

Of Identity and Diversity. Una guida alla lettura di John Locke, Saggio sull'intelletto umano, II, c. 27

Of Identity and Diversity. A Reader's Guide to John Locke's An Essay concerning the Human Understanding, II, c. 27

Antonio Petagine

Università degli studi Roma Tre/Pontificia Università della Santa Croce
antonio.petagine@uniroma3.it

DOI: 10.17421/2498-9746-06-08

Sommario

Of Identity et Diversity è il capitolo del Saggio sull'intelletto umano che contiene la dottrina di John Locke sull'identità personale. Questo articolo si prefigge lo scopo di offrirne una guida alla lettura, sviluppando tre punti fondamentali. In primo luogo, esso mostra come Locke abbia stabilito, nei primi paragrafi del capitolo, la propria posizione sull'identità e sull'individuazione. In secondo luogo, si concentra sul modo in cui Locke ha fornito, a partire dal § 9, una prima definizione della coscienza, utile per mostrare che l'identità personale deriva da essa, piuttosto che dalla sostanza. Infine, mette in luce come la nozione di coscienza venga completata da quella di concernment, che fa della persona un soggetto principalmente, anche se non esclusivamente, di tipo giuridico-morale.

Parole chiave: John Locke, Identità personale, Coscienza, Io, Concernment

Abstract

Of Identity et Diversity is the chapter of the Essay concerning the Human Understanding which contains John Locke's doctrine about personal identity. This article aims to offer a guide to the reading, developing three fundamental points. Firstly, it shows how Locke established his position about identity and individuation, in the opening paragraphs of the chapter. Secondly, it focuses on the way in which Locke provided, starting from § 9, a first definition of consciousness, useful to show that personal identity derives from it, rather than from substance. Finally, it highlights how the notions of consciousness have been completed with that of concernment, which makes the person a subject mainly, though not exclusively, of a juridical-moral kind.

Keywords: John Locke, Personal Identity, Consciousness, Self, Concernment

INDICE

1	Premessa	170
2	Stabilire l'identità	173
3	Alle radici dell'identità personale: la coscienza	179
4	L'identità della persona rispetto all'identità della sostanza	182
5	Approfondendo la natura della coscienza: concernment, felicità, responsabilità	189
6	Conclusioni	193

1 PREMESSA

Il testo di cui offriremo in queste pagine un sintetico percorso di lettura è il capitolo XXVII del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke, dal titolo «Dell'Identità e della Diversità» (*Of Identity et Diversity*)¹. Pur inserito nel contesto di un'opera ben più ampia, esso rappresenta un vero e proprio saggio nel saggio, in cui Locke ha presentato una delle sue tesi in assoluto più originali, ossia la determinazione di che cosa costituisca, a suo avviso, l'*identità personale*. Può essere curioso constatare che un testo come questo, capace di avere un impatto tanto significativo sul dibattito filosofico sia coevo che successivo, non fosse presente nella prima edizione dell'opera, avvenuta nel 1690. Esso infatti è stato aggiunto nel 1694, in occasione della seconda edizione, a partire dalle sollecitazioni dell'amico William Molyneux, il quale, in una lettera del 2 marzo 1693,

¹Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, c. XXVII, § 1, tr. it. a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2004, pp. 591-633. Esistono di quest'opera tre traduzioni italiane di riferimento: oltre a questa appena citata, vi è quella di Cesare Polizzi del 1951, rivista da Giulia Farina (*Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 2020⁹), insieme a quella curata da Marian e Nicola Abbagnano (*Saggio sull'intelletto umano*, UTET 1996²). D'ora in poi, nel corso di questo lavoro ci riferiremo alla traduzione di Cicero-D'Amico. La ragione principale è la seguente: essa è svolta sul testo critico approntato da Peter Nidditch (J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, in *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1975), di cui segue anche la divisione in paragrafi, che è ormai quella di riferimento. Questo non avviene nelle altre due traduzioni italiane, che seguono la paragrafazione contenuta nell'edizione di Alexander Campbell Frazer (*An Essay Concerning Human Understanding*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1894). Usare perciò come testo di riferimento una di queste due traduzioni implicherebbe segnalare dei riferimenti diversi da quelli diventati ormai consueti nella bibliografia lockeana. Inoltre, le traduzioni di Polizzi-Farina e quella degli Abbagnano, pur risultando letterariamente più eleganti e complessivamente più corrette di quella di Cicero-D'Amico, presentano qualche desuetudine, essendo meno recenti. Avvisiamo fin d'ora che segnaleremo sempre, in nota, eventuali modifiche nella traduzione dei testi riportati.

segnalava a Locke la necessità di sviluppare meglio il proprio punto di vista sul principio di individuazione².

La collocazione all'interno del secondo libro del *Saggio* è coerente con il fatto che è proprio in tale libro che Locke affronta il tema della natura delle nostre idee: ne fornisce una sorta di catalogo, stabilisce in che modo esse mettano la nostra mente in relazione con le cose, indica quali rapporti intercorrano tra loro. Così, nei primi capitoli Locke spiega in che cosa consistano le idee semplici (cc. 1-11), per poi dedicarsi alla determinazione delle idee complesse. Nel capitolo 12, stabilisce che esse sono di tre tipi: i modi, le sostanze e le relazioni. In coerenza con questa classificazione, i capitoli successivi sono dedicati alla trattazione dettagliata di ciascuno di questi tipi di idee: ai modi sono dedicati i cc.13-22³, alle sostanze i cc. 23-24, alle relazioni i cc. 25-28. Negli ultimi cinque capitoli, Locke prende in esame altre questioni, come la chiarezza e distinzione delle idee (c. 29), le differenze tra idee reali e fantastiche, adeguate e inadeguate, vere e false (cc. 30-32), le associazioni fra idee (c. 33). *Of Identity and Diversity* si inserisce dunque con coerenza nella parte dedicata alle relazioni: nell'ottica di Locke, infatti, "identità" e "differenza" sono idee che ci formiamo nel momento in cui, considerando qualcosa come esistente in un determinato tempo e luogo, la mettiamo in rapporto con quella medesima cosa, ma esistente in un tempo diverso⁴.

L'importanza e la rilevanza di *Of Identity and Diversity* è dovuta al fatto che in questo testo, con una nettezza e una consapevolezza senza precedenti, nozioni come "Io", "Sé" e "Persona" vengono dissociate dal tradizionale riferimento alla sostanza per venire legate alla coscienza. Affermando questo, non si vuole affatto minimizzare l'importanza del dibattito intorno alla libertà di coscienza sorto già nel secolo precedente in seno alla Riforma protestante, né l'incidenza del *cogito* cartesiano sul pensiero moderno, né tanto meno l'influenza di autori come Thomas Hobbes (1588-1679) e Ralph Cudworth (1617-1688) sullo stesso Locke, nell'operare un rinnovamento significativo della nozione di coscienza. Tuttavia appare difficile negare che sia tra queste pagine del *Saggio* che possiamo trovare quella che Étienne Balibar chiama, enfaticamente, l'«invenzione europea della coscienza»⁵, momento decisivo di quel passaggio dall'"anima" all'"Io" che avrebbe por-

²Letter of W. Molyneux to Locke, 2 March 1693, in E. S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. 4, Clarendon Press, Oxford 1976, n. 1609, p. 650.

³Particolare importanza va riconosciuta al capitolo XX, intitolato *I modi del piacere e del dolore*, che costituisce una sorta di «trattato delle passioni» e al XXI, *Del potere*, in cui Locke presenta la propria dottrina sulla volontà e la libertà umane, individuando nell'*uneasiness* (termine di difficile traduzione, reso in italiano con "disagio" o "inquietudine") la spinta fondamentale all'azione.

⁴Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 1.

⁵Cfr. É. Balibar, *Introduction: le traité lockien de l'identité*, in J. Locke, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding II, xxvii, Of Identity and Diversity. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Seuil, Paris 1998, pp. 9-101. Balibar offre un'interessante indagine terminologico-concettuale dell'innovazione compiuta da Locke, mostrando il

tato alla maturazione della concezione moderna di soggettività⁶. È con Locke e dopo Locke che siamo diventati soliti riconoscere una persona non tanto dove c'è un certo tipo di sostanza, ma dove c'è coscienza⁷.

Of Identity and Diversity, fin dalla sua pubblicazione, ha generato reazioni vivaci, che hanno avuto per protagonisti, tra la fine del XVII e la prima metà del XVIII secolo, personalità come Edward Stillingfleet e Joseph Butler, Thomas Reid e Gottfried Leibniz, George Berkeley e David Hume⁸. Ancora oggi quello intorno all'identità personale rimane uno dei dibattiti filosofici più significativi e più intensi, reso ancora più acuto dal tentativo, da parte di autori come Derek Parfit o Peter Singer, di utilizzare la nozione lockeana di *Personal Identity* per legittimare un nuovo modo di concepire la vita umana, in cui l'idea della sacralità della vita ceda il passo a quello di "qualità della vita", offrendo così una giustificazione filosofica alla legalizzazione di pratiche come l'aborto o l'eutanasia⁹. Certamen-

modo in cui questi ha scelto in modo puntuale e consapevole di puntare sul termine *consciousness* per indicare il principio che sta alla base dell'identità personale: cfr. *Ibid.*, pp. 12-29.

⁶Come spiega molto bene Antonio Allegra, «in Cartesio l'enfasi cade senza dubbio sulla soggettività, ma essa è concepita ancora sostanzialisticamente: almeno da questo punto di vista, non c'è rottura con la tradizione. È da Locke che abbiamo progressivamente imparato a non pensare in termini di sostanza la nostra soggettività: è in Locke, pertanto, che dobbiamo riconoscere una svolta cruciale, che, nell'inaugurare un percorso, presenta in forma relativamente lineare alcuni tipici temi e problemi» (A. Allegra, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005, p. 12). Si vedano in questa stessa direzione U. Thiel, *Personal Identity*, in D. Garber, M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 1998, pp. 868-912, soprattutto pp. 868-887; Id., *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 35-96; R. Martin-J. Barresi, *Naturalization of the Soul. Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, Routledge, London-New York 2000; Id., *The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, New York-Chichester 2006.

⁷Scrive efficacemente Michele di Francesco: «per Locke noi parliamo di una stessa persona in presenza di certe connessioni tra stati mentali coscienti [...]. Ciò apre la strada all'idea secondo cui le persone sono menti, e le menti non sono sostanze, ma "modi", entità di carattere funzionale indifferenti al mezzo materiale che le realizza» (M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998, p. 65). Sulla posizione assegnata a Locke nel processo storico che ha determinato la visione moderna dell'io, si vedano anche C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. R. Rini (tit. orig. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town 1989), Feltrinelli, Milano 1993, pp. 147-262, in particolare pp. 205-226; R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2003⁴.

⁸Per una ricostruzione di questo dibattito, oltre agli studi già citati di Di Francesco, Allegra e Thiel, si vedano anche J. Perry, *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2008²; H.W. Noonan, *Personal Identity*, Routledge, London 2019³.

⁹Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, tr. it. R. Rini (tit. orig. *Reasons and Persons*, Oxford 1984), Il Saggiatore, Milano 1989; P. Singer, *Ripensare la vita*, tr. it. S. Rini (tit. orig. *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford 1994), Il Saggiatore, Milano 2000. Scriveva a proposito Robert Speamann: «Negli ultimi anni la sua funzione [del concetto di persona] si è

te ci si può chiedere, come ha fatto recentemente Galen Strawson, se tanto chi criticava Locke fin dal XVIII secolo, quanto chi pretende oggi di sostenere certe posizioni “neo-lockeane” abbia davvero compreso il suo pensiero: secondo Strawson, la concezione lockeana di persona continua ad essere oggetto di una serie di equivoci e fraintendimenti, nonostante sia ormai possibile trovare studi notevoli, anche recenti, che hanno saputo renderle giustizia¹⁰.

