

PERCORSO TEMATICO 1

L'essere e la sostanza

Ciò che esiste in sé e permane nel mutamento

Manzoni, nei *Promessi sposi*, mette in bocca a don Ferrante un celebre polisilllogismo. Eccolo in estrema sintesi:

- in natura esistono sostanze e accidenti;
- la peste non è né sostanza né accidente;
- quindi la peste non esiste.

Che cosa significano i termini «**sostanza**» e «**accidente**», con i quali fa ironia il Manzoni? Essi sono stati introdotti da Aristotele. Per capirne il significato, cerchiamo di rispondere ad alcune domande.

Che cosa accomuna gli oggetti che vediamo, tocchiamo, desideriamo al di là delle loro differenze? In comune hanno il fatto che «sono», che appartengono all'area dell'«essere». L'essere, tuttavia, non si manifesta con un'unica modalità: ciò che, infatti, non ha bisogno di altro per esistere è diverso da ciò che, al contrario, ha bisogno di altro. Un esempio: «Silvia sorride». L'atto del sorridere rinvia indubbiamente all'area dell'essere, ma qui siamo in presenza di una manifestazione dell'essere (detta quindi «accidentale») che non può esistere di per sé: l'atto del «sorridere» esiste infatti in quanto appartiene al «soggetto» Silvia (che coincide con la sostanza). Riprendiamo adesso lo stesso esempio, ma introducendo il tempo: «Silvia non sorride più». Qui siamo di fronte a un mutamento: a cambiare non è il soggetto Silvia (la sostanza Silvia), ma l'accidente: la sostanza, dunque, è ciò che permane al di là del variare degli accidenti. Questi ultimi, poi, a loro volta, si presentano con diverse modalità: possiamo infatti affermare che Silvia sorride, ma anche che è *bella*, che è *figlia di un avvocato*, che *pesa 70 kg*, che è *più intelligente* di Giorgia ecc.

Questo modo di interpretare la realtà, suddividendola in «sostanza» e «accidenti», permane a lungo, ben oltre il Medioevo (epoca dominata da concettualizzazioni di questo tipo): il concetto di sostanza, infatti, è al centro della riflessione di illustri pensatori del Seicento e del Settecento.

Il ruolo strategico del concetto di sostanza nei pensatori razionalisti

Cartesio: spirito e materia sono davvero autosufficienti?

Sono una sostanza pensante

Qual è, secondo Cartesio, la prima certezza? Di che cosa non posso assolutamente dubitare? Io posso dubitare che esista una realtà esterna, posso dubitare perfino di avere un corpo, ma non posso dubitare che io, proprio perché dubito, esisto. Ecco la prima certezza: **cogito, ergo sum**. Ora, che cosa sono «io che penso»? Proprio perché so con certezza di esistere a prescindere dallo stesso corpo, è chiaro che la natura del mio «io» consiste nel pensare: io sono una *res cogitans*, una **sostanza pensante**, qualcosa cioè che esiste in sé e ha come natura quella, appunto, di pensare. Questa è la prima certezza perché non posso dubitare del fatto che io, che dubito, non esista.

L'esistenza del mondo esterno

Cartesio prosegue oltre questa prima certezza, sostenendo che noi tutti abbiamo l'inclinazione naturale a credere che esista un mondo esterno al pensiero. Attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Cartesio imposta la seguente argomentazione:

1) poiché tutti abbiamo l'inclinazione naturale a credere che vi sia un mondo esterno, se questo non esistesse, noi saremmo ingannati;

- 2) Dio, in quanto perfettissimo, non può ingannarci;
- 3) di conseguenza, il mondo esterno esiste.

Oltre all'esistenza della sostanza pensante dobbiamo affermare, dunque, l'esistenza del mondo, e quindi l'esistenza di un'altra sostanza. Come definire questa sostanza? Non si tratta della materia così come appare ai nostri sensi, ma spogliata delle sue qualità sensibili (colore, sapore, odore ecc.), spogliata cioè delle qualità che appartengono non ai corpi, ma agli organi di senso. Ecco perché Cartesio parla di *res extensa*, vale a dire «sostanza estesa»: egli si riferisce a una materia che si riduce ai suoi aspetti quantitativi.

Siamo in presenza di due sostanze radicalmente distinte tra loro; la sostanza pensante, infatti:

- 1) non è divisibile, mentre la materia-estensione è divisibile all'infinito;
- 2) è consapevole, mentre ciò che è corporeo è inconsapevole;
- 3) è libera, mentre ciò che è corporeo è soggetto al determinismo delle leggi.

La sostanza pensante, di conseguenza, non avendo nulla di ciò che caratterizza la materia, è immateriale.

