera né falsa ma realizzata o meno, un'intenzione *sembra* non possa in quanto tale essere giustificata, se non perché è strumentale per raggiungere un fine ulteriore, a sua volta non giustificabile. Ma l'etica è costituita da precetti che comandano azioni, norme che pensiamo giuste, vere, rispetto a quelle che consideriamo ingiuste, errate. E la questione è come allora possa essere giustificata una posizione etica rispetto ad un'altra.

In MacIntyre la risposta a tale primo problema potrebbe, in base a quanto visto, essere la seguente. Come non si esce fuori da pratiche normative, implicanti volta a volta l'applicazione corretta delle loro regole specifiche, così non si può non individuare un progetto morale, la pratica che connette razionalmente quest'ultime fra loro: la normatività di ciascuna pratica implica e *genera* la normatività di un progetto di vita concepito e perseguito dal soggetto. Se quindi anche le intenzioni si situano sempre in un possibile spazio di azioni corrette o scorrette rispetto a tali regole, anche le intenzioni morali sottostanno ad un vincolo normativo. Leggi etiche possono quindi essere più o meno giustificate in base alla loro capacità di conciliare le altre pratiche umane.

La distinzione agire/pensare propone però un secondo problema. Anche ammettendo che il primo venga risolto, posto quindi si diano regole *vere* dell'agire etico, la seconda questione suona: perché perseguirle? Perché non essere solo in parte razionali a secondo dei desideri attuali? Presumere come vere, giustificate, fondate, determinate norme etiche al posto di altre è appunto una credenza vera, e la domanda chiede come si passi dalla comprensione di tale *fatto* all'intenzione di realizzarlo. Se il "dovere" presuppone sempre un sistema, un criterio con cui confrontare la nostra azione, ciò che *devo* fare in morale suppone che io già persegua fini morali, non è il sistema etico come tale che *deve* essere perseguito.

Da tener presente che Aristotele è perfettamente consapevole della questione: «Il pensiero [nella nostra terminologia la credenza, ndr.] di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico» [Aristotele 1994, VI, 1139 a]. Il fine da perseguire, lo scopo, è perciò per Aristotele *già* desiderato, intenzionato. La complessa argomentazione dell'*Etica nicomachea*, almeno letta in un certo modo, fornisce, per punti, la seguente soluzione. Fine di ciascun essere è la felicità [ivi, I, 7, 1097], e gli esseri umani sono tanto più felici quanto più realizzano la propria funzione [ivi, I, 7, 1097b], perché realizzare la propria funzione equivale ad attuare la forma dell'umano, quindi esistere ad un livello ontologico superiore, attuale e non potenziale. La forma dell'umano, la sua essenza realizzata al massimo grado, è per lo Stagira il *sapere*, la contemplazione, ciò che ci rende in qualche modo divini [ivi, X, 7-8, 1177b]: «la sapienza è felicità» al massimo grado [ivi, VI, 12, 1143b].

Da ciò ne deriva coerentemente che un'azione è *buona* quando contribuisce a costruire una società che permetta all'uomo di dedicarsi quanto più possibile al sapere – l'ultimo capitolo dell'*Etica* è dedicato infatti al *tempo libero*. Il movente dell'agire è il desiderio di felicità e questa si prova quanto più l'essere umano *realizza* (rende reale, alla lettera) la sua essenza, e l'essenza, ad un certo stadio di sviluppo, è realizzata dal comportamento morale. In Aristotele, insomma, il movente dell'agire è il desiderio di felicità, e anche se il mezzo ultimo che realizza la felicità para-divina è il sapere, questo si ottiene se le azioni etico-politiche creano le condizioni affinché al sapere ci si possa dedicare: una società ottimale che dia ampio spazio al tempo libero, il tempo della scienza. Il desiderio di felicità nel realizzare la propria funzione è quindi anche il movente ultimo dell'azione etica.

Il bisogno di trovare un fine motivante il comportamento etico, un fine che presieda le corrette credenze etiche e per cui queste siano *strumento* per realizzare tale fine, è presente in tutte le etiche realiste di un certo respiro. Christine Korsgaard [2009], che pure parte da argomentazioni di tipo kantiano, finisce, senza offrire molte spiegazioni in effetti, per accettare la realizzazione della forma in senso aristotelico come movente dell'agire etico. Ronald Dworkin [2013], che esplicitamente ha in Aristotele la fonte del suo complesso sistema, non accettando la metafisica dello Stagirita, vede nel *desiderio* di attuare oggettivamente le proprie pratiche normative il movente dell'azione morale⁸.

