

Maria Michela Marzano Parisoli

FINO A QUANDO E FINO A CHE PUNTO IO RESTO ME STESSO?  
Corpo, integrità e identità personale

1. *Identità personale e integrità fisica*

Analizzare la questione del rapporto tra identità personale e corpo significa in primo luogo chiarire cosa si intende quando si parla di identità personale. Il vero problema, infatti, è che l'identità personale non rinvia ad una questione unica, ma ad una serie di interrogativi e di perplessità metafisiche che possono di volta in volta essere più o meno chiaramente formulate. È per questo che è ormai diffusa la convinzione che il problema dell'identità personale arrivi a toccare domini e competenze differenti come la neurofisiologia, il diritto, l'etica, la logica, l'ontologia, la psicologia, la teologia. Ed è sempre per questo che mi sembra importante delimitare adeguatamente il contesto di riflessione precisando che la questione, nel presente contesto, mi interessa nella misura in cui viene ad interagire con il problema-corpo.

Ora, le domande centrali su cui cercherò di concentrarmi riguardano proprio il possibile rapporto esistente tra corpo ed identità personale: fino a che punto il corpo può influire nella costruzione della nostra identità? E, di conseguenza, fino a che punto, per citare un noto film di Greenaway<sup>1</sup>, si possono perdere parti del proprio

---

<sup>1</sup> Si tratta dello *Zoo di Venere*, un film del 1985 sulla sceneggiatura dello stesso Gre-

corpo e continuare ad essere se stessi? Una delle protagoniste di questo film, infatti, in seguito ad un incidente automobilistico, perde una gamba e, successivamente, assecondando le insistenze di un chirurgo ossessionato dalle donne ritratte «senza gambe» nei quadri di Vermeer, decide di farsi amputare anche l'altra. Il problema è che, una volta perse entrambe le gambe, la donna cade in uno stato di profonda depressione e, non riconoscendosi più, decide di lasciarsi morire, dimostrando così che la propria identità dipendeva in parte dalla propria integrità corporea.

Anche un famoso quadro del Beato Angelico ripropone con forza il rapporto tra l'integrità del nostro corpo e la nostra consapevolezza di essere noi stessi. Il Beato Angelico, nella Chiesa di San Marco a Firenze, ha infatti magistralmente dipinto il trapianto di una gamba al diacono Giustiniano per opera dei Santi Cosma e Damiano nel III secolo d.C. La storia è raccontata in dettaglio da Iacopo da Varazze, arcivescovo di Genova del XIII secolo, nella *Leggenda Aurea*: Un cancro aveva distrutto la gamba a un servitore della Chiesa. Mentre dormiva, San Cosma e San Damiano portarono gli strumenti e gli unguenti. Presero la gamba di un etiope appena seppellito, tagliarono la gamba del malato e la sostituirono con quella del morto. Il diacono si svegliò senza dolori e non vide alcuna ferita: dapprima pensò di non essere più se stesso, ma di essere diventato un altro. Quando riprese i sensi, in preda alla gioia raccontò a tutti ciò che gli era accaduto mentre dormiva; questi andarono a vedere nella tomba dell'etiope per controllare il suo racconto e trovarono una gamba bianca deposta a fianco del corpo con una gamba sola.

Al di là delle osservazioni che si potrebbero fare a proposito del fatto che si tratta di un malato addormentato che subisce un trapianto senza preoccupazione per il colore della pelle e che il trapianto viene fatto a partire da un cadavere subito dopo la morte, ciò che veramente mi sembra interessante notare è la nota psicologica inerente al trapianto: «dapprima credette di non essere più se stesso». L'uomo che

---

enaway. In un incidente automobilistico causato da un cigno fuggito dallo zoo, Alba Bewick perde una gamba mentre le altre due passeggere muoiono. I vedovi, gemelli ex-siamesi, si danno ad una affranta ricerca del senso della vita e decidono di filmare come documento la decomposizione dei corpi morti. Greenaway, d'altronde, oltre che pittore e tecnico del montaggio, è autore di un cinema raro, rarefatto, inconfondibile e talvolta persino esasperato ed enigmatico che, con la sua intera produzione, ha spesso indagato sulle questioni riguardanti il corpo e il suo rapporto con l'esistenza.

subisce il trapianto, al suo risveglio, si pone la questione della sua identità. Al posto della propria gamba malata trova infatti una gamba sana, ma estranea, e resta turbato da questa intrusione nell'integrità del sé.

D'altronde, in un periodo in cui i trapianti sembrano essere diventati operazioni di routine<sup>2</sup>, è fondamentale indagare fino a che punto l'identità personale possa essere legata all'integrità ed alla continuità fisica. È stato infatti più volte osservato dai medici come, il fatto di svegliarsi con una parte del corpo di un altro, porti il malato ad indagare sulla propria identità. L'organo trapiantato, d'altronde, non è un semplice oggetto, ma è vivo ed ha una funzione spesso vitale. E, soprattutto, è un organo altrui, che si deve lentamente accettare e rendere proprio.

## 2. *Identità e persona*

Affrontare il problema dell'identità personale in rapporto alla propria corporeità implica un preliminare chiarimento a proposito dell'identità personale. Se infatti apparentemente la questione dell'identità personale sembra banale e intuitiva (ognuno sa infatti istintivamente che nonostante i cambiamenti che avvengono nel tempo, il mutare continuo delle proprie esperienze e l'avvicinarsi di stati d'animo diversi si resta pur sempre *la stessa persona*), in realtà si tratta di un problema spinoso su cui gli studiosi non riescono ad essere concordi. Tanto più che il problema dell'identità personale non solo rimanda al concetto di identità, ma soprattutto rinvia al concetto di persona e al problema di una sua definizione. E se il concetto di identità è soprattutto un concetto logico e in quanto tale non difficilmente

---

<sup>2</sup> I trapianti di organi, dopo una fase pionieristica (1962-82) sono ormai una realtà terapeutica grazie soprattutto alle nuove acquisizioni chirurgiche ed immunologiche. Oggi si è passati ad una medicina sostitutiva e ricostruttiva col ricorso, se necessario, a un organo sano prelevato da un altro organismo. Dopo i trapianti di cornea, di midollo osseo, di rene, di fegato, di pancreas, di polmone, si profilano interventi ingegneristici sul piano della genetica come impianti di porzioni di DNA, di geni o di ghiandole endocrine, come gonadi, ipofisi, mentre si ipotizzano interventi più straordinari e inquietanti come il trapianto testa/tronco. Nel mondo attualmente vivono duecentomila trapiantati e, negli ambienti chirurgici, si dice che nel 2000 un intervento chirurgico su due sarà costituito da un trapianto grazie soprattutto alla scoperta dell'istocompatibilità (compatibilità dei gruppi tissutali) che ha permesso di superare il problema del rigetto degli organi trapiantati.

qualificabile, il concetto di persona è invece un concetto molto più complesso la cui definizione non può non rimandare ad un problema decisamente ontologico. Inoltre, pur essendo un problema ontologico, la questione della definizione di "persona" chiede anche di essere affrontata con cautele etiche e psicologiche dal momento che ogni persona non solo "è", ma "vive" nel mondo ed è costantemente portata ad affrontare scelte etiche e a risolvere i problemi psicologici legati al proprio sé più intimo e al proprio rapportarsi agli altri.