Ora, poniamoci una domanda: considerato che la sostanza (a differenza dell'accidente) non ha bisogno di altro per esistere, le due sostanze in oggetto (spirito e materia) sono davvero autosufficienti? L'io che pensa (la sostanza pensante) senza dubbio non è accidente di altro, e questo vale anche per un corpo (sostanza estesa). Ma si tratta davvero di due sostanze che non hanno assolutamente bisogno di altro per esistere? Cartesio ritiene di no, perché la loro esistenza dipende da Dio, nel senso che ha avuto origine da un suo atto creativo. Ecco dunque la terza sostanza, la sostanza a cui si addice la definizione di sostanza nella sua pienezza: **solo Dio, infatti, è totalmente autosufficiente in quanto non dipende da nessun altro.**

Spinoza: la sostanza è Dio stesso

La
definizione
spinoziana
di sostanza

Cartesio, ponendo l'io (e non Dio) come il punto di partenza dell'indagine sulla realtà, attua una vera e propria rivoluzione nella storia del pensiero: per la prima volta infatti il soggetto è al centro della riflessione filosofica. Il filosofo francese, tuttavia, ritiene ancora di fondamentale importanza la dimostrazione dell'esistenza di un Dio trascendente e dell'immortalità dell'anima, due cardini della tradizione cristiana. Spinoza, invece, sviluppando l'idea cartesiana secondo cui solo Dio può essere rigorosamente definito «sostanza», approda a una concezione così radicale da demolire non solo i cardini della tradizione cristiana, ma quelli della stessa tradizione occidentale.

Dalla definizione di sostanza Spinoza deduce geometricamente che essa non solo è *causa sui* (poiché la sua essenza implica l'esistenza), ma è pure infinita e di conseguenza unica.

Proprio perché la sostanza è ciò che è in sé ed è concepito senza bisogno del concetto di altro, allora essa:

- 1) non può essere generata: se lo fosse, infatti, per essere concepita avrebbe bisogno del concetto di altro (ciò che la genera);
- 2) è *causa sui*: la sua natura implica l'esistenza;
- 3) è infinita: se fosse finita, sarebbe delimitata da altro, per cui avrebbe bisogno del concetto di altro (ciò che la limita) per essere concepita.

Proprio perché è infinita, la sostanza:

- 1) ha infiniti attributi;
- 2) si manifesta in infiniti modi;
- 3) è unica.

Proprio perché è unica:

- 1) non vi è nulla che non sia in Dio (**panenteismo**);
- 2) qualsiasi ente non è che una manifestazione di Dio (**panteismo**).

Dio non è
trascen-
dente

Spinoza, allora, portando fino alle estreme conseguenze l'idea cartesiana di sostanza, demolisce un attributo essenziale della concezione ebraico-cristiana di Dio: la trascendenza divina. Cade inoltre, nella sua prospettiva, il dualismo cartesiano: le cosiddette *res cogitans* e *res extensa* (spirito e materia) non sono due sostanze, ma semplicemente due attributi della medesima sostanza. Di conseguenza, Dio non è puro spirito: anche l'universo, infatti, non può che esistere in Dio.

Dio non è
persona

Spinoza, inoltre, distingue la *Natura naturans* (Dio e i suoi attributi, quindi la natura in quanto causa) dalla *Natura naturata* (l'insieme dei modi, ovvero la natura in quanto mondo). È vero che il mondo (la *Natura naturata*) è parte integrante di Dio, ma è anche vero che si tratta di un «effetto», e che tra la *Natura naturans* e la *Natura naturata* vi è lo stesso rapporto logico necessario che vi è tra la natura di un triangolo e la somma degli angoli interni, che equivale a 180°. Dio si identifica con lo stesso **ordine geometrico** che struttura la realtà e i cui nessi sono rigidamente necessari. Tutto in Dio è necessario: non solo il rapporto tra Dio (*Natura naturans*) e mondo (*Natura naturata*), ma anche tra la sostanza infinita e gli infiniti attributi. Cade, di conseguenza, un altro pilastro della tradizione cristiana: la libera creazione del mondo da parte di Dio. Secondo Spinoza, Dio non ha nulla a che vedere col Dio-persona che ha liberamente creato l'universo. Eliminata l'idea di un Dio libero, viene eliminata anche, naturalmente, la libertà dell'uomo: se tutto è in Dio, e se in Dio tutto è necessario, nessuno può sottrarsi al determinismo universale; l'uomo non è dunque libero.

Leibniz: l'irripetibilità di ogni sostanza individuale

La sostanza
individuale

Contro la concezione spinoziana, che mina alle radici il patrimonio cristiano e occidentale, si batte l'altro grande razionalista dell'età moderna, Leibniz, che sviluppa una dottrina all'interno della quale il concetto di sostanza occupa un ruolo fondamentale. Non è vero, secondo il filosofo tedesco, che tutto è necessario: altro, infatti, sono proposizioni quali « $2 + 7 = 9$ » oppure «la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a 180°», e altro l'affermazione che «Napoleone è stato sconfitto a Waterloo». Se infatti nei primi due casi il nesso tra predicato e soggetto è necessario, ciò non vale per la terza proposizione: non vi era, infatti, alcuna necessità che l'imperatore-generale francese perdesse a Waterloo. I rapporti logico-matematici, in cui il predicato è già contenuto nel soggetto (da qui la loro necessità), sono dunque diversi da quei rapporti in cui il predicato è dato dall'esperienza. Ciò che accade, avrebbe potuto non accadere: l'accadere, quindi, è un fatto contingente. Ma perché Napoleone, invece di vincere a Waterloo, ha perso la battaglia? Se qualcosa accade, ci deve pur essere una ragione. È in questo contesto concettuale che Leibniz introduce, nel *Discorso di metafisica* del 1686, il concetto di «sostanza individuale». In sintonia con Aristotele, il filosofo tedesco sostiene l'esistenza di una pluralità di sostanze individuali, ognuna delle quali ha caratteristiche del tutto irripetibili e uniche: neppure due gocce d'acqua sono identiche, per il semplice fatto che occupano uno spazio differente. Leibniz sviluppa questo discorso anche per i soggetti umani, che ritiene tutti unici e con caratteristiche irripetibili, specifiche di ogni soggetto.