Sono molte, insomma, le ragioni per le quali vale davvero la pena misurarsi con questo testo contenuto nel *Saggio sull'intelletto umano*. Quello che cercheremo di fare in queste pagine è ricostruire con il maggior rigore possibile la posizione sostenuta da Locke, pur nella brevità consentita da questa sede, mettendo in luce gli elementi rilevanti che stanno alla base di un'opzione teorica così ricca di conseguenze.

2 STABILIRE L'IDENTITÀ

Come opera la mente quando stabilisce che una cosa resta la stessa, in relazione a tempi e/o luoghi differenti? E in virtù di quali criteri può farlo? Queste sono le domande a cui Locke cerca di rispondere nel capitolo XXVII del secondo libro del *Saggio*. In precedenza, egli aveva già guadagnato alcune tesi decisive per la costruzione della propria concezione epistemologica: nel primo libro, aveva sviluppato il proprio rifiuto delle idee innate; nei primi capitoli del secondo, aveva indicato che ogni nostro contenuto mentale deriva dalla percezione, dalla riflessione o dalla combinazione di entrambe¹¹. Secondo Locke, infatti, la mente, quando conosce, non si limita ad accogliere passivamente quanto le giunge dall'esperienza, né lascia la molteplicità di dati che riceve in una pluralità polverizzata e anarchica. Al contrario, essa si dimostra attiva, dinamica, impegnata a «lavorare» con le idee semplici, per forgiarne di più complesse e per dare un nome alle cose, combinando diverse idee tra di loro¹². È così che l'intelletto umano si trova

[...] rovesciata. Il concetto di persona gioca improvvisamente un ruolo chiave nella distruzione dell'idea che gli uomini, proprio perché uomini, rispetto ai loro simili, avrebbero qualcosa come dei diritti. Gli uomini devono avere diritti non in quanto uomini, ma solo nella misura in cui sono persone. [...] Non lo sono [...] se ad essi in quanto individui mancano le caratteristiche in virtù delle quali definiamo in generale gli uomini come persone, cioè se essi non dispongono ancora, o non più, temporaneamente o per tutta la vita, di queste caratteristiche» (R. Speamann, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*, tr. it. a cura di L. Allodi (tit. orig. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 4).

¹⁰Cfr. G. Strawson, *Locke on Personal Identity. Consciousness and Concernment*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2011, p. 3.

¹¹Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. I, §§ 2-5.

¹²In tal senso, Locke potrà dire che noi non conosciamo l'essenza reale delle cose, tuttavia, quando parliamo di generi e specie, ci riferiamo ad *essenze nominali*, che derivano precisamente da questa attività della ragione di combinare tra loro idee astratte. Cfr. *Ibid.*, III, c. III, § 15.

ad elaborare le idee delle sostanze, perché avverte l'esigenza di unificare i dati che ha ricevuto dall'esperienza di una cosa intorno ad un *substratum*, che permetta di collocarli sotto un unico nome e nel quadro di un'unica nozione¹³.

Oltre ad operare in questo modo, la mente si rivela anche capace di «portare qualunque idea oltre l'idea stessa», mettendola in rapporto con altre¹⁴. In questo modo, vengono prodotte le *relazioni*, ovvero idee che non indicano aggiunte di essere alle realtà a cui si riferiscono, ma stabiliscono come una cosa può essere considerata in rapporto con un'altra. A riprova di ciò, Locke afferma che le relazioni possono mutare, senza che mutino le sostanze a cui si riferiscono¹⁵.

Nel quadro di questo tipo di idee, quelle di identità e di diversità corrispondono ad una ben precisa esigenza, che abbiamo già richiamato all'inizio di questo paragrafo: si tratta della possibilità di riconoscere una cosa come *la stessa*, in riferimento al luogo che essa occupa — o che ha occupato — e al tempo che scorre:

quando la mente considera qualcosa come esistente in un determinato luogo a un determinato tempo, noi la confrontiamo con quella stessa cosa esistente in un altro tempo, e sulla base di ciò deriviamo le idee di identità e di diversità. Quando osserviamo che una certa cosa si trova in un certo luogo in un certo momento, noi siamo sicuri (qualunque cosa sia) che si tratta proprio di quella cosa, e non di un'altra che in quel medesimo tempo esista in un altro luogo, per quanto simile e indistinguibile possa presentarsi sotto qualunque altro rispetto: e in questo consiste l'identità, quando le idee attribuite a un oggetto non variano affatto da quel che erano nel momento in cui lo abbiamo considerato nella sua precedente esistenza e rispetto alla quale noi confrontiamo la sua esistenza presente¹⁶.

Il fatto che la relazione di identità venga istituita a partire dal riferimento di una determinata realtà ad un certo tempo e ad un certo luogo implica, secondo Locke, che una stessa cosa non possa avere iniziato ad esistere due volte; inoltre, due cose numericamente diverse non possono avere avuto lo stesso inizio

¹³Cfr. *Ibid.*, II, c. XII, § 6; *Ibid.*, c. XIII, §§ 18-19; *Ibid.*, c. XXIII, § 1-2. Il dibattito sulla nozione lockeana di *substratum* è piuttosto vasto. Si può consultare, al riguardo, per una visione di insieme anche delle diverse interpretazioni fornite, E. McCann, *Locke on Substance*, in L. Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Lock's Essay concerning Human Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Singapore, São Paulo 2007, pp. 157-191. Un'efficace contestualizzazione nella concezione lockeana nel contesto del suo tempo si può trovare in M. Edwards, *Substance and Essence*, in P. Anstey (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 192-212.

¹⁴Così si esprime Locke: «Oltre le idee semplici o complesse che la mente ha delle cose quali sono in se stesse, ve ne sono altre ch'essa ottiene raffrontandole fra di loro. L'intelligenza, nel considerare qualunque cosa, non si limita a quel preciso oggetto; essa può, per così dire, portare qualunque idea oltre l'idea stessa, o almeno guardare al di là di essa, per vedere quanto essa sia conforme a qualche altra» (Locke, *Saggio*, II, c. XXV, § 1, p. 575).

¹⁵Cfr. *Ibid.*, c. XXV, §§ 1-5.

¹⁶Cfr. *Ibid.*, II, c. XXVII, § 1, pp. 591-593. Traduzione modificata.

occupando lo stesso identico luogo; infine, una medesima cosa non può esistere contemporaneamente in luoghi differenti¹⁷.

Chiariti questi elementi, Locke afferma che esistono tre tipi fondamentali di sostanze, rispetto a cui è possibile stabilire relazioni di identità nel tempo e secondo il luogo: Dio, gli spiriti e i corpi. Egli ritiene che non vi sia alcuna difficoltà nel determinare l'identità divina, perché Dio è senza principio, inalterabile e onnipresente; perciò, è chiaramente sempre lo stesso, in relazione a qualsiasi luogo e a qualsiasi tempo. Quanto alle intelligenze finite¹⁸, la loro identità dipenderà dal riferimento al tempo e dal luogo in cui hanno iniziato ad esistere. Quando infine Locke passa al caso dei corpi, osserva che l'identità semplice è quella posseduta dalla singola particella elementare di materia, perfettamente identica a se stessa¹⁹. Parlando in questo modo, egli colloca quindi quelli che noi chiamiamo "corpi" secondo l'esperienza più comune, ossia questo pezzo di legno, questa pianta o questo cigno, tra le realtà composite, che si costituiscono a partire da una certa coesione di particelle elementari.

Locke ritiene, a questo punto, di avere messo in luce tutti gli elementi con cui determinare quale sia il principio di individuazione. Come abbiamo già ricordato, era precisamente questa la questione che l'amico Molyneux gli aveva suggerito di sviluppare meglio, rispetto alla prima edizione. Si tratta certamente di un problema molto dibattuto nella filosofia medievale e moderna, a partire dal XIII secolo, in concomitanza con la riscoperta dei testi di Aristotele e della loro mediazione greco-araba²⁰. Porre la questione dell'individuazione non significa chiedersi semplicemente che cosa renda un certo ente qualcosa di unico e di singolare; si tratta, piuttosto, di stabilire che cosa permetta ad un determinato gruppo di individui di condividere una medesima identità specifica, pur essendo

¹⁷Cfr. *Ibidem*, p. 593.

¹⁸Cfr. *Ibid.*, § 2. Con «intelligenze finite» Locke intende certamente gli angeli di cui parla la tradizione cristiana; inoltre, la stessa anima umana potrebbe essere intesa come una sostanza spirituale che però, a differenza degli angeli, si unisce al corpo. Sul tema e sul modo in cui Locke sviluppa la propria concezione di intelligenza finita, si veda J.W. Yolton, *The two intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay*, Cornell University Press, Ithaca-London 2004, pp. 90-113.

¹⁹Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 2. Dal punto di vista fisico, Locke assume una visione corpuscolare della materia, molto vicina a quella sviluppata in quel periodo da Robert Boyle. Cfr. R. Boyle, *The Origin of Forms and Qualities*, in *The Works of Robert Boyle*, v. 5, ed. M. Hunter, E.B. Davis, Routledge, London-New York 1999, pp. 281-491; P. Alexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles. Locke and Boyle on the external World*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1985; Yolton, *The two intellectual Worlds of John Locke*, cit., pp. 38-63; P.R. Anstey, *The Theory of Material Qualities*, in Anstey (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 240-260. Come vedremo, Locke chiama anche «atomi» queste parti elementari della materia, sebbene non possedesse ai suoi tempi una visione dell'atomo paragonabile a quella che verrà sviluppata a partire dal XIX secolo.

²⁰Si vedano al riguardo le osservazioni molto pertinenti contenute in O. Boulnois, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot, Vrin*, Paris 2014, p. 37.

irriducibilmente singolari e ben distinti tra loro. Locke appare consapevole del fatto che si tratti di un dibattito annoso. In effetti, già alla fine del XIII secolo si poteva riscontrare quella che, non a torto, Pietro di Giovanni Olivi considerava «una selva sconfinata di opinioni»²¹: c'era chi indicava come principio di individuazione gli accidenti o la forma; Tommaso d'Aquino, come è noto, aveva optato per la materia segnata dalle dimensioni; Bonaventura per la materia e la forma insieme, nel momento in cui si appropriano l'una dell'altra; maestri come Goffredo di Fontaines e Tommaso di Sutton lo identificavano con la quantità. Enrico di Gand, a sua volta, riteneva che l'individuazione non riguardasse affatto la relazione tra materia e forma, né il rapporto tra accidenti e sostanza, bensì la relazione tra il *suppositum* e la natura comune. All'inizio del XIV secolo, su un originale sviluppo di questa linea di pensiero, Duns Scoto proporrà la nota tesi secondo cui l'individuazione è provocata dall'*haecceitas*, quale principio di singolarizzazione della natura comune in un *suppositum*. A completare il quadro, si trovava la posizione di chi, come Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham, considerava quello dell'individuazione come un problema sostanzialmente mal posto: secondo costoro, dato che tutto ciò che esiste è singolare, cercare un principio ontologico responsabile della concretizzazione di un'identica specie in una pluralità di individui significa ipostatizzare la specie, rendendola una sorta di idea platonica che dovrebbe poi venire contratta nei singoli individui. Piuttosto, a loro avviso, la vera questione è quella di comprendere come il nostro intelletto possa elaborare dei concetti comuni o universali, che risultino validamente predicabili di più enti singolari²².