Iniziamo tuttavia col il concetto di identità. Ho detto che si tratta essenzialmente di un concetto logico: parlare di identità, infatti, significa parlare di una relazione di equivalenza. Si tratta cioè di una relazione riflessiva, simmetrica e transitiva, laddove con relazione riflessiva si intende quel tipo di relazione secondo cui per ogni  $x$  vale sempre l'equivalenza  $x=x$ ; con relazione simmetrica si intende invece quella relazione secondo cui, per ogni  $x$  ed  $y$ , se  $x=y$  allora  $y=x$ ; con relazione transitiva si intende infine quella relazione secondo cui dati  $x, y, z$ , se  $x=y$  e  $y=z$  allora  $x=z$ .

Ma non basta questo per caratterizzare esaustivamente il concetto di identità. Esiste infatti anche una differenza tra *identità qualitativa* ed *identità quantitativa* che occorre precisare. E se con identità qualitativa si intende il rapporto che intercorre fra due entità qualitativamente identiche, con identità quantitativa si intende invece il rapporto che intercorre tra due entità osservate in tempi diversi e che, qualitativamente non identiche, sono tuttavia la stessa entità.

Se poi ci si volge al concetto di persona le difficoltà aumentano ulteriormente dal momento che si tratta di una nozione che, dietro l'apparente semplicità, cela difficoltà metafisiche enormi. In questo senso si può dire che per certi aspetti la nozione di persona condivide la stessa sorte della nozione di tempo, così come la vedeva Agostino nelle *Confessioni*, quando scriveva: "Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più"<sup>3</sup>.

Classicamente, le due definizioni più frequentemente citate sono quelle di Boezio, che definisce la persona come una sostanza individuale di natura razionale (*naturae rationalis individua substantia*) e quella di Locke, che definisce una persona come un essere pensante e intelligente, dotato di ragione e riflessione, capace di essere consa-

---

<sup>3</sup> Agostino, *Confessioni*, libro XI, Garzanti, Milano 1995, p. 224.

pevole di sè<sup>4</sup>. Uno degli approcci più interessanti della letteratura filosofica contemporanea è invece quello di Peter Strawson<sup>5</sup> che mette l'accento sul fatto che le persone non sono riducibili né a puri spiriti, né a particolari esclusivamente materiali. Per Strawson, una persona è ciò a cui si possono applicare sia dei predicati-M, predicati cioè che si applicano normalmente ai corpi materiali (come «pesa 25 Kg», «è rosso»), sia dei predicati-P, predicati cioè che non possono applicarsi a corpi esclusivamente materiali (come «sta per pensare», «crede in Dio», «va a fare una passeggiata»)<sup>6</sup>.

Tuttavia, al di là di queste definizioni più o meno "formali" del concetto di persona, il problema di fronte al quale ci si trova quando si parla di "persona" a livello contenutistico è un problema di tipo ontologico. In questo senso, soprattutto oggi, è importante sottolineare la peculiarità ontologica della persona umana rispetto ad esempio agli animali. Se è vero infatti che sono sempre più numerosi coloro i quali tendono a negare la possibilità di un "salto ontologico" tra le persone e gli animali, sottolineando sempre più le caratteristiche che uomini ed animali hanno in comune, a me sembra che tra una persona ed un animale esistano differenze che non possono essere banalmente ridotte a una differenza di grado. E mi spiego: è vero che gli esseri umani sono animali di un certo tipo, così come è vero che condividono con gli altri animali alcune caratteristiche come la sensibilità e gli appetiti. Tuttavia, è anche vero che gli uomini interagiscono con l'ambiente e con gli altri esseri viventi in modo assolutamente peculiare rispetto agli animali. Alcuni hanno voluto chiamare questa peculiarità interazionale in modo "neutro" utilizzando il termine "consapevolezza". Tuttavia, a me sembra che il termine "consapevolezza" possa essere foriero di confusioni e, soprattutto, di conseguenze aberranti: laddove la "consapevolezza" viene meno, infatti, come è possibile continuare a parlare di persone? D'altronde, anche se la consapevolezza viene meno (ad esempio in seguito ad un incidente o ad una malattia), o è assente *ab origine* (come nel caso di gravi malattie o menomazioni genetiche), gli individui di cui si parla, se umani, sono necessariamente delle persone.

<sup>4</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1982, II, XXVII, 9.

<sup>5</sup> P. F. Strawson, *Individuals*, Methuen, Londra 1959.

<sup>6</sup> Una considerazione a parte meriterebbe il concetto di sistema intenzionale (intentional system) che, per esempio per Dennet («Conditions of Personhood» in A. O. Rorty (ed.), *The Identity of Persons*, Un. of California Press, 1976) è ciò che effettivamente caratterizza una persona.

In questo senso mi sembra più opportuno parlare di "coscienza" o addirittura di "anima", anche se sono consapevole che l'uso di questi termini mi colloca inevitabilmente in un ambito ben preciso del pensiero che è in sostanza quello cattolico. D'altronde, è anche vero che preferisco collocarmi chiaramente e ricevere le obizioni di quanti non solo non si dicono cattolici, ma addirittura ai cattolici si oppongono radicalmente, che accettare la posizione di coloro i quali sostengono che ogni tentativo di separare gli "animali non-umani" dagli "animali-umani" è sicuramente frutto di qualche pregiudizio a meno di appellarsi alle nozioni di vita sociale organizzata, di varie culture, di un linguaggio simbolico, di un sapere tramandabile e accrescibile, e così via. Infatti, nel momento in cui si parla di persone handicappate, o di bambini cerebrolesi, o di persone che in seguito ad incidenti gravissimi perdono la capacità di comunicare, di organizzarsi socialmente, o di acquisire o produrre cultura stiamo forse parlando di animali oppure stiamo ancora parlando (come io non solo credo, ma sostengo) di persone? Anche perché, nel momento in cui si pensa che l'unica differenza tra uomini (persone) e animali sia una differenza di grado (piuttosto che un "salto ontologico") ci si vedrebbe inevitabilmente costretti a considerare persone anche alcune scimmie antropoidi<sup>7</sup> che per gli etologi hanno una vita relazionale, emotiva e in qualche modo sociale, simili alla nostra.