Verità
di fatto
e verità
di ragione

Che rapporto c'è tra la sostanza individuale e queste sue caratteristiche uniche, ovvero i suoi attributi? Se noi uomini avessimo una conoscenza completa di tale sostanza, vi troveremmo la ragione sufficiente di tutti i suoi attributi. Se avessimo, ad esempio, la nozione completa della sostanza individuale «Napoleone», noi potremmo ritrovare la ragione per cui è stato sconfitto a Waterloo. Non avendola, è solo sulla base di quanto è accaduto, che possiamo attribuire a Napoleone la sconfitta a Waterloo. Non è, invece, il caso di Dio: questi, avendo la nozione completa di ogni sostanza individuale, non deve aspettare che un fatto accada per conoscerlo (e quindi attribuirlo al soggetto), ma lo conosce da sempre. In altre parole, mentre per noi

uomini la proposizione «Napoleone è stato sconfitto a Waterloo» è una **verità di fatto**, per Dio (che conosce perfettamente la sostanza individuale «Napoleone») è una **verità di ragione**.

Una pluralità di sostanze irripetibili

L'intero universo è popolato da sostanze individuali. Anche i corpi sono sostanze dotate di una compattezza interna: essi non sono solo un mucchio di elementi, ma hanno una loro unità e una loro intrinseca forza. I corpi fisici, però, sono degli aggregati, non delle sostanze semplici. Ora, che cosa sono queste sostanze semplici di cui i corpi fisici sono aggregati? Non possono essere gli atomi: questi, infatti, essendo materiali, sono estesi e, in quanto estesi, sono divisibili. Le sostanze semplici, di conseguenza, non possono che essere degli atomi immateriali: solo se immateriali, infatti, possono essere privi di estensione, privi di parti, e quindi semplici. Tali atomi speciali sono detti «**monadi**».

Se le sostanze semplici sono immateriali, come si spiega la materia?

Ecco alcuni problemi che scaturiscono dalle teorie leibniziane:

- 1) se ciò che è immateriale è pensiero, come è possibile attribuire il pensiero a un sasso, a un fiore ecc.?
- 2) se le sostanze semplici sono, appunto, semplici, come possono influenzarsi reciprocamente (e quindi ricevere impulsi da altre e produrne su altre) senza che venga meno la loro semplicità?
- 3) se ciò che è immateriale è libero, e quindi agisce per fini, come è possibile attribuire la libertà a un corpo fisico?

Ecco le soluzioni di Leibniz:

- 1) i «corpi» sono aggregati di monadi e vanno distinti dalle «anime», che sono sostanze del tutto semplici;
- 2) le «piccole percezioni», confuse e inconsce, caratterizzano i corpi, mentre la percezione consapevole qualifica le anime;
- 3) le leggi meccaniche regolano i corpi, mentre le leggi delle finalità regolano le anime;
- 4) non solo i principi logici e le verità di ragione, ma anche le verità di fatto e le stesse sensazioni sono innate;
- 5) anche se corpo e anima seguono leggi differenti, Dio, nel suo atto creativo, ha prestabilito un'armonia tra loro (armonia prestabilita).

Con queste teorie Leibniz riesce a salvare alcuni valori della tradizione:

- 1) l'**irripetibilità di ogni soggetto** e, quindi, la sua unicità;
- 2) l'**immortalità dell'anima** (negata da Spinoza): la sostanza semplice, in quanto tale, non può disgregarsi e quindi non può morire (solo Dio, che l'ha creata, la può annullare).

Leibniz supera inoltre anche il dualismo cartesiano:

- 1) tra materia e spirito non vi è alcun salto, ma una continuità graduale;
- 2) non v'è distanza tra una realtà inerte (la *res extensa* cartesiana) e una attiva (lo spirito), in quanto ogni monade, proprio perché immateriale, è attività, «**forza**».

La sostanza: le critiche degli empiristi inglesi

La sostanza non ha alcun fondamento nell'esperienza

Il concetto di sostanza, che riveste un ruolo fondamentale per i filosofi razionalisti, è oggetto di serrata critica da parte degli empiristi inglesi, a iniziare da Locke, secondo il quale la sostanza non ha alcun fondamento nell'esperienza.

Locke: la sostanza è solo un'idea costruita dalla mente umana

La sostanza: un'idea complessa costruita dalla mente

Qual è il materiale che ci è fornito dall'esperienza? Noi abbiamo due tipi di esperienza: le percezioni sensoriali e la nostra esperienza interiore – costituita da percezioni, desideri, emozioni ecc. – che realizziamo quando riflettiamo su noi stessi. Secondo Locke, noi non percepiamo la sostanza, perché di un oggetto materiale percepiamo solo le qualità sensibili.