Pur consapevole della complessità di opinioni che caratterizzano il dibattito sull'individuazione, Locke ritiene che, avendo appena chiarito come la mente si formi l'idea di identità, allora diventi facile stabilire quale sia il principio di individuazione: esso consiste nell'*esistenza*, in forza della quale noi possiamo riconoscere questo individuo come il medesimo tipo di entità, nel corso del tempo e nel mutamento di luogo. Tale principio — sostiene Locke — appare valido in riferimento sia a ciò che è semplice (Dio, spiriti e atomi), sia a ciò che è composito, come le masse e gli organismi viventi²³.

Affermare questo non significa, per Locke, misconoscere la necessità di stabilire con precisione il tipo di realtà a cui tale principio via via si applica, dunque

²¹Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, vol. I, q. 12, ed. B. Jansen, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1922, p. 227.

²²Per una visione generale della questione e per un quadro bibliografico aggiornato, cfr. J. J. E. Gracia (a cura di), *Individuation in Scholasticism: the Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, SUNY Press, New York 1994; J.A. Aersten - A. Speer (a cura di), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1996, A. Petagine, *Il fondamento positivo del mondo: indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo*, Aracne, Canterano (RM) 2019, pp. 231-280.

²³Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 3, p. 595.

il modo e il criterio che rendono possibili ai diversi tipi di enti il perdurare dell'esistenza. Anzi, Locke si sente chiamato a fornire una trattazione dettagliata del modo in cui le diverse realtà composte da una pluralità di particelle elementari possano godere di una genuina identità, in senso non solo sincronico, ma anche diacronico. Infatti, come stiamo per vedere, per Locke non è lo stesso il principio che consente ad una semplice massa di esistere identica a se stessa e quello che consente di farlo ad un organismo vivente. Nel primo caso, infatti, l'identità sarà costituita dal mantenimento dello stesso numero di particelle e dalla loro coesione²⁴; nel caso di un vivente, ciò che gli permette di restare il medesimo nel corso del tempo non potrà certo essere la stretta uguaglianza numerica tra le particelle, che invece si rinnovano incessantemente, né la loro semplice coesione. Nelle piante, come negli animali – riconosce Locke – c'è una specifica modalità di organizzazione della materia: la *vita*. È dunque la continuità vitale ciò che garantisce ai viventi il mantenimento della loro propria identità. Locke spiega con chiarezza questo punto nel § 4:

Perciò dobbiamo considerare in cosa una quercia si differenzia da una massa di materia e, a mio parere, la differenza consiste in ciò: che una è solo la coesione di particelle di materia unite in una maniera qualunque, l'altra è una determinata disposizione di quelle particelle tale da formare le parti di una quercia e una organizzazione di quelle parti tale da risultare opportunamente predisposta a ricevere e distribuire nutrimento, così da mantenere in vita e foggiare il legno, la corteccia, le foglie, ecc., di una quercia: nelle quali cose consiste la vita vegetale. Dal momento poi che quella tal cosa è una pianta, che ha una tale organizzazione delle parti in un solo corpo coeso, che partecipa di quell'unica e medesima vita, essa continua a rimanere la medesima pianta, fino a che sia partecipe di quella stessa vita, sebbene quella vita sia comunicata a nuove particelle di materia attivamente unite alla pianta vivente, in una consimile continuata organizzazione, conforme a quella specie di pianta. Infatti questa organizzazione, trovandosi in un qualunque momento, in un qualunque composto di materia, è in quell'esemplare concreto distinta da tutte le altre e si tratta di quella vita individuale che esiste costantemente da quel momento, sia verso il futuro sia

²⁴Cfr. *Ibid.*, § 3. Robert Pasnau osserva con ragione che Locke, ponendo la questione dell'identità in questo modo, rivela tutto il proprio debito nei confronti della tradizione nominalistica, ossia di quel preciso indirizzo metafisico le cui basi sono state poste da autori del XIV secolo come Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridano. Una tale prospettiva, spiega Pasnau, appare segnata da due «dogmi» fondamentali. Il primo è quello di una concezione *rigida* dell'identità: un ente può dirsi propriamente lo stesso solo ed esclusivamente se resta uguale a se stesso secondo tutte le proprie componenti; il secondo «dogma» è la tesi secondo cui il tutto è uguale alla somma delle parti. Assumendo tali presupposti, è chiaro che una qualsiasi variazione, anche minima, nella composizione delle particelle materiali renderebbe impossibile affermare che quell'ente sia ancora il medesimo rispetto a prima. Perciò, spiega Pasnau, all'interno del paradigma nominalistico quello dell'identità si presenta come un problema particolarmente spinoso, certamente più difficile da affrontare, rispetto a come può presentarsi nelle altre tradizioni scolastiche. Cfr. R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671*, Clarendon, Oxford 2011, pp. 689–730.

verso il passato, in quella medesima continuità delle parti che si succedono in modo impercettibile, unite al corpo vivente della pianta²⁵.

La continuità vitale, precisa Locke, non vale come criterio di identità solo per piante e animali²⁶, ma anche per l'uomo, precisamente *in quanto uomo*²⁷. Per chiarire questo punto, egli si dilunga nel parlare di un pappagallo brasiliano che si diceva capace di intrattenere in maniera intelligente una conversazione, parlando sia in francese, sia in brasiliano. Chi volesse dar credito a questa storia, osserva Locke, potrà dire che esiste un tipo di pappagalli capace di pensare e di parlare come noi, ma non di essere *uomini* come lo siamo noi. Questo accade perché, evidentemente, ciò che è discriminante nell'attribuzione dell'idea di essere umano non è la capacità di pensare o parlare in quanto tale, ma l'essere un determinato tipo di vivente, dotato di precise fattezze, che saranno sempre ben distinte rispetto a quelle di un qualsiasi altro animale²⁸. Quando insomma si afferma che Tizio è lo stesso uomo di prima, lo si fa riconoscendolo come lo stesso tipo di «animale dotato di quella forma»²⁹.

In virtù di questo assunto, Locke aggiunge che sarebbe un errore pensare che la sola anima, senza un congiunto riferimento alla materia, sia un elemento sufficiente per stabilire l'identità umana. Una tale identificazione supporrebbe infatti un uso «davvero strano» del termine uomo, dato che un tale termine verrebbe applicato ad un'idea da cui resterebbero irragionevolmente esclusi il corpo e l'aspetto esteriore. Inoltre, un'identificazione del genere non potrebbe evitare facilmente alcune implicazioni che Locke ritiene assurde, come la possibilità che esista un'unica anima per uomini vissuti in tempi diversi o addirittura, come sostengono i fautori della metempsicosi, che una medesima anima umana possa scendere nei corpi di certi animali³⁰.

²⁵Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 4, p. 597.

²⁶Sull'estensione di questo criterio di identità agli animali, cfr. *Ibid.*, § 5, p. 599.

²⁷«Questo inoltre ci dimostra in cosa consista l'identità di uno stesso uomo: è la partecipazione alla stessa vita continuativa operata da particelle transitorie di materia, vitalmente unite in successione a quello stesso corpo organizzato. Chi collocherà l'identità di un uomo in qualsiasi altra cosa che non consista, come quella di altri animali, in un corpo opportunamente organizzato, preso in considerazione in un determinato istante e che da quel momento continui sotto un'unica organizzazione della vita in molteplici particelle di materia transitoriamente in successione unite a esso, troverà che è assai difficile fare dello stesso uomo un embrione, un adulto, un pazzo e un savio sulla base di una qualsiasi supposizione che non renda possibile che Seth, Ismaele, Socrate, Pilato, S. Agostino e Cesare Borgia siano lo stesso uomo» (*Ibid.*, § 6, p. 599).

²⁸Cfr. *Ibid.*, § 8, p. 603.

²⁹«E qualunque cosa si dica di altre definizioni, un'osservazione corretta collocherà fuori d'ogni dubbio che l'idea della nostra mente, di cui il suono della parola *uomo* emesso dalla nostra bocca è il segno, non è altro che l'idea di un animale dotato di quella forma» (*Ibid.*, § 8, p. 601).

³⁰Cfr. *Ibidem*.

Una volta stabilito *questo* modo di determinare l'identità dell'uomo, legata alla continuità vivente, risulta chiaro che debba esserci un tipo ulteriore di identità, che permetterà a ciascuno di noi di riconoscersi non semplicemente come il medesimo vivente, ma più precisamente come *il medesimo Io*, nel trascorrere del tempo e nel cambiamento di luogo. Per indicare questo tipo di identità, osserva Locke, noi possediamo un termine preciso, quello di *persona*:

non è l'unità della sostanza a comprendere tutti i generi di identità, o a determinarla in ogni caso, ma, per comprendere e giudicare correttamente dobbiamo considerare quale idea la parola impiegata designi: poiché una cosa è essere la medesima sostanza, un'altra essere il medesimo uomo, e una terza essere la stessa persona, se *persona*, *uomo* e *sostanza* sono tre nomi che designano tre idee differenti, poiché, se tale è l'idea che appartiene a quel nome, tale dev'essere l'identità³¹.

Sarà proprio alla determinazione di questo ulteriore tipo di identità – l'identità personale – che Locke dedicherà tutto il resto del capitolo XXVII.

3 ALLE RADICI DELL'IDENTITÀ PERSONALE: LA COSCIENZA

Nel § 9 Locke offre una prima articolata definizione di quale sia l'identità a cui fa riferimento il termine «persona»:

dobbiamo analizzare cosa designa il termine *persona*, che ritengo si riferisca a un essere pensante intelligente, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso in quanto se stesso, ossia la stessa cosa pensante che egli è, in tempi e luoghi diversi, e ciò è possibile solo mediante la sua coscienza, che è inseparabile dal pensare e che, a me pare, sia essenziale a ciò: infatti è impossibile per ciascuno percepire senza la consapevolezza del percepire. Quando noi vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo, meditiamo o vogliamo qualche cosa, noi sappiamo che lo stiamo facendo. Accade sempre così nel caso delle nostre sensazioni e percezioni presenti, e in tal modo ciascuno è per se stesso quel che chiama *io* (*self*): infatti in questo caso non si considera se il medesimo io si perpetui nelle stesse sostanze o in sostanze diverse. Poiché la coscienza (*consciousness*) accompagna sempre il pensiero, ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia quel che chiama *io* e in tal modo distingue se stesso da tutti gli altri esseri pensanti, è solo in questo che consiste l'identità personale, ossia, il fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo. Fin dove questa coscienza può

³¹*Ibid.*, § 7, p. 601, traduzione modificata. William Alston e Jonathan Bennet hanno osservato che quando affronta la relazione tra identità della persona e identità della sostanza Locke non sembra usare la nozione di sostanza nel modo in cui l'aveva enunciata nel capitolo XXIII del secondo libro, incentrata cioè sulla nozione di *substratum*. Piuttosto, nel capitolo XXVII, egli sembra farne una sorta di unità ontologica di base, che potrebbe essere o di natura materiale o immateriale. Cfr. W.P. Alston, J. Bennet, *Locke on People and Substances*, «The Philosophical Review» 97 (1988), pp. 25-46.

essere riportata indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fino a quel punto giunge l'identità di quella persona; ed è ora il medesimo io che era allora; ed è dallo stesso io, lo stesso di quello attuale che ora riflette su di essa, che quell'azione venne compiuta³².