Ma non è mia intenzione dilungarmi troppo su una questione complessa e difficile come è quella della definizione di "persona". Affrontare in modo soddisfacente un tale problema significherebbe infatti iniziare un altro lavoro. Mi basta allora aver chiarito, anche se solo sommariamente, i concetti di identità e di persona. Il presente problema, infatti, riguarda piuttosto l'identità personale e il suo rapporto con la corporeità. In questo senso, il passaggio su cui è ora mia intenzione soffermarmi è quello della combinazione di questi due concetti (identità e persona) così da impostare una discussione sulla nozione stessa di identità personale.

### *3. Identità personale e continuità psicologica*

A proposito dell'identità personale sono stati elaborati due criteri

---

<sup>7</sup> *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, a cura di P. Cavalieri e P. Singer, Theoria, Roma-Napoli 1994.

alternativi, quello della *continuità psicologica* e quello della *continuità fisica*. Infatti, di fronte al problema su quali fossero le condizioni necessarie e sufficienti perché una persona P (esistente in un certo tempo  $t_1$ ) fosse la stessa persona rispetto a P\* (esistente nel tempo  $t_2$ ), le risposte si sono concentrate attorno a due criteri, quello della così detta continuità fisica, che tende a privilegiare gli aspetti organico-corporali, e quello della così detta continuità psicologica, che tende piuttosto a privilegiare personalità, memoria e carattere.

Sia nel caso del criterio fisico, sia in quello del criterio psicologico, tuttavia, la strada percorsa per arrivare a delineare esattamente il concetto di continuità fisica e quello di continuità psicologica è stato piuttosto controversa ed ha portato numerosi studiosi ad individuare di volta in volta degli esempi, soprattutto immaginari, capaci di far riflettere sul problema dell'identità personale e di perfezionare sempre più la formulazione dei due criteri. D'altronde lo stesso Locke, che è stato il primo ad affrontare direttamente e approfonditamente la questione dell'identità personale, aveva ipotizzato un caso-limite da cui partire per poi arrivare ad elaborare il suo criterio psicologico.

In un celebre passo del *Saggio* (II, XXVII, 15) Locke si domanda cosa potrebbe succedere se l'anima di un principe si incarnasse nel corpo di un ciabattino. Ci si troverebbe infatti di fronte ad un ciabattino convinto di essere un principe o di fronte ad un principe prigioniero del corpo di un ciabattino? È proprio per uscire dal dilemma che Locke opera una distinzione tra identità umana e identità personale: l'essere composto dal corpo del ciabattino e dall'anima del principe è al tempo stesso lo stesso uomo che era prima il ciabattino (in quanto possiedono entrambi lo stesso corpo), ma la stessa persona che era prima il principe (in quanto i due hanno la stessa memoria)<sup>8</sup>. Ciò che

<sup>8</sup> Almeno un accenno merita l'immediata obiezione che Locke ricevette da parte di Butler (prima appendice di «The Analogy of Religion», in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, Un. of California Press, Berkeley, 1975) secondo cui la continuità della memoria non può essere un criterio di identità personale in quanto la presuppone. Si tratta, infatti, di una obiezione interessante soprattutto se si prende in considerazione la forma che tale obiezione è venuta ad assumere successivamente soprattutto in Flew ("Locke and the Problem of Personal Identity", *Philosophy*, 1951, 26, pp. 53-68) che opera una distinzione tra memoria vera e memoria apparente. Spesso accade, infatti, che la gente ricordi anche delle cose che non ha effettivamente compiuto (l'esempio specifico che Flew riporta è quello di Giorgio IV che, negli ultimi anni della propria vita, "ricordava" di essere stato lui a condurre la Battaglia di Waterloo pur non essendo stato di fatto presente all'evento). In questi casi, per poter effettivamente distinguere tra la me-

realmente conta per Locke, a proposito dell'identità personale, è la memoria. È soltanto alla memoria che ci si deve appellare per individuare un criterio di identità personale dal momento che per Locke è proprio la memoria che permette alla persona di "considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi"<sup>9</sup>.

Tuttavia, basta riflettere sulla nozione di memoria per rendersi conto di come si tratti di una nozione particolarmente ambigua. Il tipo di memoria cui senz'altro si riferisce Locke nei suoi scritti è una memoria di tipo esperienziale, una memoria cioè legata agli eventi cui si è partecipato o cui si è semplicemente assistito e quindi una memoria costituita dal ricordo delle proprie esperienze (volendo esemplificare con l'ausilio di una proposizione questo tipo di memoria si potrebbe dire che si è in presenza di memoria esperienziale tutte le volte che si può affermare "Mi ricordo di aver fatto X" come nel caso della proposizione "Mi ricordo di aver pulito la casa ieri mattina"). Tuttavia, oltre alla memoria esperienziale esiste almeno un'altra forma di memoria (trascurata da Locke), ossia una memoria di tipo fattuale grazie alla quale ci si ricorda delle conoscenze acquisite o delle abilità imparate e che può essere espressa nelle forme "Mi ricordo che X è stato fatto", "Mi ricordo come X può essere fatto" (basti pensare alle proposizioni: "Mi ricordo che Colombo ha scoperto l'America nel 1492", "Mi ricordo come si fa a guidare la macchina"). Ma non è questa la difficoltà principale della posizione lockiana. Il vero problema che si incontra nel voler ancorare l'identità personale all'identità di memoria è legato alla possibilità non poi così remota che ognuno ha di dimenticare parte di ciò che ha fatto o di cui, in qualche modo, ha fatto esperienza. Se infatti è possibile che io oggi mi ricordi la maggior parte delle esperienze vissute dieci anni fa, ed è possibile che

---

moria vera e quella apparente, è necessario appellarsi all'identità personale della gente. Ma sostenere ciò significa anche che la memoria non solo implica l'identità personale, ma la presuppone così che non è più possibile pensare di definire l'identità personale in termini di memoria come voleva Locke. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente la questione analizzando in dettaglio tutti i tentativi fatti per superare un'obiezione di questo tipo. Un accenno tuttavia, a questo proposito, merita senz'altro il tentativo di Sidney Shoemaker ("Persons and their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 1970, 7, pp. 269-285) di superare la difficoltà della memoria apparente attraverso la nozione di "quasi memoria" che, pur non essendo una vera memoria, per il resto è identica in tutto e per tutto alla memoria vera.