Come nasce allora l'idea di sostanza, l'idea cioè di qualcosa che sta «sotto» e che fa da supporto alle stesse qualità sensibili? Nasce dal fatto che noi percepiamo costantemente insieme certe qualità sensibili (se ci riferiamo, appunto, a un oggetto sensibile). Ora, poiché non riusciamo a immaginare come tali qualità possano esistere da sole, noi crediamo che esista un **supporto** (un *substratum*), una **sostanza** che sta sotto e che unifica tali qualità. Allo stesso modo nasce l'idea dell'«io», cioè della cartesiana «sostanza pensante»: proprio perché noi percepiamo costantemente insieme determinate operazioni interiori (percepire, ricordare, sognare ecc.), siamo portati a pensare che ci sia un io (una sostanza) che faccia loro da supporto. Locke chiama «idee semplici» le percezioni dell'esperienza esteriore e di quella interiore, e «idee complesse» le idee che la nostra mente costruisce mediante l'elaborazione delle idee semplici: la sostanza, quindi, non è che un'idea creata dall'uomo. Di conseguenza, materia e spirito – intesi cartesianamente come sostanza estesa e sostanza pensante – non sono oggetto di esperienza, ma solo un nome che diamo a un supporto a noi del tutto ignoto.

La sostanza
non è
conoscibile,
ma deve
esistere

Locke non nega l'esistenza di tale supporto, non nega cioè l'esistenza della materia (sostanza estesa) e dello spirito (sostanza pensante): senza tale supporto, infatti, non solo non si spiegherebbe come mai qualità e percezioni interiori appaiano costantemente unite, ma neppure come potrebbero sussistere di per sé, senza appunto un soggetto. Il fatto poi che, nel momento in cui noi percepiamo con i sensi, siamo passivi, è la prova che i corpi esterni (quali cause delle nostre percezioni sensibili) esistono.

È in tale quadro concettuale che viene meno la drammaticità del dualismo cartesiano: poiché la natura della mente (io, o sostanza pensante) e del corpo (sostanza estesa) ci è ignota, non è escluso che possano comunicare tra loro.

Berkeley: la sostanza corporea non esiste

L'essere è
essere
percepito

Se Locke considera inconoscibile la sostanza corporea, l'irlandese Berkeley va oltre e giunge a negarla del tutto: l'essere delle cose altro non è che il loro essere percepito. Perché? Berkeley sostiene che:

- 1) non è possibile separare una cosa dal suo essere percepita: pensare a una cosa che sia esterna al pensiero (ovvero, percepire una cosa come esterna all'essere percepita), equivale a pensarla come non pensata (ovvero a percepirla come non percepita), il che è letteralmente contraddittorio;
- 2) se fossero delle cose corporee esterne a provocare le percezioni, non si spiegherebbe come possa qualcosa di corporeo causare idee che corporee non sono;
- 3) non è possibile separare le cosiddette qualità oggettive (quelle che Locke chiama primarie) da quelle soggettive (che Locke chiama secondarie), cioè separare gli aspetti quantitativi da quelli qualitativi, perché le cosiddette qualità oggettive sono percepite tramite quelle soggettive (una superficie senza colore non sarebbe infatti percepita).

Esiste solo lo
spirito

Secondo Berkeley, esiste solo la sostanza spirituale che percepisce le idee. Non siamo più in presenza di idee intese – come in Locke – quali rappresentazioni di cose esterne, ma di idee che consistono nel loro essere percepite. Berkeley giunge anche ad affermare che solo negando la materia si può evitare lo scetticismo: chi separa le cose dalle idee, infatti, avrebbe il dubbio permanente che le idee non corrispondano alle cose.

Berkeley non nega, tuttavia, l'esistenza di qualcosa di esterno all'io-spirito. Egli argomenta che:

- 1) poiché lo spirito pensante (l'io) si coglie passivo di fronte alle idee (cose), ed è quindi consapevole di non essere la causa dell'ordine necessario che caratterizza la relazione tra le idee;

- 2) poiché non esiste un mondo materiale che potrebbe esserne la causa;
 3) allora la causa deve essere una sostanza spirituale superiore (Dio).

Si tratta di un Dio che non solo è l'autore e il legislatore delle idee-cose che percepiamo, ma che fa pure sussistere tali idee-cose anche quando l'uomo non le percepisce: queste, infatti, sono sempre oggetto della percezione divina.

Hume: la morte dell'anima

La sostanza è il prodotto di un meccanismo psicologico

Lo scozzese David Hume supera la radicalità di Berkeley, giungendo a mettere in dubbio non solo la sostanza materiale, ma anche quella spirituale. Che cosa è la sostanza materiale? Non è che il risultato di un meccanismo psicologico che fa leva sull'**abitudine** e sulla **credenza**. Abituati a vedere e a rivedere una serie di raggruppamenti di percezioni simili, noi siamo portati a **credere** di essere di fronte a un unico raggruppamento, a cui conferiamo una consistenza che va al di là del suo essere percepito.