Proviamo a seguire passo passo questo testo. Locke afferma innanzitutto che «persona» designa enti perduranti nel tempo in quanto «esseri pensanti e intelligenti». Una tale identità si articola a sua volta in due fattori essenziali:

1. il possesso di ragione e riflessione;
2. la capacità di considerare se stessi in quanto se stessi, cioè di considerarsi come la medesima cosa pensante.

Ci si potrebbe chiedere perché Locke, una volta stabilito che “persona” si riferisce all'ente pensante e intelligente, senta il bisogno di precisare che tale ente «possiede ragione e riflessione». Questo non dovrebbe essere già implicito nella nozione di ente pensante ed intelligente? Una tale puntualizzazione non è affatto ridondante, perché con il termine “persona” Locke non indica l'ente pensante in un senso qualsiasi, ma in un senso ben determinato, che ha a che fare con il possesso della capacità di ragionare e di riflettere. Già da questa primissima battuta comincia a delinearsi una netta differenza rispetto alla definizione elaborata da Severino Boezio nel V secolo, la quale, attraversando tutto il Medioevo, appariva, ancora al tempo di Locke, come quella «classica»: secondo Boezio, la persona è «una sostanza individuale di natura razionale»³³. Nella prospettiva boeziana, la natura di un ente si identifica con la sua essenza, dunque con ciò che quell'ente è per se stesso, sotto *ogni aspetto* e in *ogni condizione* si trovi. È il consolidamento di questo tipo di nozione che ha reso usuale, anche nel linguaggio corrente, considerare “persona” un valido sinonimo di “singolo individuo appartenente alla specie umana”. Fin da queste prime battute, è chiaro invece che Locke intende battere una strada diversa: il termine “persona” non si riferirebbe affatto all'ente pensante in quanto tale e sotto ogni aspetto, ma *solo sotto un aspetto particolare*, legato ad una particolare attività/identità derivante della sua capacità di riflettere e ragionare.

In virtù di ciò, Locke precisa ulteriormente che l'identità personale deriva precisamente dal riconoscimento di se stessi «in quanto se stessi», ovvero in quanto

³² *Ibid.*, § 9, pp. 605-607, traduzione modificata.

³³ Cfr. Severino Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, § 3, in Id., *De consolatione Philosophiae. Opuscola Theologica*, ed. C. Moreschini, Saur, München-Leipzig 2000, p. 214, ll. 171-172. In merito alla definizione boeziana, ci sembrano particolarmente efficaci le considerazioni contenute in A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017, pp. 291-352.

«medesima cosa pensante in tempi e luoghi differenti». Parlando in questo modo, Locke intende sottolineare che l'idea di persona non sorgerebbe nemmeno, se ci considerassimo soltanto come gli stessi viventi o come le medesime masse: in questi casi, infatti, nessuno di noi si coglie, in senso proprio, come un "Io". Questo accade, a suo avviso, solo quando cogliamo noi stessi in un senso ben preciso, determinato dalla nostra *coscienza*. E in che cosa consisterebbe, dunque, la coscienza? Qui, nel § 9, Locke fornisce una risposta che risulta però ancora solo parziale, dal momento che essa verrà poi arricchita di altri tratti nel prosieguo del capitolo. In prima istanza, la coscienza è qui descritta come «ciò che è inseparabile dal pensare». Tuttavia, questo non significa che sia legata al solo pensiero, dato che essa caratterizza direttamente ogni nostra esperienza e azione. Locke lo chiarisce subito, affermando che «quando noi vediamo, udiamo, odiamo, gustiamo, sentiamo, meditiamo o vogliamo qualche cosa, noi sappiamo che lo stiamo facendo». Nel paragrafo successivo, Locke aggiungerà che anche la corporeità rientra nell'orizzonte della coscienza: l'io infatti riconosce questo corpo come il proprio precisamente perché è quello di cui ha coscienza, a prescindere da qualsiasi considerazione legata alla specifica costituzione biologica o alle sue proprietà semplicemente fisiche³⁴. È chiaro dunque che Locke abbia associato la coscienza ad ogni livello di consapevolezza, non solo a quella strettamente cognitiva; inoltre, come notava a ragione Udo Thiel, la coscienza non si aggiunge in qualche modo dall'esterno rispetto all'atto di pensiero o di percezione, quasi si trattasse di un atto che intervenga in seconda battuta su quello che pensiamo o facciamo: secondo Locke, sarebbe semplicemente impossibile percepire, pensare, volere o agire, senza esserne anche consapevoli³⁵.

Al termine del § 9, come abbiamo visto, Locke afferma che la coscienza non si limita alla consapevolezza che si accompagna sempre e ineludibilmente ad ogni nostra percezione, pensiero, volizione e azione *presenti*. Essa è capace di estendersi anche a quanto abbiamo vissuto, pensato o fatto. Questa capacità di riappropriarsi dei contenuti del nostro passato è decisiva: infatti, l'identità personale non si costituisce come un semplice auto-riconoscimento nell'istante, ma ingloba anche la capacità di riconoscersi come gli stessi di prima, permettendoci di riconoscerci come gli stessi nelle azioni, nei pensieri, nelle esperienze avvenute nel passato. Perciò, l'identità personale arriva solo fin dove la coscienza è capace di arrivare, andando indietro nel tempo.

Nel § 9, Locke ha dunque elaborato una prima articolata definizione di "persona", in cui ha stabilito che essa dipende integralmente dalla coscienza, la quale a sua volta non consiste in qualcosa che si aggiunga dall'esterno agli atti di pensie-

³⁴Cfr. Locke, *Saggio*, II. c. XXVII, § 10.

³⁵Per questa ragione, la coscienza non può essere considerata alla stregua di un atto riflessivo. Si vedano al riguardo Thiel, *The Early Modern Subject*, cit., pp. 111-116; É. Balibar, *Identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke*, «Revue de Métaphysique et Morale» 100 (1995), pp. 455-477: p. 468.

ro e di percezione, alle volizioni e alle azioni, ma in un loro elemento strutturale e strutturante, tale da permettere a ciascuno di noi di riconoscerci immediatamente come l'“Io” di quelle percezioni e di quegli atti di pensiero, di quelle volizioni e di quelle azioni. Come abbiamo già detto, questa caratterizzazione è però ancora solo un primo passo per stabilire come le nozioni di “persona”, “Io” e “coscienza” si articolino tra loro. Gli altri aspetti saranno enucleati, però, solo a partire dal paragrafo 17. Questo perché, prima di determinare con ancora maggior precisione che cosa l'identità personale *sia*, Locke si impegna, nei paragrafi immediatamente successivi a questo, nel chiarire che cosa essa *non sia*, spiegando perché l'identità personale non vada confusa con quella sostanziale e — soprattutto — perché la seconda non abbia alcun ruolo per determinare la prima. In altre parole, Locke intende mostrare che qualsiasi cosa accada a livello della sostanza (che quest'ultima cioè sia unica e continua o che ve ne siano molteplici, l'una in successione all'altra) e qualunque sia la natura del principio per cui pensiamo (un organo? una funzione animale? una sostanza totalmente incorporea?) tutto questo sarà irrilevante per stabilire l'identità personale, perciò sarà la coscienza, ed essa sola, a mostrarsi come *il* principio capace di generarla.

Per dimostrare questo asserto, Locke utilizzerà anche taluni esperimenti mentali che potranno forse apparirci paradossali ad una prima lettura, ma che risultavano funzionali, ai suoi occhi, per mettere in luce, con la maggiore nettezza possibile, l'indipendenza tra ciò che ci rende le stesse persone da ciò che ci rende gli stessi uomini o le stesse sostanze.

4 L'IDENTITÀ DELLA PERSONA RISPETTO ALL'IDENTITÀ DELLA SOSTANZA

Una volta spiegato nei §§ 7-9 che l'idea di persona si distingue da quella di sostanza e da quella di vivente, Locke si chiede se, nell'ordine reale, l'essere la stessa persona non coincida pur tuttavia con l'essere la medesima sostanza, risultando immancabilmente associata ad essa. Non c'è dubbio che all'interno di una consolidata e millenaria tradizione filosofica, l'essere una “cosa pensante” implichi l'essere la stessa “sostanza pensante”: sia chi segue un'impostazione platonica o aristotelica, sia chi si pone in linea con il *cogito* cartesiano, porrà alla base di ogni unità e perduranza la permanenza e la continuità di un medesimo principio sostanziale. La stessa pensabilità di un destino oltre la morte sembra dipendere principalmente dalla possibilità che sopravviva qualcosa di sostanziale di noi, andando incontro al giudizio finale e alla resurrezione promessa dalla fede cristiana.

Come ha giustamente messo in evidenza Galen Strawson, Locke sembra dare per scontato che la coscienza sia qualcosa che appartiene ad un *soggetto di esperienza*, il quale non potrebbe costituirsi senza essere dotato di un corpo organico

e di un'anima, che Locke considera, almeno plausibilmente, di natura immateriale³⁶. Quello su cui Locke indubbiamente insiste è però il fatto che l'identità personale, proprio perché deriva dalla *sola* coscienza, va concepita in maniera indipendente dall'identità o diversità che può caratterizzare il soggetto a livello sostanziale. Locke dedica alla dimostrazione di questa tesi i paragrafi 10-15, articolandoli secondo le seguenti sotto-questioni:

1. L'identità personale coincide con un'identità sostanziale? (§ 10)
2. l'identità personale resterebbe la stessa se il proprio corpo mutasse secondo la sostanza? (§ 11)
3. l'identità personale resterebbe la stessa se a mutare fosse la sostanza pensante? Questa domanda si articola in due sotto-problemi:
 - a) come si porrebbe questo problema se si considerasse come «sostanza pensante» qualcosa di materiale? (§12)
 - b) come si porrebbe questo problema se si considerasse come «sostanza pensante» qualcosa di immateriale? (§§13-15)

All'inizio del § 10, Locke precisa che a qualcuno potrebbe sorgere il dubbio di non essere più la stessa sostanza di prima dopo essersi svegliato dal sonno, oppure nella consapevolezza di non ricordare esattamente tutto quello ha vissuto. Un dubbio del genere, spiega Locke, non sorgerebbe se la coscienza fosse capace di garantirci una piena auto-trasparenza di noi stessi e delle nostre azioni. La coscienza, secondo Locke, non è come Cartesio immaginava il *cogito*, ossia una realtà sempre in atto: essa è discontinua, interrotta dall'alternanza sonno/veglia e insuperabilmente affetta dalla dimenticanza. Perciò, la coscienza appare *strutturalmente* incapace di rendere presenti a se stessa tutte le azioni che abbiamo effettivamente compiuto. Un tale oblio caratterizzerebbe anche coloro che hanno la memoria più ferrea, perché la nostra attenzione è inesorabilmente selettiva e non ci porta a compiere tutte le azioni che stiamo facendo con la medesima consapevolezza. Locke articola il problema in questo modo:

pochi crederebbero di avere avuto ragione di dubitarne [se lo stesso io sia anche la stessa sostanza], se queste percezioni, insieme alla coscienza di esse, fossero rimaste sempre presenti nella loro mente e a opera loro la medesima cosa pensante sia stata sempre coscientemente presente e, come sembrerebbe, evidentemente la medesima di fronte a se stessa. Ma quel che sembra costituire la difficoltà è questo, ossia che questa coscienza è sempre interrotta dalla dimenticanza, non essendoci alcun momento della nostra vita nel quale noi abbiamo presente sotto i nostri occhi l'intera successione di tutte le nostre azioni passate, poiché anche la migliore memoria ne

³⁶Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 25. Su questo punto, cfr. anche Strawson, *Locke on Personal Identity*, cit., pp. 9-16 e S. Rickless, *Locke on the Probability of the Mind's immateriality*, «Locke Studies» 20 (2020), pp. 1-28, in <https://doi.org/10.5206/ls.2020.10677>.

perde di vista una parte quando è impegnata a osservarne altre, e noi talvolta, durante la maggior parte della nostra vita, non riflettiamo sul nostro io passato, poiché siamo impegnati con i nostri pensieri presenti, e immersi nel sonno non abbiamo affatto pensieri, o almeno a nessuno si accompagna quella coscienza che contraddistingue i nostri pensieri durante la veglia. In tutti questi casi io dico che, poiché la nostra coscienza è interrotta e noi perdiamo di vista il nostro io passato, si solleva il dubbio se noi siamo quel medesimo essere pensante, ossia se siamo oppure no la medesima sostanza³⁷.