E qui, penso, il mio tentativo esegetico si chiude. MacIntyre rifiuta il "biologismo metafisico" aristotelico, ma evidentemente ubbidisce alla struttura aristotelica che un realismo coerente richiede: il comportamento morale è per lui lo *strumento* con cui rendere più reale, ontologicamente reale, la nostra identità – la nostra "identità pratica" quale realizzazione eccellente della nostra "identità normativa" – ove l'intenzione di dare consistenza ontologica al proprio sé è evidentemente alla base di ogni agire. Il desiderio di rendere più reale la pro-

⁸ Dworkin definisce "etica" ciò che io devo a me stesso, vale a dire l'attuazione corretta e oggettiva delle mie pratiche, e pensa che tale attuazione richieda, per coerenza, che io debba rispettare la capacità e possibilità di realizzazione in ciascun altro essere umano: la "morale" consisterebbe appunto, nel rispettare l'aspirazione all'oggettività di tutti, senso e possibilità di attuare tal fine anche in prima persona. Cfr. in particolare *ivi*, cap. 11.

pria identità sostituisce così il desiderio di essere felici attuando la propria forma a fondamento dell'*Etica nicomachea*.

Se il filo rosso che ho cercato di tracciare permette di raccordare i nodi principali della proposta di MacIntyre, a questo punto inizia un esame di tipo critico su un materiale teorico denso e complesso, esame che esula dal fine qui proposto. Vorrei comunque concludere con un'unica osservazione critica, riguardante appunto il problema dell'identità.

Il fatto che narratività e identità si fondino ciascuna sull'altra non è certamente facile da accettare. La prima è estesa nel tempo, la seconda si ripropone *interamente* in ogni momento temporale. È *semplice*, come osserva Schlechtman, e non può implicare giudizi epistemici, come conclude la posizione non-criteriale. Eppure, tanto per tornare ad un tema scabroso, è attraverso tale semplicità che un infante e un essere ridotto in stato vegetale sono lo *stesso* essere umano circondato dalle cure e dalla preoccupazione dei suoi cari⁹. Un personaggio di *The Custom of the Country*, uno dei grandi romanzi della Edith Wharton, come la maggior parte dei personaggi del libro è una creatura diafana e narcisistica che vive soprattutto del giudizio sociale. Tal personaggio, nel rimanere perplesso di fronte ai suoi stessi propositi, osserva che l'idea che si era fatto di se stesso «non aveva nulla a che fare con i fuggitivi flash di coscienza che egli chiamava sé [*“the fugitive flash of consciousness he called self”*] [Wharton 2008, p. 53]. E in effetti, se anche tentassi di raccontare la mia storia, questa consisterebbe pur sempre in una serie più o meno lunga di *flash* coscienziali. L'identità umana è persa se non viene inserita in una narrazione, ma la narrazione suppone, almeno se il tempo è il divenire dell'esistenza, che in questa, quando esiste un flash, i precedenti non esistono più e i successivi non esistono ancora, e ciascun momento è un momento della

⁹ La concezione della persona quale “animale umano” in effetti spiega questo, ma si è accennato come anche l'organismo, separato da attività cognitiva e rapporti sociali, perda i propri confini.

narrazione non il luogo in cui, come vorrebbe la *cluster theory*, tutti i momenti misticamente si fondono. Donde l'esigenza di una identità semplice che permanga in ogni momento della narrazione.

Anzitutto occorre spiegare come ciascun momento si situi nella continuità della narrazione, ma posto che tale spiegazione ci sia¹⁰, MacIntyre ha ragioni da vendere nel sottolineare che non si possiede identità senza narrazione, ma che senza una qualche identità che permane nella narrazione si rimane volta a volta solo con una *parte*, mentre le altre, e assieme a questa il *tutto* del soggetto, sono uscite dall'esistenza. Solo che mentre per lui il rapporto fra i due termini è di reciproca fondazione, per me è semplicemente un *busillis* cui (ancora?) manca una soluzione accettabile¹¹. La lettura dei testi di MacIntyre contribuisce senza dubbio a illuminare e dar spessore alla questione.

Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Etica nicomachea*, Rusconi, Milano 1994.

Baker L.R., *Primitive Persistence of Persons Over Time*, in V. Buonuomo (a cura di), *The Persistence of Persons. Studies in the Metaphysics of Personal Identity Over Time*, Editiones Scholasticae, Lancaster 2018, pp. 41-54.

Cimmino L., *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020 (seconda edizione).

Dworkin R., *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano 2013.

Kant I., *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1993.

Korsgaard CH., *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Bauhn P.R., *Normative Identity*, Rowman & Littlefield, Lanham 2017.

Lewis D., *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1983.

Locke J., *Saggio sull'identità umana*, Laterza, Bari 2001.

¹⁰ A riguardo mi permetto di rinviare a L. CIMMINO, *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2020.

¹¹ Rinvio ancora a CIMMINO 2020, 4.6 dove cerco di spiegare perché.

MacIntyre A., *Giustizia e razionalità*, Anabasi, Milano 1988.

——— *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

Merricks T., *There Are No Criteria of Identity Over Time*, «Nous», 32, 1, 1998, pp. 106-124.

Olson E.T., *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Parfit D., *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

Rowlands M., *The New Science of Mind*, MIT Press, Cambridge 2010.

Thomson J.J., *Normativity*, Open Court, Chicago: La Salle 2008.

Wharton E., *The Custom of the Country*, Oxford University Press, Oxford 2009.