Questo vale anche per le nostre percezioni interiori: proprio perché noi siamo **abituati** a percepire insieme determinate percezioni (emozioni, desideri ecc.) e, dopo un intervallo, siamo abituati a percepire di nuovo tali insiemi, **crediamo** nell'esistenza di un io che conserva la sua identità anche quando sprofondiamo nel sonno o siamo incoscienti.

L'io è un fascio di percezioni

Quello che rigorosamente possiamo affermare è soltanto questo: l'io altro non è che un **fascio di percezioni**. La certezza cartesiana del *cogito, ergo sum*, quindi, non ha fondamento: non vi è alcuna evidenza – perché non vi è alcuna esperienza a testimoniare – che vi sia un io che pensa, ma ciò che possiamo affermare con un linguaggio cartesiano è solo «est cogitatio», cioè «esistono percezioni».

Questo non significa che dobbiamo disfarci dell'**io**: la certezza dell'io (come, del resto, la nostra convinzione che vi siano cose materiali al di là del nostro percepire) è parte integrante della nostra vita. Senza la credenza in un io-sostanza che valore avrebbero, ad esempio, i meriti e le colpe, la responsabilità, i tribunali, le scuole ecc.? Si tratta di una credenza che – è vero – non ha alcun fondamento sotto il profilo teoretico, ma che gioca un ruolo indispensabile nella nostra vita privata e pubblica.

La rivoluzione copernicana di Kant: la sostanza è una categoria mentale

È possibile liberarsi del concetto di sostanza?

Kant si trova di fronte – dopo l'analisi stringente di Hume – alle ceneri del concetto di sostanza: questa non ha alcun fondamento nell'esperienza, ma è solo il prodotto di un meccanismo psicologico che si basa sull'abitudine e sulla credenza. In sintonia con il filosofo scozzese, tuttavia, Kant è convinto che non si tratti di un'idea di cui sia agevole sbarazzarsi: è vero che non deriva dall'esperienza, ma è anche altrettanto vero che senza di essa sarebbe letteralmente impossibile vivere la propria vita quotidiana, ed è vero che assume un ruolo determinante nell'ambito scientifico. Io percepisco alcune associazioni costanti di percezioni, percepisco il mondo interiore come «mio»; gli scienziati, formulando una legge, attribuiscono un predicato a un soggetto permanente: si tratta di fatti innegabili. Come spiegarli? Secondo Kant, poiché la sostanza non deriva dall'esperienza, dobbiamo affermare che è la nostra mente a organizzare le percezioni, a conferire loro un ordine, a dare unità al loro essere costantemente insieme. La sostanza altro non è che uno schema (che Kant chiama **categoria**) con cui la mente umana unifica le percezioni che hanno a che fare con un «oggetto» sensibile. E questo vale anche per il Sole, per una cometa, per un qualsiasi soggetto di una legge: noi parliamo di qualcosa che unifica le qualità sensibili e che permane al di là delle variazioni di tali qualità, al di là del fatto che dette qualità siano all'interno o meno del

nostro orizzonte percettivo. Ecco, allora, la soluzione di Kant: le percezioni non hanno un ordine di per sé, ma siamo noi che le organizziamo e conferiamo loro un'unità. Se la sostanza, per i razionalisti, è qualcosa che esiste in sé; se per Locke è un'idea complessa creata dalla mente umana; se per Hume è il prodotto di un meccanismo psicologico fondato sull'abitudine e sulla credenza; essa è, per Kant, una categoria mentale (dell'intelletto) con cui noi organizziamo il mondo dei fenomeni (delle percezioni).

L'anima:
un'idea
della ragione

L'io, secondo Kant, non è una sostanza: questa, infatti, è una categoria applicabile solo ai fenomeni (al mondo dell'esperienza sensibile), quindi non all'io. È un dato di fatto, comunque, che le percezioni appaiono mie, cioè unificate da un io. Che cos'è, allora, questo io? È un'idea (**idea di anima**, appunto) con cui la **ragione** unifica le percezioni interiori. Ciò vale anche per quello che Kant chiama «**Io penso**» (o «appercezione trascendentale»). Non si tratta di un io-sostanza di cartesiana memoria, ma di un'attività la cui natura è di riferire tutte le percezioni (del senso esterno e di quello interno) a un io, perché le percepisce come sue. È un io che unifica e sa di unificare in quanto è autocoscienza. Nello stesso tempo, l'io è alla base della stessa categoria di sostanza (come di tutte le altre categorie): se l'intelletto, grazie alla categoria di sostanza, unifica le qualità sensibili, lo può fare perché vi è questo io unificante. È il caso di precisare che l'**Io penso** non si identifica con i singoli soggetti, ma è ciò che caratterizza l'attività unificante presente in ogni soggetto.

La sostanza, dunque, identificata con Dio da Spinoza, diventa, sotto le critiche dell'empirismo, un'idea creata dalla mente umana e, in seguito alla speculazione di Kant, una categoria mentale con cui la mente organizza l'esperienza e dà unità ai singoli raggruppamenti di percezioni. L'anima, dunque, da realtà oggettiva diviene un'attività unificante della mente.