Ragionevole o meno che sia il sorgere di un tale dubbio, aggiunge Locke, esso non toccherebbe in ogni caso l'identità personale, perché è la coscienza la condizione *unica, necessaria e sufficiente* affinché qualcuno riconosca se stesso come la medesima persona. Perciò, una tale identità sarà prodotta dalla capacità che ha la coscienza presente di estendersi anche ai pensieri e alle azioni del passato come pure, in prospettiva, a quelli del futuro. Questa è la *forza* della coscienza: una persona non verrà mai scissa dal fatto che le proprie azioni o i propri pensieri appartengano ad un tempo lontano o che siano stati compiuti da ammassi di materia in cui ad oggi non vi è più una sola particella appartenente anche alla massa iniziale. Come già la continuità vitale è capace di garantire l'unità dell'organismo nel modificarsi continuo della materia biologica, così è la coscienza ciò che tiene insieme, nella stessa persona, il suo patrimonio di esperienze, pensieri e azioni³⁸.

Questo ragionamento, chiaro nella direzione indicata e coerente con quanto Locke aveva stabilito fino a quel momento, sembra però suscitare qualche perplessità nella sua articolazione: in primo luogo, Locke afferma chiaramente che è per le intermittenze della coscienza che potrebbe sorgere in noi il dubbio di essere

³⁷Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 10, p. 607.

³⁸«Se tutto questo sia ragionevole o irragionevole non riguarda affatto l'identità personale. Infatti, la questione verte su quel che rende una persona la medesima, e non se sia la stessa sostanza identica che pensa sempre nella medesima persona, il che, al caso nostro, non è di alcuna importanza. Infatti, diverse sostanze sono unite in una sola persona a opera della stessa coscienza (qualora di essa siano partecipi), così come corpi diversi, a opera della medesima vita, sono uniti in un solo animale, la cui identità è preservata, in quel mutamento di sostanze, dall'unità di una sola vita continua. Perché essendo la stessa coscienza quella che fa sì che un uomo sia se stesso per se stesso, l'identità personale dipende solo da ciò, sia che tale consapevolezza sia unita esclusivamente a una sostanza individuale, sia che possa perpetuarsi in una successione di molteplici sostanze. Infatti fino a che un essere intelligente può richiamarsi l'idea di una qualsiasi azione passata con la stessa coscienza che ne aveva all'inizio e con la stessa consapevolezza che ha di una qualsiasi azione presente, in quel caso si tratta dello stesso io personale. Esso, infatti, in questo istante, riconosce a se stesso la propria identità, a opera della coscienza che ha dei suoi pensieri e delle sue azioni presenti, e così sarà lo stesso io fino a che quella medesima coscienza si potrà estendere alle azioni passate o a venire, e a distanza di tempo o col mutare della sostanza non si scinderebbe mai in due persone distinte, più che questo non accada a un uomo quando indossa oggi abiti diversi da quelli che portava ieri, avendo interposto tra ieri e oggi il sonno, lungo o breve che sia: la medesima coscienza unisce nella stessa persona quelle azioni distanti, quali che siano le sostanze che hanno contribuito alla loro produzione» (*Ibid.*, pp. 607-609, traduzione modificata).

la stessa sostanza; poi però chiude il discorso affermando che la perduranza della coscienza non viene toccata dalle (possibili) intermittenze della sostanza. Perché mai le discontinuità di *coscienza* dovrebbero fare sorgere in noi dubbi sulla continuità della *sostanza*, se, come sostiene Locke, l'identità generata dalla coscienza è indipendente da quanto accade a livello sostanziale? Il dubbio, casomai, dovrebbe investire proprio la coscienza e la sua capacità di attestare l'identità personale nel trascorrere del tempo. Come può insomma un problema *interno* alla coscienza avere a che fare con la sostanza? In coerenza con la propria posizione, Locke non avrebbe dovuto considerare il sorgere di tale dubbio un errore o un inganno? O forse, come poteva osservare Leibniz, esiste un'interdipendenza tra coscienza e sostanza che Locke, nonostante i suoi tentativi in direzione opposta, non riesce proprio ad aggirare³⁹?

Questo genere di questioni sembra riproporsi anche nei confronti di quanto Locke sostiene nel paragrafo successivo, in cui considera la relazione tra coscienza e corpo proprio come una conferma di quanto ha appena detto nel paragrafo precedente:

Proprio il nostro corpo ci fornisce un certo grado di evidenza del fatto che le cose stanno in questo modo, poiché tutte le particelle che lo compongono, finché sono vitalmente unite a questo stesso io consapevole e pensante, così che sentiamo quando vengono toccate e sono condizionate e consapevoli del bene e del male che capita loro, esse sono parte di noi stessi, ossia del nostro io consapevole e pensante. Così gli arti del proprio corpo sono per ciascuno parte di se stesso, e l'uomo se ne preoccupa e percepisce le loro stesse sensazioni⁴⁰.

Locke sostiene dunque che se l'io ha, come appare evidente, un rapporto privilegiato con il corpo proprio, dal momento che esso non ci si presenta affatto come un oggetto tra gli altri, allora proprio questo attesterebbe il fatto che l'identità personale ha a che fare con la sola coscienza e non con qualcosa di sostanziale: se infatti ci tagliassimo una mano, esemplifica Locke, essa risulterebbe estranea all'io perché uscirebbe dall'orbita delle sue proprie esperienze, più che per il fatto semplicemente fisico di essere staccata dal resto del nostro corpo. È insomma in quanto separata dalla coscienza, più che in quanto separata dalla sostanza, che la mano staccata sarà considerata dall'io alla stessa stregua di un qualsiasi ammasso di materia esterno a lui⁴¹. Più avanti, Locke proporrà un esempio speculare, affermando che se un mignolo ci venisse staccato dal corpo e la coscienza di noi

³⁹Cfr. *Infra*, p. 21

⁴⁰Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 11, p. 609.

⁴¹«Noi vediamo che la sostanza di cui l'io personale consisteva in un certo punto, in un altro può essere modificata senza mutare, però, l'identità personale; infatti non vi sarà questione circa la stessa persona sebbene a essa siano stati tagliati quegli arti che fino ad un attimo prima ne erano parte» (*Ibid.*, § 11, p. 609).

stessi si accompagnasse al mignolo anziché al resto del corpo, allora sarebbe in quel mignolo, e non nel resto corpo, che noi riconosceremmo la stessa persona che eravamo prima⁴².

Tuttavia, proprio nel rimarcare l'esclusività del ruolo della coscienza nei confronti della determinazione del corpo proprio, Locke afferma che il corpo proprio è quello costituito dalle particelle di materia «*vitalmente unite* a questo stesso io consapevole e pensante». Parlando così, Locke non sta allora ammettendo, suo malgrado, che sia l'unione vitale, *prima* di quella operata dalla coscienza, a determinare quale sia il corpo proprio? L'impressione che l'esperienza del corpo proprio metta in difficoltà, anziché confermare, l'esclusività che Locke attribuisce alla coscienza come principio dell'identità personale emerge con nettezza forse ancora maggiore nel § 25, in cui Locke ritorna sulla *vital union* tra sostanza e coscienza in questo modo:

In tutto questo resoconto dell'io non si considera che potrebbe essere la medesima sostanza numerica a costituire lo stesso io: ma la medesima coscienza ininterrotta, in cui possono connettersi molteplici sostanze, per esserne poi separate, le quali, fino a che continuava la loro vitale unione con ciò in cui risiedeva questa coscienza, erano parte dello stesso io. Così, una qualsiasi parte del nostro corpo vitalmente unito a quel che in noi è sede della coscienza costituisce una parte di noi stessi, ma con la separazione da questa unione vitale, tramite la quale si trasmette quella coscienza, ciò che solo un momento prima era parte di noi stessi ora non lo è più, così come una parte dell'io di un altro uomo non è una parte di me e non è impossibile che in così poco tempo questa parte distaccata divenga una componente effettiva di un'altra persona⁴³.

Come nel § 11, anche qui Locke inizia ad argomentare a favore dell'esclusività della coscienza, per poi trovarsi, suo malgrado, a far recitare all'unione vitale un ruolo di presupposto e di garante dell'identità che appare poco compatibile con l'idea che sia la sola coscienza a istituirla. Resta chiaro, in ogni caso, il punto che Locke intende tenere fermo: quella personale si pone ad un livello diverso dall'identità meramente sostanziale, determinata dalla mera coesione fisica delle particelle che compongono l'organismo.

Questa tesi varrebbe non solo in riferimento al corpo proprio, ma anche rispetto alla sostanza che produce il pensiero. Al fine di istituire l'identità personale, secondo Locke, non è rilevante che il pensiero sia prodotto da un principio

⁴²«Così, ognuno si accorge che, finché rimane incluso in questa coscienza, il mignolo è ugualmente parte di lui stesso (*it self*) quanto lo è la parte più grande della sua persona. Se dopo la separazione di questo dito mignolo, la coscienza se ne andasse con il mignolo e abbandonasse il resto del corpo, è evidente che allora quel dito mignolo sarebbe la persona, la stessa persona; in tal modo l'io non avrebbe nulla a che fare con il resto del corpo» (Cfr. *Ibid.*, § 17, p. 619, traduzione modificata).

⁴³*Ibid.*, § 25, p. 629.

materiale oppure da una *res cogitans* distinta dal corpo, come affermano i Cartesiani⁴⁴. Così, nel § 12, Locke osserva che al riguardo chi parte da un'impostazione «materialista» parte forse da una posizione mentale più vantaggiosa, perché sarà più disponibile ad accettare l'idea che l'identità personale si ponga su un piano diverso da quella sostanziale: rendendosi conto che già l'identità vivente dell'organismo trascende la mera coesione di particelle, non gli sarà difficile comprendere che *a fortiori* questo valga anche per l'identità personale. Invece, chi ritiene che il pensiero sia prodotto da una sostanza immateriale, tenderà, secondo Locke, a concepire il legame tra sostanza e persona in maniera più stretta⁴⁵. Perciò, egli invita il lettore anche qui, come già nel § 10, a fare i conti con la «debolezza» della coscienza: non c'è piena identità tra la nostra coscienza di agenti e pensanti e la singola azione individuale; quando la coscienza si riferisce ad azioni del passato, essa si limita a rappresentarsele e può riflettere solo retrospettivamente su di esse. Perciò, proprio perché c'è questo scarto tra agente e coscienza dell'azione, non potremmo escludere *a priori* che, nel caso di una qualche modificazione di livello sostanziale, possa andare storto qualcosa a livello della coscienza, portandola così a rappresentarsi nel presente un'azione del passato che in realtà non è mai stata compiuta, o ad attribuirsi azioni di altri, o ancora ad associare a sé, quali agenti reali, azioni che reali non sono, come accade quando si sogna. Dato che, come Locke spiegherà tra alcuni paragrafi, è su ciò di cui abbiamo coscienza che si esercita la giustizia divina, allora la possibilità che accadano questi errori si rivelerebbe fatale nel Giorno del Giudizio, dal momento che è sulla base delle azioni di cui abbiamo coscienza che saremo giudicati⁴⁶. Di fronte a questo scenario e nell'impossibilità di stabilire con precisione maggiore le caratteristiche di una tale natura spirituale, Locke osserva che Dio, nella sua bontà, non potrebbe mai permettere un errore di questo genere, tale da punire o premiare ingiustamente qualcuno per tutta l'eternità. Non ci sono ragioni dunque, per ritenere che le eventuali intermittenze della sostanza spirituale possano avere conseguenze sull'identità personale⁴⁷.