<sup>9</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, XVII, 11, (UTET, Torino 1971, p. 394).

dieci anni fa mi ricordassi la maggior parte delle esperienze vissute dieci anni prima, è tuttavia probabile che io oggi non mi ricordi molte delle esperienze vissute venti anni fa pur essendo la stessa persona di allora. Ecco allora che se è vero che per Locke P in  $t_1$  è la stessa persona che P\* in  $t_2$  se e solo se P e P\* hanno la stessa memoria (ossia esiste tra loro una diretta connessione psicologica), tuttavia è anche vero che P e P\* possono essere la stessa persona anche se P\* in  $t_2$  non è in grado di ricordare molte delle esperienze vissute anni prima (cioè in  $t_1$ ) da P.

Questo problema potrebbe essere superato operando una distinzione tra connessione psicologica e continuità psicologica e riformulando nei termini di quest'ultima la posizione di Locke: P\* e P sarebbero la stessa persona anche se tra P\* in  $t_2$  e P in  $t_1$  non è possibile parlare di una diretta connessione psicologica (P\* è in grado di ricordare tutte le esperienze vissute anni prima da P), purché sia possibile parlare di una continuità psicologica (P\* è in grado di ricordare alcune delle esperienze vissute anni prima da P). Tuttavia resta sempre il problema di come risolvere la questione nel caso particolare in cui, a causa di un'amnesia, P\* non ricordi nessuna delle esperienze vissute in precedenza da P.

Alcuni filosofi contemporanei hanno ulteriormente approfondito la questione del criterio psicologico arricchendo la posizione di Locke e cercando così di superare i problemi legati alla perdita di memoria: per parlare di continuità psicologica è necessario tener conto non solo della memoria, ma di tutti gli altri fattori psicologici presenti in una persona come le credenze, i desideri, il carattere. Ma anche questi tentativi successivi di perfezionare il criterio di continuità psicologica sono stati messi in crisi dall'abile obiezione costruita da Williams<sup>10</sup> (nota come l'argomento della duplicazione) grazie ad un esempio immaginario. Egli immagina il caso di un uomo che chiama Charles e che, vivendo nel secolo XX, va in giro dicendo di essere Guy Fawkes, un proverbiale personaggio della storia inglese, sostenendo di ricordare e di essere stato testimone di una serie di eventi che solo Guy Fawkes poteva aver effettivamente vissuto. Il problema si complica nel momento in cui si ipotizza che un fenomeno analogo possa accadere anche al fratello di Charles, Robert, perché a questo punto sa-

---

<sup>10</sup> B. A. O. Williams, "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of Aristotelian Society*, 1956-1957, 57, pp. 229-252, ristampato in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

rebbero due le persone che potrebbero essere identiche a Guy Fawkes e siccome due persone non possono essere una stessa persona allora si può concludere che nessuno dei due è Guy Fawkes<sup>11</sup>.

#### 4. *Identità personale e continuità fisica*

Anche per quanto riguarda il criterio della continuità fisica le difficoltà e le obiezioni sono state numerose (come nel caso del criterio di continuità psicologica) tanto da portare gli studiosi ad elaborare visioni sempre più complesse e raffinate del criterio. Inizialmente il criterio fisico era stato formulato in una forma molto semplice:  $P^*$  in  $t_2$  è la stessa persona che  $P$  in  $t_1$  se e solo se  $P^*$  ha lo stesso corpo di  $P$ . È l'esempio classico riportato, che nella sua forma originale risale a Reid<sup>12</sup>, ma che poi è stato ripreso e discusso soprattutto da Parfit<sup>13</sup> e Nozick<sup>14</sup>, è quello della nave di Teseo. In una nave con lo scafo in legno le tavole che la costituiscono vengono via via sostituite per la manutenzione finché, dopo una cinquantina d'anni, tutte le tavole vecchie risultano sostituite con delle nuove tavole. Nonostante le sostituzioni, tuttavia, la nave resta sempre la stessa nave perché da un punto di vista formale (nella forma e nella struttura) la nave non è stata toccata. Tuttavia il discorso si complica notevolmente nel momento in cui si cerca di applicare questo discorso alle persone e non solo perché nel caso delle persone non si ha a che fare con un semplice oggetto materiale, ma soprattutto perché il discorso del rapporto tra tutto e singole parti nel caso delle persone è molto più complesso. È vero infatti che anche in un individuo è possibile parlare del rapporto tra il suo corpo, inteso come unità, e le sue singole parti, ma è anche vero che in questo caso il tutto, da un lato, è sicuramente ontologicamente differente dalla semplice somma delle parti e, dall'altro, è collegato alle singole parti in modo molto più intimo e sottile di quanto non accade agli oggetti materiali. E che questa questione del

---

<sup>11</sup> Tra i tentativi di superare l'obiezione di Williams meritano di essere ricordati soprattutto quelli di Shoemaker ("Persons and their Pasts", cit.) e di Nozick (*Spiegazioni Filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1987) che si basano sulla teoria del così detto "miglior candidato".

<sup>12</sup> T. Reid, *Ricerca sulla mente umana*, Utet, Torino 1978, III, IV.