TESTI A CONFRONTO

T 1

Cartesio: Solo Dio è sostanza

Spinoza, partendo dal concetto di sostanza, arriva a demolire radicalmente la concezione biblico-cristiana di Dio e a sostenere che tutto è in Dio e che tutto è rigidamente necessario. Spinoza, per arrivare a queste conclusioni, parte dalla definizione cartesiana di «sostanza», grazie alla quale è possibile dedurre che il concetto di sostanza è attribuibile solo a Dio.

Per quanto riguarda le cose che noi consideriamo come dotate di qualche esistenza, è necessario che le esaminiamo qui l'una dopo l'altra, per distinguere quello ch'è oscuro da quello che è evidente nella nozione che abbiamo di ciascuna. Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere. Nel che può esserci dell'oscurità riguardo alla spiegazione di questa espressione: non aver bisogno che di se medesimo; poiché, a parlar propriamente, non v'ha che Dio che sia tale, e non v'ha niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza.

(R. Cartesio, *I principi della filosofia*, parte I, par. 51, in *Opere filosofiche*, Bari, Laterza, 1967, vol. II, pp. 51-52)

T 2 Locke: La sostanza è solo una nostra supposizione

Secondo Locke, la sostanza altro non è che una nostra costruzione mentale: è solo un nome che noi diamo a quell'insieme di idee semplici che appaiono costantemente associate. Esso facilita la nostra comunicazione, ma non possiamo attribuirgli il valore di un supporto (sostegno) extra-fenomenico: noi, infatti, non abbiamo alcuna possibilità di andare oltre i fenomeni. Questo vale sia per le cosiddette sostanze corporee sia per quelle spirituali.

[a] Quando parliamo o riflettiamo riguardo a un genere particolare di sostanze corporee, come il cavallo, la pietra ecc., sebbene le idee che abbiamo dell'uno e dell'altra non siano altro che la combinazione complessa o la collezione delle molteplici idee semplici di qualità sensibili che siamo soliti trovare unite nella cosa chiamata cavallo o pietra, tuttavia, poiché non possiamo concepire come possano sussistere da sole, né una nell'altra, noi supponiamo che esistano in un soggetto comune e che da questo siano supportate. [b] È tale supporto che designiamo col nome di sostanza, sebbene sia certo che non abbiamo alcuna idea chiara o distinta riguardo alla cosa che ipotizziamo come supporto. 5

► Una nostra supposizione è anche l'esistenza di una sostanza che pensa e dubita

[c] Lo stesso accade riguardo alle operazioni della mente, ossia il pensare, il ragionare, il temere ecc., per le quali, giungendo alla conclusione che non sussistono per se stesse e non arrivando a conoscere in che modo appartengano al corpo o siano da esso prodotte, siamo inclini a pensarle come le azioni di qualche altra sostanza, che chiamiamo spirito. [d] Da ciò appare tuttavia evidente che, non avendo altra idea o nozione sull'argomento se non di qualcosa in cui sussistono quelle molteplici qualità sensibili che colpiscono i nostri sensi, supponendo una sostanza in cui sussistono il pensare, il conoscere, il dubitare e il potere di imprimere un movimento, noi otteniamo una nozione della sostanza come spirito tanto chiara quanto quella che possediamo del corpo, poiché dell'una si suppone che sia (senza conoscere ciò che sia) il sostrato delle idee semplici che acquisiamo dall'esterno, e dall'altra si suppone che sia (con la medesima ignoranza su ciò che essa sia) il sostrato delle operazioni che sperimentiamo in noi stessi. 10 15 20

(J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani, 2004 pp. 531-33)

■ Lo sviluppo argomentativo

Ricostruiamo i nessi logici fondamentali.

[a] Quando parliamo di «cavallo», non ci riferiamo a un'idea semplice, ma a una «collezione» di idee semplici. Sono queste idee semplici (che hanno come oggetto le «qualità sensibili») che derivano dall'esperienza, non l'idea di sostanza.

[b] L'idea di sostanza, infatti, è nient'altro che il prodotto di una nostra supposizione: proprio perché, quando parliamo di «cavallo», ci riferiamo a una serie di qualità sensibili che percepiamo costantemente insieme e proprio perché non riusciamo a capire come esse possano esistere da sole, ipotizziamo che sussistono in un «soggetto» (sostanza) di cui, però, «non abbiamo alcuna idea chiara e distinta».

[c] Lo stesso ragionamento può essere applicato a quella che chiamiamo «sostanza spirituale», cioè l'io. Anche tale sostanza (la *res cogitans* cartesiana), infatti, non è per nulla

oggetto di esperienza: quello che noi percepiamo sulla base della nostra esperienza interiore sono delle operazioni mentali quali il «pensare», il «ragionare», il «temere», il «dubitare», ma non il supporto extra-fenomenico di tali operazioni. L'idea di tale supporto altro non è che il prodotto di una supposizione: proprio perché non riusciamo a pensare come possano delle operazioni mentali sussistere da sole e non capiamo come possano essere prodotte da un corpo o appartenere a un corpo, «siamo inclini a pensarle come le azioni di qualche altra sostanza, che chiamiamo spirito», ma di cui non conosciamo nulla.