Nel § 13 Locke ripropone quindi, con coerenza, lo schema di ragionamento che già aveva adottato del § 10, suscitando però anche, ci sembra, le medesime difficoltà: ancora una volta, è a partire da una certa opacità e fragilità interne alla coscienza che Locke mette in rilievo l'impossibilità di stabilire un legame evidente e incontrovertibile tra identità di coscienza e identità sostanziale. Che la coscienza sia poi indicata, alla fine del paragrafo, come il principio di salvaguardia della continuità personale, a prescindere da qualsiasi condizione — di stabilità o instabilità — che la sostanza spirituale possa realizzare, appare una conclusione

⁴⁴Locke parla esplicitamente di «Cartesiani» in *Ibid.*, § 12.

⁴⁵Cfr. *Ibid.*, § 12.

⁴⁶Cfr. *Ibid.*, § 13; vedi anche *Ibid.*, § 22 e 26.

⁴⁷Cfr. *Ibid.*, § 13.

che si pone su un piano diverso, rispetto alla questione sollevata nella prima parte del paragrafo.

Resta in ogni caso chiara l'operazione proposta: quando parliamo di "persona" parliamo di un'identità che la nostra mente stabilisce mettendo in relazione l'io, quale "cosa pensante", *esclusivamente* con le esperienze di cui ha coscienza e per il fatto di averne coscienza, a prescindere dalle condizioni fisiche, materiali o vitali a cui pure essa non può non essere associata. A partire dal § 14, Locke si impegna a consolidare questo assunto battendo una strada ulteriore, costituita da una serie di «esperimenti mentali» che proprio per la loro paradossalità dovrebbero aiutarci a cogliere la differenza tra identità personale e identità sostanziale, anche nel caso in cui la sostanza sia di natura spirituale. Così, un cristiano che fosse platonico o pitagorico considererebbe persone diverse quelle che uno stesso spirito potrebbe avere incarnato in momenti diversi, segnando i confini di ogni identità personale solo fin dove arriva la consapevolezza di ciascuno⁴⁸. Locke si chiede se qualcuno, vivendo adesso, potrebbe essere la stessa persona di Nestore o Tersite, vissuti durante l'assedio di Troia. Sebbene sia chiaro che colui che vive oggi non possa essere la stessa sostanza di Nestore, né lo stesso uomo, tuttavia — spiega Locke — «basterà che *una volta sola* egli si trovi conscio di una qualunque azione compiuta da Nestore e allora si troverà ad essere la stessa persona di Nestore»⁴⁹. A questo esperimento mentale Locke aggiunge che se in quello stesso momento in cui stava scrivendo egli avesse avuto la stessa coscienza di scrivere, di ricordare l'ultima inondazione del Tamigi e di aver visto l'arca di Noè e assistito al diluvio universale, allora sarebbe la stessa persona, «in qualunque sostanza voiolate collocare l'Io»⁵⁰.

Per rendere con ulteriore chiarezza l'idea del fatto che sia la sola coscienza il principio dell'identità personale, Locke propone anche l'esperimento mentale «del principe e del ciabattino»:

Se l'anima di un principe, portando con sé la coscienza della vita passata del principe, subentrasse e animasse il corpo di un ciabattino subito dopo che questo sia stato abbandonato dalla sua propria anima, ciascuno vedrebbe che costui sarebbe una sola persona con il principe, responsabile solo delle azioni del principe, ma chi potrebbe

⁴⁸ «Poiché l'identità personale non si estende oltre il limite a cui arriva la consapevolezza, uno spirito pre-esistente, non avendo continuato ad esistere per molte epoche in una condizione di silenzio, deve essersi incarnato necessariamente in persone diverse» (*Ibid.*, § 14, p. 613, traduzione modificata). In questo caso, Locke pensa probabilmente al modo in cui il teologo anglicano Henry More aveva ripreso in considerazione la tesi della pre-esistenza delle anime. Cfr. H. More, *The Immortality of the Soul. The Immortality of the Soul, so farre forth as it is demonstrable from the Knowledge of Nature and the Light of Reason (1659)*, II, c. 12, ed. A. Jacob, Nijhoff, Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, pp. 145-153.

⁴⁹ Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 14, p. 615. Corsivi miei.

⁵⁰ *Ibid.*, § 16, p. 617.

sostenere che si tratta dello stesso uomo? Anche il corpo interviene a formare l'uomo, e penso che in questo caso determinerebbe l'uomo agli occhi di chiunque, per cui l'anima, con tutti i pensieri propri del principe, non costituirebbe un altro uomo, ma resterebbe sempre il ciabattino per tutti, tranne che per se stesso⁵¹.

Il legame dell'identità personale con la sola coscienza delle nostre esperienze e delle nostre azioni avrebbe anche il vantaggio, secondo Locke, di rendere ragione nel modo migliore della dottrina cristiana della resurrezione. Chi infatti indicasse l'anima come il principio che dovrebbe garantire l'identità dell'uomo tra la vita terrena in questo corpo e quella futura con il corpo risorto, dovrebbe fare i conti con il fatto che l'anima non si identifica affatto con l'uomo; invece, la coscienza si identifica perfettamente con la persona ed è alla medesima persona che Dio potrà associare un corpo glorioso, come già accade adesso con il corpo proprio⁵².

Locke ammette che quanto ha stabilito fino ad ora appaia lontano dal senso comune: abitualmente noi identifichiamo l'essere «lo stesso uomo» con l'essere anche «la stessa persona» e viceversa; tuttavia, Locke ritiene indispensabile — e doveroso per un filosofo come lui — impegnarsi nel chiarire il significato preciso dei termini che utilizziamo e le idee a cui tali parole si riferiscono. Non appena si sarà disposti a mettersi su questa strada, allora diventerà facile, a suo avviso, comprendere che cosa indichino specificatamente termini come “io”, “uomo”, “coscienza” e “persona”, così da poter stabilire in maniera più accorta se e quando certi termini si trovino ad indicare una medesima cosa oppure no⁵³.

5 APPROFONDENDO LA NATURA DELLA COSCIENZA: CONCERNMENT, FELICITÀ, RESPONSABILITÀ

A partire dal § 17, Locke fa emergere altri caratteri della coscienza, che completano il quadro di quanto stabilito fino a questo momento e che culminano, per dir così, nel § 26, laddove presenterà “persona” come un «termine forense». Infatti, fino a questo punto Locke aveva associato alla coscienza la capacità di renderci presenti a noi stessi e di estendersi alle azioni, ai pensieri, alle esperienze del passato. A partire dal § 17, egli completa il quadro in una maniera che emerge con particolare chiarezza, se si leggono in maniera sinottica i §§ 17, 25 e 26:

⁵¹*Ibid.*, § 15, p. 617, traduzione modificata.

⁵²«Senza alcuna difficoltà saremo in grado di concepire che una persona sia la medesima al momento della resurrezione, sebbene in un corpo diverso nella struttura o nelle parti rispetto a quello che possedeva in questa vita, poiché la stessa coscienza si accompagna all'anima che lo abita» (*Ibid.*, § 15, p. 615, traduzione modificata). Come ha sottolineato Anik Waldow, si potrebbe dire che Locke intende togliere all'anima non solo la sua tradizionale funzione cognitiva, ma anche quella morale e religiosa. Cfr. A. Waldow, *Locke on the Irrelevance of the Soul*, «Philosophy» 87 (2012), pp. 353-373.

⁵³Locke, *Saggio*, II. c. XXVII, § 15.

§ 17 (tr. it. p. 619, traduzione modificata)	§ 25 (tr. it. pp. 627-629, traduzione modificata)	§ 26 (tr. it. p. 629, traduzione modificata)
<p>L'io è quella cosa cosciente e pensante (qualunque sia la sostanza che lo compone, spirituale o materiale, semplice o complessa, non importa) che è sensibile o cosciente del piacere e del dolore, capace di felicità o di infelicità, e che ha a che fare con se stesso fino a dove si estende una tale coscienza. [...] Tutte quelle cose con cui si può unire la coscienza di questa attuale cosa pensante costituiscono la medesima persona e formano un unico io con essa e con null'altro, e così attribuisce a se stessa e riconosce come proprie tutte le azioni di quella cosa pensante, fin dove si estende quella coscienza e non oltre, come potrà percepire chiunque vi rifletta.</p>	<p>Ogni essere intelligente, sensibile alla felicità o all'infelicità, deve ammettere che esiste qualcosa che designa come se stesso, di cui egli si preoccupa e che desidera sia felice, che questo se stesso è esistito per un lasso di tempo continuo per più di un istante, e di conseguenza è possibile che esista, così come ha fatto, per i mesi e gli anni a venire, senza alcun limite prefissato relativamente alla sua durata e che potrebbe essere il medesimo io, mediante la stessa coscienza, che persevera nel futuro. Mediante questa coscienza, egli scopre che quel se stesso è lo stesso io che compì questa o quell'azione alcuni anni fa a seguito della quale egli ora è felice o triste.</p>	<p>Dovunque un uomo trovi quel che egli chiama <i>se stesso</i>, in quel caso ritengo che un altro potrebbe dire di trovarsi di fronte alla stessa persona. [Persona] è un termine forense per attribuire a ciascuno le azioni e i loro meriti, e perciò riguarda solo agenti intelligenti, suscettibili di una legge come pure di felicità e infelicità. Questa personalità si estende oltre l'esistenza presente, fino a quel che è passato, solo tramite la coscienza, mediante la quale avviene ch'essa si preoccupi e renda conto, si assuma e attribuisca a se stessa le azioni passate, sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa nel presente. Tutto questo ha come fondamento la preoccupazione per la felicità, che è un elemento inevitabile e concomitante della coscienza, poiché quel che è conscio del piacere e del dolore desidera che quel se stesso, che è cosciente, sia felice.</p>

In questi paragrafi, Locke fa entrare in scena l'idea di *concernment*, che potremmo tradurre con "sollecitudine", "interesse", "preoccupazione" per se stessi⁵⁴. Locke pone qui il *concernment* alla radice dell'intero dinamismo della coscienza: nell'agire, nel pensare, nel fare qualsiasi tipo di esperienza l'io si trova sempre coinvolto in prima persona, in modo tale per cui *ne va di se stesso*. Questo significa che la coscienza non si costituisce per Locke come il principio di una fredda e arida auto-trasparenza: essa si costituisce come la consapevolezza di sé propria di un soggetto segnato dall'esperienza del piacere e del dolore, dunque dal desiderio di raggiungere la felicità e di fuggire l'infelicità. È precisamente questa

⁵⁴ *Ibid.*, § 17, p. 619.

sollecitudine verso noi stessi che ci orienta verso la determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male, che ci spinge ad agire e a diventare *responsabili* di quello che facciamo⁵⁵. In modo molto efficace, Michele Di Francesco sintetizza così il definitivo punto di vista lockeano: «Ciò che conta quando pensiamo a qualcuno come a una persona è che chi ci sta davanti sia un essere pensante, autocosciente, che prova piacere e dolore, che può essere felice o infelice e che si preoccupa del proprio futuro, cercando di procurarsi felicità e evitare dolore»⁵⁶.