<sup>13</sup> D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

<sup>14</sup> R. Nozick, *Spiegazioni Filosofiche*, cit.

rapporto tra tutto e parti non sia qualcosa di secondario quando si parla del corpo umano lo si comprende bene soprattutto se si tiene conto dell'importanza sempre maggiore che hanno oggi i trapianti di organo che portano a sostituire gli organi malati con organi sani precedentemente espianati. Vediamo comunque di continuare con ordine e seguire le tappe che il criterio della continuità fisica ha attraversato prima di discutere ulteriormente la questione del rapporto esistente tra integrità fisica, trapianto di organi e identità personale. Infatti, dopo l'iniziale formulazione del criterio di continuità fisica che vedeva nell'identità del corpo nel suo insieme la condizione necessaria e sufficiente per poter parlare di identità personale, le indagini degli studiosi si sono ulteriormente approfondite e concentrate sul ruolo del cervello, arrivando a formulare il criterio nella seguente forma:  $P^*$  in  $t_2$  è la stessa persona che  $P$  in  $t_1$ , se e solo se  $P^*$  e  $P$  hanno lo stesso cervello. A questo proposito l'esempio più famoso è quello elaborato da Shoemaker<sup>15</sup> (e poi elaborato e discusso da Parfit) a proposito di Mr Brown e Mr Johnson. Si suppone che il cervello di Mr Brown possa essere trapiantato nel contenitore cranico di Mr Johnson e che i nervi cerebrali possano essere connessi con i nervi del corpo di Mr Johnson. Il risultato di tale operazione sarebbe Mr Brownson, identico come persona a Mr Brown, pur avendo lo stesso corpo di Mr Johnson. Ciò che rende infatti possibile per Shoemaker l'identità personale è l'identità del cervello, ossia di quella parte specifica del corpo umano che si chiama cervello e non più l'identità di tutto il corpo<sup>16</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, come già era accaduto per il criterio di continuità psicologica, Williams<sup>17</sup> ha costruito un esempio in

<sup>15</sup> S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca 1963.

<sup>16</sup> Un'ulteriore modificazione di questo criterio fisico, o per meglio dire cerebrale, è intervenuta in seguito alla scoperta dei due emisferi cerebrali, quello destro e quello sinistro, e, soprattutto, del fatto che per la sopravvivenza non sono necessari entrambi gli emisferi. Pertanto una formulazione del criterio di continuità cerebrale non richiede che il cervello di  $P^*$  sia identico perfettamente al cervello di  $P$  perché  $P^*$  e  $P$  siano la stessa persona, ma richiede che sia identica in  $P^*$  e in  $P$  quella quantità di cervello che permette ad un individuo di vivere (formulazione, questa, che permette tra l'altro di superare l'obiezione secondo cui in seguito ad un'operazione al cervello è possibile che una persona si trovi con un cervello non perfettamente identico a quello che aveva prima dell'operazione senza che per questo possa essere compromessa la sua identità personale).

<sup>17</sup> B. A. O. Williams, "The Self and the Future", *Philosophical Review*, 1970, 79, pp. 161-80 e ristampato in *Problems of the Self*, cit.

grado di mettere in difficoltà i sostenitori del criterio di continuità cerebrale ipotizzando l'esistenza di un contenitore particolare capace di contenere i dati e le informazioni cerebrali. Se infatti si costruisce un contenitore speciale in cui vengono trasportati i dati del cervello di Mr Brown prima del trapianto nel contenitore cranico di Mr Johnson, la persona che risulta dal trapianto, ossia Mr Brownson, non può più essere identificata con Mr Brown come accadeva nell'esempio di Shoemaker. Ma se questo fosse realmente possibile il criterio di continuità cerebrale perderebbe ogni validità.

Ma ciò che più conta, al di là della maggiore o minore plausibilità degli esempi costruiti, è il fatto che sono le informazioni contenute nel cervello (più che il cervello in sé) a determinare l'identità tra due persone. Il che significa che, nelle sue ultime formulazioni, il criterio di continuità fisica ha finito col "collassare" del tutto sul criterio di continuità psicologica. Senza contare poi l'obiezione più ovvia che si potrebbe muovere ai sostenitori del criterio di continuità cerebrale a proposito del fatto se essi sono realmente sicuri che le informazioni contenute nel cervello di una persona come Mr Brown e trapiantate insieme al cervello nel corpo di Mr Johnson possano rimanere invariate (e quindi invariata possa rimanere la personalità e il carattere di Brown in Brownson) in un corpo diverso come è sicuramente quello di Johnson rispetto a quello di Brown.

Il vero problema, allora, è che gli studiosi, nel tentativo di elaborare il miglior criterio capace di garantire l'identità personale, hanno ipotizzato situazioni astratte che molto poco hanno a che vedere con la realtà, ossia con ciò che può realmente accadere ad una persona nel momento in cui la sua integrità fisica (e parlo di integrità fisica dal momento che in questa sede è soprattutto il rapporto tra integrità fisica e identità personale ciò che interessa) sia stata (volontariamente o involontariamente) compromessa.

##### *5. Il caso di Oliver Sacks*

Dal momento che è comune tra gli studiosi di identità personale procedere per mezzo di esempi esplicativi, anche io, prima di continuare ad argomentare voglio soffermarmi su un esempio particolarmente significativo, ma questa volta si tratta di un esempio non inventato o costruito, bensì tratto dalla realtà e documentato egregia-

mente da Oliver Sacks<sup>18</sup>. Solo dopo essermi soffermata su questo esempio azzarderò alcune conclusioni a proposito del rapporto tra corpo e identità personale. D'altronde, l'esempio riportato da Sacks mi sembra particolarmente significativo non solo perché si tratta di una esperienza che Sacks ha vissuto in prima persona e che lo ha portato, in seguito ad un problema fisico alla gamba, ad interrogarsi sulla propria integrità fisica e, più in generale, sulla propria identità personale, ma anche perché ci viene raccontato da un celebre neurologo che ha dedicato la maggior parte della propria vita allo studio delle connessioni presenti nell'uomo tra mente e corpo. Non si può infatti trascurare il fatto che Sacks, indipendentemente dalla sua specifica esperienza, ha sempre cercato di comprendere l'esatto rapporto e le esatte corrispondenze esistenti tra mente e corpo, contrapponendosi in questo sia al meccanicismo tipico della neurologia, sia alle suggestioni provenienti dalla psicologia classica. Il suo interesse di medico e di studioso è sempre stato rivolto ai più diversi soggetti umani nel tentativo di capirne e conservarne l'identità anche nelle condizioni più avverse, sempre nel rispetto delle connessioni esistenti tra la sfera psichica e quella fisica.

Anche nel testo del 1985, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*<sup>19</sup>, Sacks (forse anche in seguito all'esperienza personale descritta nel 1984 in *Su una gamba sola*) cerca di studiare e analizzare le relazioni esistenti tra processi fisiologici e biografie di alcuni dei suoi pazienti, dipingendo così delle figure archetipiche osservate non solo con il rigore di uno studioso, ma soprattutto con gli occhi incantati di chi assiste al viaggio verso territori misteriosi di personaggi particolari.