[d] Né la sostanza corporea (il «sostrato delle idee semplici che acquisiamo dall'esterno») né la sostanza spirituale (il «sostrato delle operazioni che sperimentiamo in noi stessi») hanno come fondamento l'esperienza.

T 3

Hume: La «sostanza immateriale» è «alla sinistra o alla destra della percezione?»

Hume prosegue e sviluppa l'indagine di Locke, sostenendo che l'idea di sostanza non ha alcun fondamento nell'esperienza. Il suo ragionamento è semplice: 1) ogni idea deriva da un'impressione. 2) l'idea di sostanza non deriva da alcuna impressione; 3) dunque, l'idea di sostanza non ha alcun fondamento nell'esperienza.

Hume, inoltre, argomenta che non c'è bisogno di essere inerente a qualcosa (sostanza) e di essere in un luogo per esistere: i desideri, ad esempio, proprio perché non sono estesi, esistono ma non sono in alcun luogo. Il filosofo scozzese aggiunge, infine, un argomento di grande efficacia: considerato che l'idea dell'estensione, essendo una copia perfetta di un'impressione, non può che essere estesa come l'impressione, sarebbe davvero difficile chiarire come tale idea (realmente estesa e, quindi, divisibile) possa avere a che fare con un «soggetto semplice e indivisibile» (l'anima, la sostanza immateriale). Hume si domanda con ironia: detta anima spirituale si troverebbe alla destra o alla sinistra della percezione?

► Quale sarebbe l'impressione originaria dell'idea di sostanza?

Poiché ogni idea deriva da un'impressione precedente, se avessimo un'idea della sostanza delle nostre menti, dovremmo anche averne un'impressione; cosa assai difficile, se non impossibile, a concepirsi. Poiché, come può un'impressione rappresentare una sostanza, altrimenti che per rassomiglianza? [...]

Io esorto quei filosofi, che pretendono di avere un'idea della sostanza delle nostre menti, a additare l'impressione che la produce, dicendo chiaramente in che modo agisca quell'impressione, e da che oggetto derivi. È forse un'impressione di sensazione o di riflessione? È dunque piacevole, dolorosa, o indifferente? Ci si presenta sempre, oppure ritorna a intervalli? Se a intervalli, quando principalmente ritorna, e quali cause la producono? [...]

Di nulla noi abbiamo un'idea perfetta, all'infuori della percezione. Una sostanza è completamente diversa da una percezione. Perciò noi non abbiamo alcuna idea di una sostanza. [...]

► I desideri esistono, ma dove?

Dopo tutto questo, nessuno si stupirà se proclamo una massima condannata da diversi metafisici, stimata contraria ai principi della ragione umana. Questa massima è che un oggetto può esistere, e tuttavia non essere in alcun luogo: affermo, inoltre, che non soltanto ciò è possibile, ma che la maggior parte degli esseri esiste e deve esistere in questo modo. Si può dire che un oggetto non si trovi da nessuna parte, quando le sue parti non sono situate, una con l'altra, in modo da formare una figura o una quantità; né il tutto in rapporto agli altri corpi, in modo da corrispondere alle nostre nozioni di contiguità o distanza. Ora, è evidente che si tratta delle nostre percezioni e dei nostri oggetti, a eccezione di quelli della vista e del tatto. Una riflessione morale non può collocarsi a destra o a sinistra di una passione, né un odore o un colore possono avere figura circolare o quadrata. Questi oggetti e queste percezioni, lungi dal richiedere una particolare collocazione, sono con questa assolutamente incompatibili, e nemmeno l'immaginazione può attribuirgliene uno. [...]

► L'idea di estensione non può che essere estesa

Ma, sebbene da questo punto di vista non possiamo che condannare i materialisti, i quali associano tutto il pensiero all'estensione, tuttavia è sufficiente una breve riflessione per mostrarci altrettante ragioni per biasimare i loro antagonisti, i quali associano tutto il pensiero a una sostanza semplice e indivisibile. La più volgare delle filosofie, infatti, ci informa che nessun oggetto esterno è in grado di farsi conoscere dalla mente immediatamente, senza il frapporsi di un'immagine o

di una percezione. Il tavolo che mi si presenta proprio ora è soltanto una percezione, e tutte le sue qualità sono le qualità di una percezione. Ora, la più ovvia di tutte le sue qualità è l'estensione. La percezione, dunque, consiste di parti, disposte in modo da consentirci la nozione di distanza e contiguità; di lunghezza, larghezza, e spessore: la terminazione di queste tre dimensioni è ciò che chiamiamo figura. Questa figura è mobile, separabile, e divisibile. Mobilità e separabilità sono le proprietà distintive degli oggetti. E per tagliare corto con tutte le dispute, l'idea stessa di estensione è soltanto la copia di un'impressione, e quindi deve concordarvi perfettamente. Dire che l'idea dell'estensione concorda con qualcosa, è dire che questa stessa è estesa. 35

► Come conciliare l'idea di estensione con l'anima?