Completando dunque in questi paragrafi quanto aveva stabilito nel § 9, Locke istituisce una relazione articolata tra i termini “persona”, “Io” e “coscienza”, che possiamo schematizzare nel modo seguente:

A. la *Persona*:

1. è un essere intelligente, pensante e agente e, in correlazione con tali caratteristiche, cosciente;
2. si identifica con l'*Io* in quanto:
 - a) capace di riconoscersi come se stesso (*Self*) e come lo stesso (*the same*) nel presente, nel passato come nel futuro;
 - b) caratterizzato dalla sollecitudine verso se stesso (*concernment*), che lo rende:
 - 1) sensibile al piacere e al dolore;
 - 2) desideroso di raggiungere la felicità e di fuggire l'infelicità.

B. In questo quadro, la *coscienza* si costituisce come:

1. ciò per cui noi non ci limitiamo ad avere delle esperienze e a compiere delle azioni, ma sappiamo di esse e le attribuiamo a noi stessi;
2. il principio esclusivo in virtù del quale l'*Io* si riconosce come lo stesso rispetto al passato e al futuro. Per questo, è la sola coscienza a produrre l'identità personale;
3. principio della *responsabilità*, in quanto:
 - a) ci rende consapevoli del piacere e del dolore, dunque di ciò che rende felici o miseri;
 - b) ci rende «agenti intelligenti capaci di legge» (*intelligent Agents capable of a law*) secondo tutti i livelli: legge morale, legge giuridica, giudizio divino.

⁵⁵Come spiega Gideon Yaffe, «Locke uses the term *concernement* to refer to that special emotionally entangled attitude that you have toward future and past persons whom you judge to be identical to yourself and that you don't normally have in absence of a belief in identity» (G. Yaffe, *Locke on Ideas of Identity and Diversity*, in Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay Concerning Human Understanding'*, cit., pp. 192-230: p. 194.

⁵⁶Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., p. 77.

In virtù di questo quadro, emerge con chiarezza il fatto che per Locke la persona si identifichi compiutamente con l'Io, non però inteso come un *cogito* di tipo cartesiano, né semplicemente quale una mera unità mentale/psicologica, come sostengono i teorici neo-lockeani di oggi. L'Io lockeano appare come un'identità certamente «pensante», ma *culminante* nel fatto che la coscienza lo costituisca come *soggetto etico-giuridico*⁵⁷. Per questa ragione, Locke afferma nel § 18 che l'identità personale è ciò su cui si fondano «tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e della punizione». È infatti in quanto persone, secondo Locke, piuttosto che come «meri» uomini o entità fisiche, che siamo responsabili dei nostri atti, dei nostri pensieri e delle nostre intenzioni; sarà come “persone”, e non semplicemente come “uomini”, che nel Giorno del Giudizio ci presenteremo al cospetto di un Dio che non è innanzitutto quello della metafisica, bensì quello delle nostre coscienze, ossia un Dio che scruta i cuori e che conosce i loro segreti⁵⁸. Come “persone”, piuttosto che come uomini, siamo già, secondo Locke, soggetti alla giustizia terrena, allorché questa sembra punire gli individui sulla base di quanto hanno avuto coscienza di avere fatto. Così, spiega Locke, il sano di mente non viene punito per il pazzo, né viceversa, pur trattandosi dello stesso uomo⁵⁹.

Locke appare consapevole del fatto che questa tesi sembri però sconfessata dal fatto che il sobrio venga abitualmente condannato per ciò che questi ha compiuto da ubriaco. Questo fatto, tuttavia, non sarebbe davvero in contrapposizione con quanto appena affermato, perché, secondo Locke, quando il giudice si trova di fronte ad un ubriaco o a un sonnambulo, è in grado di determinare con certezza il fatto che viene imputato al reo, ma non può stabilire con altrettanta sicurezza la mancanza di coscienza che quest'ultimo farebbe valere a sua discolpa⁶⁰.

Si può certamente riconoscere una certa debolezza in questa argomentazione: come gli verrà fatto notare dall'amico Molyneux, Locke parlando in questo modo mette sullo stesso piano l'ubriaco, che diventa tale per un gesto volontario, e il sonnambulo, a cui davvero non si può attribuire alcuna responsabilità personale per quello che avrebbe potuto fare durante il sonno; inoltre, Locke attribuisce

⁵⁷Spiega molto bene questo punto Étienne Balibar: «Et c'est sans doute par cette unité de la mémoire, de la responsabilité et de l'appropriation, unies dans une seule phénoménologie de la “perception intérieure”, que la *consciousness* lockienne est encore et toujours, au moins par sa structure formelle, une *conscience* morale. Dès lors, le fait qu'elle constitue le “critère” de l'identité personnelle, elle-même “requis” par la responsabilité juridique, n'est jamais que l'envers de sa propre constitution intérieure. Cette unité que nous appelons aujourd'hui le sujet, et que Locke – le premier – appelle la “conscience de soi”, est donc indissolublement logique (identité à soi), psychologique (intériorité et temporalité), juridique et morale (je suis ce dont je ne puis pas ne pas répondre)» (Balibar, *Identité et conscience de soi*, cit., p. 475). Sulla relazione tra persona, io e coscienza, come pure sulla dimensione morale quale carattere culminante, ma non esclusivo della persona, si veda anche Yolton, *The two intellectual Worlds of John Locke*, cit., pp. 14-31.

⁵⁸Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 26.

⁵⁹*Ibid.*, § 20.

⁶⁰Cfr. *Ibid.*, § 22.

al giudice un ragionamento non solo inverosimile, ma anche ingiusto, dal momento che violerebbe un presupposto giuridico capitale come la presunzione di innocenza e il principio secondo cui *in dubio pro reo*. Non è strano, quindi, che nella corrispondenza con Molyneux, Locke abbia alla fine ammesso che l'esempio dell'ubriaco non sia effettivamente utile alla propria causa⁶¹.

Locke conclude *Of Identity and Diversity* ribadendo l'importanza di compiere un'attenta riflessione sul modo in cui impieghiamo i termini che usiamo: solo in questo modo possiamo portare alla luce il preciso contenuto delle nostre idee. Così, nel § 29, Locke chiude il cerchio che aveva aperto nel § 3, quando aveva posto l'esistenza come *principium individuationis*: l'esistenza è ciò che determina il modo in cui una cosa particolare è, sotto una precisa determinazione; il fatto che questa esistenza sia capace di durare nel tempo (*the same Existence continued*) la rende capace di essere la stessa, mantenendo l'identità in senso diacronico⁶².

6 CONCLUSIONI

Il modo in cui Locke ha presentato l'identità personale legandola alla coscienza piuttosto che alla sostanza, nel corso del capitolo XXVII del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*, ha certamente provocato reazioni vivaci già presso i propri contemporanei. Non è questa la sede per un'analisi articolata delle obiezioni e delle difese che ancora oggi sono al centro del dibattito non solo interpretativo, ma anche teoretico, intorno a questo testo lockeano. Possiamo però almeno ricordare le obiezioni principali che gli sono state rivolte. La prima è quella di *circolarità*: secondo autori come John Sergeant (1622-1707) e Joseph Butler (1692-1752), la coscienza, per come Locke stesso la concepisce, sembra presupporre l'identità, piuttosto che produrla. Questo appare particolarmente evidente laddove Locke pone la coscienza in relazione con la memoria: è solo perché quelle azioni o quelle esperienze sono già mie che la coscienza può riappropriarsene e considerarle

⁶¹Cfr. *Locke to William Molyneux*, 26 March 1694, in E. S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, cit., vol. 5, n. 1744, p. 58. Su questo passaggio dell'opera lockeana si pronuncerà in maniera critica anche Leibniz: cfr. G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, II, c. XXVII, § 22, tr. it. S. Carati, Bompiani, Milano 2017, p. 593. Per un resoconto dello scambio di lettere tra Locke e Molyneux su questo aspetto, cfr. H.E. Allison, *Locke's Theory of Personal Identity: a Re-examination*, «Journal of the History of Ideas» (27) 1966, pp. 41-58, in particolare pp. 46-47; Allegra, *Dopo l'anima*, cit., p. 96. Come osserva giustamente Paul Helm, il fatto che Locke si trovi a riconoscere a Molyneux che il caso dell'ubriaco non sia calzante per mostrare il valore della sua teoria, non significa affatto che Locke sia arrivato a dubitare di essa. Cfr. P. Helm, *Did Locke Capitulate to Molyneux?*, «Journal of the History of Ideas» 42 (1981), pp. 669-671.

⁶²Cfr. Locke, *Saggio*, II, c. XXVII, § 29, p. 633.

come parti dell'identità personale. La coscienza attesterebbe insomma, piuttosto che istituire, una tale identità⁶³.

Un'altra critica «classica» è quella elaborata da Thomas Reid, secondo la quale l'identità è per definizione transitiva, mentre la coscienza — insieme alla memoria su cui la coscienza opera per riappropriarsi delle azioni passate — non lo è. A tale riguardo, Reid ha costruito un argomento celebre: si prenda un ragazzo che abbia intrapreso la carriera militare, diventando prima ufficiale, poi generale. Mettiamo che da ufficiale fosse consapevole che da ragazzo fosse stato punito per un furto, e che non ne se lo ricordi più, ora che è generale. Seguendo quanto dice Locke, bisognerebbe affermare che l'ufficiale e il ragazzo sono la stessa persona, ma non il ragazzo e il generale. Basterà però che il generale ricordi anche solo una cosa di quando era ufficiale — «basterà che *una volta sola* egli si trovi conscio di una qualunque azione compiuta da Nestore e allora si troverà ad essere la stessa persona di Nestore», scriveva Locke in *Saggio*, II, c. XXVII, § 14 — perché il generale sia la stessa persona dell'ufficiale. Ebbene, secondo il principio della transitività dell'identità — se $A = B$ e $B = C$, allora $A = C$ — bisognerebbe riconoscere che se il generale è la stessa persona dell'ufficiale e l'ufficiale la stessa del ragazzo, allora il generale sarà anche la stessa persona del ragazzo. La coscienza però non potrebbe attestare questo, ma solo che il generale è la stessa persona dell'ufficiale e l'ufficiale del ragazzo. Così, seguendo il criterio di Locke, bisognerebbe dire che il generale sarebbe e non sarebbe, nello stesso tempo, la medesima persona del ragazzo e dell'ufficiale⁶⁴.