Partendo da un'iniziale constatazione del ruolo della memoria nella vita di un individuo, Sacks arriva progressivamente ad illustrare come l'uomo non consiste solo di memoria e come, nella costruzione della propria identità, giochi un ruolo decisivo una sorta di sottile equilibrio tra integrità psichica e integrità fisica. Il libro, d'altronde, procede caso per caso, trattando cioè, di volta in volta, un caso specifico capace di esemplificare in modo brillante la complessa posizione sacksiana. E se uno dei primi casi considerati è quello di Jimmie G. (il marinaio perduto, come lo chiama Sacks) che, avendo perso la memoria, si ri-

---

<sup>18</sup> Oliver Sacks, *Su una gamba sola*, Adelphi Ed., Milano 1991.

<sup>19</sup> Oliver Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi Ed., Milano 1986.

trova "bloccato" nel presente continuo e sempre diverso, scollegato dal passato e dal futuro, uno dei casi successivi sarà quello di Christina (la disincarnata) che, avendo perso l'uso del sesto senso (la propriocezione), non è più capace di avvertire il proprio corpo come suo e arriva a dubitare di essere la stessa persona che era stata precedentemente. Jimmie ha perso dunque la memoria e, con essa, parte della propria personalità e, secondo quanto ci viene detto dai sostenitori del criterio della continuità psicologica (ma per certi aspetti anche dai sostenitori del criterio di continuità cerebrale), essendo bloccato in un presente senza senso, sarebbe una persona la cui identità personale sarebbe venuta meno e si sarebbe sbriciolata sotto i colpi dell'amnesia totale. Ma Sacks non si limita alla superficie degli atteggiamenti di Jimmie e lo osserva in Chiesa e lo vede attento e assorto nell'atto spirituale. La stessa profonda attenzione che Jimmie dimostra di fronte alla musica e all'arte quasi che, nonostante l'irreparabile danno neurologico, a ciascuna persona fosse sempre possibile ritrovare se stessa e reintegrarsi a livello di identità personale attraverso l'arte, la comunione e il contatto fisico, oltre che psichico, con l'umanità.

Di contro abbiamo il caso di Christina che, pur mantenendo integre le capacità intellettuali, la memoria e i sentimenti, perde improvvisamente il rapporto diretto col proprio corpo e fatica a riprendere contatto con se stessa e a riconoscersi come la stessa persona che era precedentemente. Secondo il criterio di continuità psicologico (ma anche secondo il criterio di continuità fisica cerebrale) Christina è chiaramente la stessa persona che era prima, ma, dal suo punto di vista, Christina, nell'aver perso la certezza del proprio corpo, ha dei seri dubbi sulla propria identità tanto da spingere Sacks a chiedersi se veramente esiste per gli uomini qualcosa di più importante del controllo e del funzionamento del proprio essere fisico.

#### 6. *"Su una gamba sola"*

In seguito ad un incidente di montagna in Norvegia, Oliver Sacks si ritrova in un letto con una gamba che, nella sua percezione, non gli appartiene più. All'inizio pensa che il suo caso sia semplice e banale. Poi si trova sprofondato in un «abisso di effetti taglienti e anche terrificanti». Quella gamba alienata dal suo corpo lo induce ad indagare «l'orrore e la meraviglia che occhieggiano dietro la vi-

ta». Perdere la percezione di un arto lede la sua immagine e lo obbliga a interrogarsi sull'essenza stessa del sé. All'inizio del racconto Sacks ripercorre le tappe di una gita in montagna: "Dovevo salire per un ripido sentiero di montagna e non prevedevo alcun particolare problema o difficoltà. Mi sentivo forte come un toro, nel fiore degli anni, allo zenit della vita; assaporavo già, con piena fiducia, il piacere della passeggiata. Ben presto trovai l'andatura giusta [...] E così proseguì, mantenendo un passo spedito nonostante la pendenza, benedicendo la mia energia e la mia resistenza alla fatica, e in particolar modo il vigore delle mie gambe, allenate da anni di faticosi esercizi e di duri sollevamenti in palestra"<sup>20</sup>.

A un certo punto, però, poco prima di arrivare in cima al monte, Sacks ha un incidente e si ritrova menomato nel fisico, con una gamba inutilizzabile, e col problema di tornare a valle per farsi soccorrere prima del sopraggiungere della notte. Ma il vero problema è che, attraverso la menomazione indotta dall'incidente, Sacks percepisce, forse per la prima volta, l'estraneità del proprio corpo. Con la menomazione si interrompe la propriocezione tipica degli stadi di salute che porta automaticamente a considerare il proprio corpo come inscindibile dal sé più profondo.

Sacks viene comunque soccorso e portato in ospedale e quindi trasferito a Londra per subire un'operazione al quadricipite destro. Tuttavia, dopo l'operazione, il muscolo della gamba resta immoto, senza vita, completamente refrattario alla volontà. La gamba si trasforma in un peso morto, priva di tono e movimento, senza una vita propria, come fosse gelatina dentro a un gesso: "Sentivo che il mio sforzo si disperdeva invano, perché non era focalizzato: gli mancava un aggancio su cui fare presa, un punto di applicazione. Perciò non era un vero tentativo, non era un vero volere, perché qualsiasi volere si esplica su qualcosa e questo qualcosa era appunto ciò che mancava [...] Mi sembrava fosse successo qualcosa alla mia capacità di pensiero, anche se soltanto in rapporto a quell'unico muscolo"<sup>21</sup>.

Sacks si rende conto di essere incapace di provare e di volere in rapporto alla gamba destra: "Ciò che era sembrato, a tutta prima, nient'altro che un guasto localizzato, un cedimento periferico, ora si manifestava in una luce diversa e ben più temibile, come un deficit

---

<sup>20</sup> Oliver Sacks, *op. cit.*, pp. 15-17.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 62.

della memoria, del pensiero, della volontà: non una semplice lesione del muscolo, ma una lesione dentro di me”<sup>22</sup>. E il fatto di percepire in sé questa lesione lo porta a riflettere sul corpo in generale e sulla relazione che ognuno stabilisce con la propria corporeità. Ciò che viene meno perdendo l’uso di un arto è il senso stesso di autoappartenenza e di dominio sul proprio corpo: “Si può dire che una persona ha il possesso o il dominio del proprio corpo (per lo meno degli arti e delle altre parti mosse da muscoli volontari) in virtù di un flusso costante di informazioni che provengono incessantemente, per tutto il corso della vita, dai muscoli, dalle giunture e dai tendini. Ogni uomo è padrone di sé, perché il suo corpo si autoconosce e si autodetermina grazie a questo senso”<sup>23</sup>.