⁶³Cfr. J. Sergeant, *Solid Philosophy Asserted, against the Fancies of the Ideists, or The method to science farther illustrated with reflexions on Mr. Locke's Essay concerning human understanding*, Reflexion XIV, § 12, London 1697, pp. 265-266. Quanto a Butler, queste sono le sue parole: «sebbene la coscienza di ciò che è passato assicuri a noi stessi la nostra personale identità, tuttavia dire che essa costituisce l'identità personale o è necessaria al nostro essere le stesse persone, equivale a dire che una persona non è esistita un singolo momento, né ha fatto una sola azione, se non ciò che può ricordare: niente, in verità, se non ciò su cui riflette. Si dovrebbe in realtà pensare autoevidente che la coscienza dell'identità personale presuppone e perciò non può costituire l'identità personale, non più che la conoscenza, in qualsiasi altro caso, possa costituire la verità, che essa presuppone» (J. Butler, *Sull'identità personale*, § 3, in Id., *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura*, tr. it. A. Babolin (tit. orig. *Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature*, London 1736), Sansoni, Firenze 1970, p. 304). Non vi è dubbio che una critica notevole alla posizione lockeana, su questa stessa linea e al di là della specifica degli argomenti butleriani, consiste nel fatto che l'identità di un soggetto appaia un presupposto, più che l'esito di una qualche nostra attività. Come vedremo, anche la critica di Leibniz va in questa direzione. Su questo punto cfr. J. Mackie, *Problems from Locke*, Clarendon, Oxford 1976, p. 194; Allegra, *Dopo l'anima*, cit., pp. 195-205.

⁶⁴Cfr. T. Reid, *Essays on the Intellectual Power of Men*, in Id., *Works*, a cura di W. Hamilton, Edinburgh 1863, p. 351. Lo spunto per questo argomento viene a Reid da un passaggio dell'*Alciphron* di George Berkeley (1685-1753). Cfr. G. Berkeley, *Alciphron*, tr. it. a cura di A. e C. Guzzo, Zanichelli, Bologna 1963, pp. 375-376.

Significativa e celebre è stata anche la critica diretta a Locke da parte di Leibniz: il filosofo tedesco riconosce che la coscienza sia effettivamente in grado di attestare l'identità dell'io quale soggetto personale e morale; tuttavia, è proprio l'ostinato divieto di ammettere il legame tra l'identità personale e quella reale/sostanziale a stare all'origine, secondo Leibniz, delle difficoltà in cui la teoria lockeana incappa, quando si deve misurare con le discontinuità della coscienza⁶⁵.

In tempi più recenti, si può segnalare anche la severa critica di Anthony Flew, il quale attribuisce a Locke un uso fortemente equivoco del termine coscienza: esso oscillerebbe tra la coscienza di sé, la sensibilità per se stessi e la memoria; inoltre, in alcune circostanze, Locke sembrerebbe confondere "persona" e personalità⁶⁶. Secondo Shelley Wienberg, non c'è dubbio che Locke abbia preteso di indicare con lo stesso termine "coscienza" sia la puntuale consapevolezza dei nostri atti e dei nostri pensieri, sia uno stabile e durevole Io, consapevole dei propri stati. Eppure, sostiene la Wienberg, proprio la presa d'atto di questa ambivalenza permetterebbe di riconoscere nella coscienza durevole di sé un «fatto metafisico», che renderebbe la dottrina lockeana immune dall'accusa di circolarità e dal conflitto con la transitività dell'identità, sebbene questo non ne farebbe ancora, *ipso facto*, precisa l'autrice, una dottrina teoreticamente condivisibile⁶⁷.

Come abbiamo già ricordato, non è questa la sede per entrare ancora di più nel dettaglio del vivace dibattito *su* Locke e *dopo* Locke che questo testo e i suoi aspetti più controversi hanno provocato. Vorremmo non di meno proporre alcune brevi riflessioni conclusive, a partire dal fatto che l'Io di marca lockeana, generato dalla sola continuità della coscienza, appaia caratterizzato da un'identità para-

⁶⁵Scrive Leibniz: «Per quel che riguarda il sé, sarà bene distinguerlo dall'apparenza del sé e dalla coscienza. Il sé costituisce l'identità reale e fisica e l'apparenza di sé, accompagnata dalla verità, vi aggiunge l'identità personale. Così, non volendo dire che l'identità personale non si estende più lontano del ricordo, dirò ancor meno che il sé o l'identità fisica ne dipende. L'identità reale e personale si prova nel modo più certo possibile, in materia di fatto, mediante la riflessione presente e immediata. Essa si prova sufficientemente, di solito, mediante il nostro ricordo dell'intervallo o mediante la testimonianza concorde degli altri. [...] Cosicché la coscienza non è il solo mezzo per costituire l'identità personale; e la testimonianza di altri, oppure altri segni, possono supplirvi: ma sorgono difficoltà se si trova qualche contraddizione tra queste diverse apparenze. La coscienza può tacere, come nell'oblio, ma se dicesse chiaramente cose contrarie alle altre apparenze, si sarebbe imbarazzati nella decisione e come sospesi talvolta tra due possibilità: quella dell'errore del nostro ricordo e quella di qualche inganno nelle apparenze esterne» (Leibniz, *Nuovi saggi*, II, c. XXVII, § 10, tr. it. S. Carati, pp. 577-579). Cfr. al riguardo M.R. Antognazza, *Leibniz e il concetto di persona nelle polemiche trinitarie inglesi*, in V. Melchiorre (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 207-237.

⁶⁶Cfr. A. Flew, *Locke and the Problem of Personal identity*, «Philosophy» 26 (1951), pp. 53-68, in particolare pp. 56-58. Flew rimprovera Locke di aver considerato «talismantica» la propria definizione di persona, pretendendo di ricavarne una risposta certa e assoluta anche per situazioni vaghe o che potrebbero (o addirittura dovrebbero) destare perplessità, come quella di poter avere coscienza di quanto accaduto nel corso del diluvio universale. Cfr. *Ibid.*, pp. 64-67.

⁶⁷Cfr. S. Wienberg, *Consciousness in Locke*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 153 e 166.

dossale: ad un tempo, infatti, esso appare così *forte* da essere ciò intorno a cui si genera ogni atto, ogni fine, ogni interesse della persona; allo stesso tempo, però, l'Io risulta *debole*, perché dotato di un'identità ben più precaria ed evanescente di quella che gli garantiva la tradizionale identità della sostanza⁶⁸. Così, non ci dovrebbe stupire che, seguendo la strada lockeana, si possa giungere nello stesso tempo all'*esaltazione* dell'Io, quale specifica identità d'ordine personale e morale di cui siamo assoluti protagonisti, ma anche, nello stesso tempo, all'*erosione* dell'Io, provocata precisamente dalla mancanza di fondamento sostanziale, che condurrà — anche oltre l'intenzione personale di Locke — a ridurre l'identità di «cosa pensante» a mero costrutto logico o immaginativo, a illusione linguistica o addirittura a maschera pirandelliana⁶⁹.

Inoltre, segnando un netto distacco dall'identità sostanziale immediatamente legata all'essere, l'identità personale di marca lockeana sembra fondarsi su un *potere*, che si realizza in un auto-possesso, un'auto-proprietà, che si realizza nell'auto-controllo e nell'autodeterminazione di sé⁷⁰. Ebbene, ci si può chiedere se una concezione di questo tipo non entri facilmente in risonanza con una certa immagine di sé, dell'altro e della società, in virtù della quale gli uomini valgono per quello che hanno, per quello che fanno e per quello che possiedono, piuttosto che per quello che sono. Una tale concezione dell'Io non fa insomma facilmente il paio con la difficoltà, tipica delle nostre società occidentali, di sapersi riconoscere

⁶⁸Scrive al riguardo Remo Bodei: «Le varie soluzioni poi escogitate nel tratto di parabola che intendo ancora concisamente percorrere [...] sfociano tutte nella scoperta dell'impossibilità di provare teoricamente la persistenza e la consistenza dell'io. [...] Ciò che alla fine di questo percorso sembra incontrarsi è soltanto un "fantasma", un'entità evanescente: non solo priva di "nocciolo", di centro separato dal fluire delle esperienze, ma anche di un accertabile *continuum* temporale. Il nostro mondo psichico non sembra possedere, in conclusione, alcun sistema gravitazionale costante, alcun Sole identitario fisso attorno al quale ruotino i contenuti della coscienza» (Bodei, *Destini Personali*, cit., p. 43).

⁶⁹Si vedano su questo punto le riflessioni di Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit., pp. 65-66 e di Bodei, *Destini personali*, cit., in particolare pp. 40-46; 280-290.

⁷⁰In questo senso, Charles Taylor attribuisce a Locke la visione di un «Io puntiforme»: «Il soggetto capace di assumere questo atteggiamento di radicale distacco da se stesso nell'intento di "ri-crearsi" è quello che io chiamo l'io "puntiforme". Assumere questo atteggiamento significa, da un lato, identificarsi con il potere di oggettivizzare e di "ri-creare", dall'altro, in forza di questo atto, prendere le distanze da tutti i tratti particolari suscettibili di venire cambiati. Ciò che siamo non si identifica sostanzialmente con nessuno di questi tratti, bensì con la realtà che si ritiene capace di individuarli e di lavorare su di essi. È questo il concetto che la metafora del punto vuole racchiudere, usando il termine nella sua accezione geometrica: l'Io reale è "inesteso"; esso non consiste se non in questo potere di fissare le cose come oggetti. Questo potere consiste nella coscienza» (Taylor, *Radici dell'Io*, cit., p. 219). Sulla tesi per la quale l'uomo è «proprietario» del proprio essere persona, che Locke argomenta nel *Secondo Trattato sul Governo*, c. V, § 27, si vedano Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke*, cit., pp. 34-36; Bodei, *Destini personali*, cit., p. 41; K. Olivecrona, *Locke's Theory of Appropriation*, «The Philosophical Quarterly» 24 (1974), pp. 220-234, in particolare pp. 225-226.

e prendere cura gli uni degli altri *per se stessi* e non per quello che si ha, che si fa o che si sa fare⁷¹?

La prospettiva lockeana sull'identità personale appare indubbiamente coerente con un'istanza di fondo assunta dallo stesso Locke, secondo la quale siamo caratterizzati da un accesso privilegiato nei confronti dei nostri contenuti mentali ed emotivi, come pure da un'intima capacità di costituirci come agenti morali, sulla base della nostra specifica tensione a volere la felicità e a fuggire l'infelicità. Locke declina questo aspetto producendo una prospettiva certamente *dualista*, che però non si esprime come dualismo tra sostanze, come nel caso della dicotomia tra anima e corpo. Locke dà voce ad un dualismo di tipo diverso: quello che ci divide intimamente tra un «interno» e un «esterno», tra un «dentro» e un «fuori». Il primo termine si riferisce a tutto ciò che possiamo associare alla nostra coscienza e alla nostra sensibilità al piacere e al dolore (vissuti e ricordi; pensieri, percezioni e azioni). Il «fuori» si identifica con quanto esula da quest'intima presenza di noi a noi stessi. Così, non solo le altre cose o le altre persone, ma perfino il nostro stesso corpo, se preso isolatamente come oggetto fisico, o intere parti della nostra vita, se cadute nell'oblio, si ritrovano ad essere qualcosa di «altro» o di «opaco» rispetto al nostro «io», identificato da Locke con ciò che rientra nel mutevole perimetro della coscienza di sé, associata all'inquieta preoccupazione per la propria personale soddisfazione.

© 2020 Antonio Petagine & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

⁷¹Cfr. su questo punto A. Petagine, *Ripensare Boezio. Il ruolo della nozione di natura all'interno della definizione di persona*, «Forum. Supplement to Acta Philosophica» 3 (2017), pp. 19-48, in particolare pp. 33-36.