Sacks smette di conoscere la propria gamba e, pur tenendo per ore lo sguardo fisso su di essa, l’unica cosa che ne ricava è un senso di totale estraneità. Non riesce più a sentirla sua come se si trattasse di qualcosa di totalmente altro rispetto a se stesso: “Priva di vita, di realtà, non faceva parte di me: non faceva parte del mio corpo, né di alcun’altra cosa. Non serviva a nulla; non aveva posto nel mondo. [...] Avevo perso qualcosa - questo era chiaro. Sembrava che avessi perso la gamba, ma questo era assurdo, perché la gamba era lì, dentro il gesso, tutta intera: un fatto. Non potevano esserci dubbi su questo. Eppure ce n’erano: dubitavo profondamente, ero sostanzialmente insicuro proprio del fatto di ‘avere’ di ‘possedere’ una gamba”<sup>24</sup>. Nel momento in cui viene meno la coscienza di «essere la gamba», viene meno anche la coscienza di «avere la gamba». Sacks vive una sorta di amputazione interiore e, privo della gamba, si percepisce differente rispetto alla persona precedente come se tra il vecchio Sacks e il nuovo Sacks ci fosse un abisso. La continuità che lo lega all’io precedente gli appare come puramente formale, come se tra il prima e il dopo ci fosse un baratro.

Si tratta, in sostanza, di un’esperienza analoga, sebbene molto più limitata, all’esperienza di Christina raccontata in *L’uomo che scambiò sua moglie per un cappello*. Ma a differenza di quanto era accaduto a Sacks che perde la coscienza di avere la gamba in seguito all’incidente in montagna, Christina perde la coscienza di avere il

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 71.

corpo all'improvviso. Qualche giorno prima di un intervento per eliminare dei calcoli biliari, a soli ventisette anni, Christina perde completamente la propriocezione e diventa incapace di riconoscere il proprio corpo come suo. E, come immediata conseguenza del fatto di aver completamente perso il senso dei muscoli, dei tendini e delle articolazioni, Christina perde anche ogni riferimento organico alla propria identità e ogni consapevolezza di se stessa e della propria esistenza: "Perché in un certo senso essa è davvero "svuotata", disincarnata, una specie di fantasma. Insieme al senso della propriocezione, ha perso l'ancora fondamentale, organica dell'identità - almeno di quella identità corporea o "io corporeo", che Freud considera la base dell'io: "L'io è anzitutto un io corporeo"<sup>25</sup>

Tornando al caso personale di Sacks, questi, lentamente, a differenza di quanto accade a Christina, riesce a recuperare la sensazione di avere di nuovo la gamba e sente ristabilirsi le basi e l'essenza stessa della sua persona. Dopo iniziali e involontari sussulti del muscolo, Sacks recupera infatti il dominio completo sul suo corpo. L'unità di corpo e mente si ricostituisce e, nel ricostituirsi, porta con sé il ritorno di un io completo: "Perché il distacco non aveva interessato soltanto il nervo e i muscoli; in conseguenza era stata sconnessa l'innata unità di corpo e mente ... Ma corpo e spirito hanno senso solo in quanto formano un'unità; perciò una volta scollegati diventano entrambi privi di senso"<sup>26</sup>.

In Christina, invece, l'unità di corpo e mente non riesce a ricostruirsi e, sebbene lei lavori con volontà e coraggio, non arriva a recuperare la sensazione di avere un corpo e a riappropriarsi completamente della propria identità: "È straordinario, ma quella di Christina è la storia di una vittoria e insieme di una sconfitta ... Ha ottenuto una vittoria che ha dell'incredibile in tutti gli adattamenti consentiti dalla volontà, dal coraggio, dalla tenacia, dall'autonomia e plasticità dei sensi, dal sistema nervoso"<sup>27</sup>.

Tuttavia Christina resta e resterà sempre menomata perché, nonostante tutto l'ingegno e la volontà per riappropriarsi della propria

---

<sup>25</sup> O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, cit., p. 80. Ma oltre all'episodio di Christina ("La disincarnata") si vedano anche i paragrafi "L'uomo che cadde dal letto", "Mani" e "Fantasmi".

<sup>26</sup> O. Sacks, *Su una gamba sola*, cit., pp. 126-7.

<sup>27</sup> O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, cit., pp. 126-7.

identità non potrà mai riavere una piena consapevolezza del proprio corpo e non potrà mai ristabilire quell'unità di mente e corpo che, per Sacks, rappresenta la vera sorgente dell'identità personale: "È chiaro, per prima cosa, che il corpo di ciascuno è personale, che esso costituisce la prima definizione dell'io' o del 'sé' (l'io è, in primo luogo, un io corporeo' scrive Freud). Ma la neurologia non ha ancora accolto nessuno di questi principi [...] Il modello meccanico si rifà a Descartes, alla sua dicotomia tra 'corpo' e 'anima', alla sua nozione di corpo come automa, dotato di una specie di 'io', capace di conoscenza e di volontà, che gli fluttua intorno. L'esperienza clinica e personale di cui questo libro ha raccontato un esempio, contraddice pienamente tale dualismo; essa dimostra il fallimento del modello classico e la necessità di una neurologia della persona"<sup>28</sup>.

Ma dire che il corpo è la prima definizione del sé non significa forse dare una definizione di identità personale che privilegi la continuità fisica? E dire che tra mente e corpo esiste un'unità innata (che un trauma fisico può compromettere) non significa forse collegare questa continuità fisica con la continuità psicologica cose se fosse assurdo considerarle separatamente? E dire che con una menomazione fisica viene meno il senso del possesso che ciascuno ha normalmente nei confronti del proprio corpo non significa forse che il nostro corpo non è semplicemente una proprietà, ma è tutt'uno con noi stessi?

## 7. Conclusione

Per Sacks non è possibile sconnettere l'unità di corpo e mente perché tale unità è qualcosa di innato nell'uomo. Nel momento stesso in cui corpo e spirito vengono scollegati diventano, per Sacks, entrambi privi di senso. Ma questo significa allora che nel parlare di identità personale è quanto mai sterile ipotizzare la possibilità di un criterio unicamente psicologico o unicamente fisico. D'altronde, come si è visto ripercorrendo le difficoltà in cui sono incorsi coloro i quali hanno preteso di giustificare in maniera soddisfacente il ricorso ad un unico criterio di continuità, non sembra possibile individuare solo nella continuità psicologica o in quella fisica le condizio-

---

<sup>28</sup> O. Sacks, *Su una gamba sola*, cit., pp. 236-7.

ni necessarie e sufficienti dell'identità personale. Meglio sarebbe, allora, cercare di individuare quei fattori importanti a garantire l'identità di una persona senza che, per ciò stesso, essi debbano essere i soli fattori necessari a garantire l'identità. Tanto più che, come si ricava facilmente dall'esperienza di Sacks, pur ammettendo il ruolo chiave giocato da memoria, personalità e carattere, l'integrità corporea non sembra affatto un fattore da tralasciare a cuor leggero in tema di identità personale. Ovviamente, il fatto di essere ricorsa all'esempio reale di Sacks pone le mie indagini sulla relazione esistente tra le persone e il proprio corpo e, quindi, tra l'identità personale e l'integrità corporea, su un piano nettamente differente rispetto a quello altamente speculativo di quei filosofi (come Parfit, Nozick, Shoemaker e Williams cui si è fatto in precedenza riferimento) che hanno cercato a livello astratto di risolvere la questione dell'identità personale. Ma volendo fare attenzione agli aspetti di realtà che riguardano il corpo non si poteva che ricorrere ad un esempio che descrivesse ciò che di fatto accade ad una persona e alla sua percezione di identità personale nel momento in cui subisce una mutilazione a livello corporeo, nel momento cioè in cui è l'integrità del corpo ad essere compromessa. Tanto più che l'esempio riportato ci permette ora di riprendere una delle domande chiave formulata all'inizio del paragrafo, ossia la questione di fino a che punto si possono perdere parti del proprio corpo e continuare ad essere se stessi, e cercare di rispondere, sebbene non in maniera perentoria. Infatti non è possibile rispondere che per una persona è indifferente la perdita di parti del proprio corpo a patto che carattere, personalità e memoria restino immutati (come risponderebbe immediatamente un sostenitore del criterio di continuità psicologica e come risponderebbe anche un sostenitore del criterio di continuità cerebrale dopo aver appurato che le parti perse non riguardano il cervello o almeno la sua parte più significativa). Ma non è possibile nemmeno rispondere che con la perdita di parti di sé una persona cessa automaticamente di essere se stessa, perché potrebbe sempre compiere un lavoro personale di riappropriazione della propria immagine corporea e cercare di recuperare la propria identità. Forse l'unico dato certo è che una menomazione o una mutilazione fisica non lasciano del tutto indifferente una persona, ma la portano anzi a modificare le credenze, i desideri e il carattere in genere. Nel momento stesso in cui interviene una modificazione corporea importante

(come nel caso dei trapianti) sorgono inevitabilmente una serie di problemi come l'interruzione del flusso normale e costante delle informazioni che generalmente, nel corso della vita, giungono dai muscoli, dalle giunture e dai tendini e che rendono possibile, attraverso la propriocezione, il riconoscimento immediato del proprio corpo come proprio. E tuttavia, sostenere ciò (come d'altronde fa lo stesso Sacks) non significa assolutamente negare la possibilità che si possa, in un secondo momento, recuperare la consapevolezza di essere, anche dopo una mutilazione o un trapianto, la stessa persona di prima.

A questo proposito è interessante ricordare il caso di M. A.<sup>29</sup> che, subito dopo aver subito il trapianto del cuore, si è trovato a vivere la difficile esperienza della ricostruzione di un'immagine unitaria di sé. D'altronde, nel momento stesso in cui il cuore viene sostituito, si introduce una cesura definitiva tra l'organo e il corpo: il cuore, per essere trapiantato, subisce la recisione irreversibile dei nervi cardiaci (che legano l'organo ai centri cerebrali sotto-corticali) e, di conseguenza, la soppressione dei circuiti riflessi di adattamento. Ma questo significa che il paziente che subisce un tale trapianto viene privato dell'immediata traduzione fisiologica dei propri stati emozionali (basti pensare alle palpitazioni provocate da una gioia subitanea o dalla paura) e, di conseguenza, è costretto a vivere come se fosse stato privato delle proprie emozioni. Tuttavia, l'esperienza di A. M. è interessante non solo perché sembra confermare il fatto che l'integrità fisica giochi un ruolo fondamentale a livello di identità personale, ma anche perché mostra la possibilità, nonostante tutto, di recuperare e ricostruire l'immagine unitaria di sé che il trapianto aveva incrinato e, di conseguenza, la possibilità di recuperare e ricostruire la stessa identità personale: dopo aver subito l'intervento di trapianto, infatti, e aver constatato la difficoltà di identificarsi perfettamente con il sé precedente, A. M. ha deciso di ricorrere alla psicoterapia e, dopo un faticoso lavoro di analisi, è riuscito a ricostruire l'immagine unitaria di sé e, quindi, la sua stessa identità personale.

Da quanto detto fino ad ora mi sembra allora di poter concludere senza dubbio che il corpo nella sua totalità (collegato al cervello tramite il sistema nervoso centrale e periferico) contribuisce in mo-

---

<sup>29</sup> Si tratta di un caso raccontato e commentato da J. Vaysse, «Coeur étranger en corps d'accueil» in *Le gouvernement du corps*, cit., pp. 175-184.

---

do radicale a creare l'immagine che ognuno ha di sé. Naturalmente questo non significa negare i mutamenti naturali che ogni corpo subisce nel corso della vita. È innegabile che il corpo di un neonato e quello di un anziano (di una persona quindi che transita da  $t_1$  a  $t_2$ ) siano differenti. Ma è pur sempre vero che quell'evoluzione segue l'ordine naturale delle cose secondo cui è ovvio che un anziano non possa più avere il corpo di un neonato. Molto diverso, tuttavia, sarebbe il caso di un trapianto significativo operato sul corpo perché, in questo caso, la mutazione subita dal corpo assomiglia molto più al caso di un incidente, come quello descritto da Sacks, che porta inevitabilmente a modificare la stessa immagine corporea che si ha di sé e, quindi, a modificare in parte anche il concetto di identità. Non si tratta più tanto, quindi, di trattare la questione dell'identità personale da un punto di vista gnoseologico, ipotizzando esemplari capaci di saggiare la continuità fisica o quella psicologica nel rendere conto dell'identità personale, quanto piuttosto di considerare il peso del fattore corpo nella percezione di sé nella vita di tutti i giorni. E le conclusioni che a questo proposito si possono trarre dall'esempio descritto da Sacks si muovono proprio in questa direzione: nel momento in cui interviene una forte modificazione del nostro corpo anche l'immagine che abbiamo di noi subisce un trauma che solo col tempo potrà essere in parte riassorbito.