È questo il momento che il libero pensatore trionfi: avendo trovato che ci sono impressioni e idee realmente estese, può chiedere ai suoi antagonisti come facciano ad accoppiare un soggetto semplice e indivisibile a una percezione estesa. Tutti gli argomenti dei Teologi possono venire ritorti contro di loro. Il soggetto indivisibile, o, se preferite, la sostanza immateriale, si trova alla sinistra o alla destra della percezione? Si trova in questa parte, oppure in quest'altra? Si trova in tutte le parti senza essere estesa? Oppure si trova in una parte soltanto, e tuttavia anche in tutte le altre? Non è possibile rispondere a queste domande senza cadere di per sé nell'assurdo [...]. 40

(D. Hume, *Trattato della natura umana*, Milano, Bompiani, 2001, pp. 167-69, 473-75, 480-81) 45

LAVORO SUL TESTO

- Dalla «sostanza-tutto» alla «sostanza-nulla»: questa, sinteticamente, la parabola del concetto di sostanza nella filosofia moderna. Si tratta, naturalmente, di due approcci che hanno come background due punti di partenza molto differenti: quali?
- Hume in **T3** nega che l'anima (una sostanza immateriale, un soggetto semplice e indivisibile) abbia un fondamento nell'esperienza: dai passi che hai letto ti risulta che il filosofo scozzese neghi anche l'esistenza di qualcosa di inesteso (immateriale)? 50

FARE FILOSOFIA

Che cos'è l'io?

Rifletti sul brano seguendo gli spunti suggeriti.

T 4

Popper-Eccles: L'inutilità del chiedersi «che cos'è?»

Come sono valutate le teorie affrontate in questo percorso dai pensatori del nostro tempo? Iniziamo da Karl Popper, noto filosofo della scienza del XX secolo, e da John Eccles, neurobiologo (premio Nobel 1963), che hanno scritto a due mani L'Io e il Suo Cervello.

Una discussione sui temi dell'io, della persona e della personalità, della coscienza e della mente, è fin troppo esposta al rischio di suscitare interrogativi come «Che cos'è l'io?» o «Che cos'è la coscienza?». Ma come ho fatto notare spesso, le domande del tipo «che cos'è?», pur avendo suscitato molte discussioni tra i filosofi, non sono mai fruttuose. Esse sono connesse all'idea delle *essenze* – «Che cosa è l'io essenzialmente?» – e quindi a quella filosofia molto autorevole che ho chiamato «essenzialismo» e che considero erronea. Le domande del tipo «Che cos'è?» tendono facilmente a degenerare nel verbalismo – cioè in una discussione sul significato delle parole o dei concetti nonché sulle definizioni. Ma, al contrario di quanto molti ritengono ancora, simili discussioni e definizioni sono inutili.

[...] Noi non solo siamo consapevoli di essere vivi, ma ognuno di noi è consapevole di essere un io, è consapevole della sua identità durante periodi di tempo considerevolmente lunghi e nelle interruzioni della sua autoconsapevolezza dovute a periodi di sonno o di incoscienza; e ognuno di noi è consapevole di avere una responsabilità morale per le sue azioni.

Senza dubbio questa autoidentità è in stretta relazione con l'autoidentità del nostro corpo (il quale si modifica notevolmente nel corso della sua vita e cambia costantemente le particelle materiali da cui è costituito).

[...] La teoria ufficiale di Hume (se posso chiamarla così) è che l'io non è nulla più

della somma totale (il fascio) delle sue esperienze. La sua argomentazione è volta – a mio avviso giustamente – a mostrare che le chiacchiere su un io «sostanziale» non ci sono granché d'aiuto. Ciò nonostante descrive ripetutamente le azioni come «derivanti» dal carattere di una persona.

A mio avviso, è quanto basta per poter parlare di un io.

Hume, ed altri, suppongono che se parliamo dell'io come di una sostanza, allora si potrà dire che le proprietà (e le esperienze) dell'io siano «inerenti» ad essa. Concordo con quanti dicono che questo modo di esprimersi non è illuminante. Tuttavia, possiamo parlare delle «nostre» esperienze, usando il pronome possessivo. Ciò mi sembra perfettamente naturale, e non c'è alcun bisogno di alimentare speculazioni su un presunto rapporto di proprietà. Del mio gatto posso dire che «ha» un carattere aggressivo senza pensare che questo modo di dire esprima un rapporto di proprietà (contrariamente a quanto accade quando parlo del «mio» corpo).

[...] Molto è stato scritto (da Hume, da Kant, da Ryle¹ e da tanti altri) sulla questione se si possa o meno osservare il proprio io. In questi termini ritengo che la questione sia formulata male. Noi possiamo – e questo è l'importante – avere benissimo qualche piccola conoscenza su noi stessi; ma, come ho indicato prima, non sempre la conoscenza è basata sull'osservazione (come crede tanta gente). Sia la conoscenza prescientifica che la conoscenza scientifica so-

1. Ryle: Gilbert Ryle (1900-76), filosofo analitico inglese.

no largamente basate sull'azione e sul pensiero: sulla soluzione di problemi. Certo, è innegabile che le osservazioni svolgano un ruolo, ma questo ruolo è quello di porci dei problemi e di aiutarci a saggiare in tutti i modi, ed eventualmente ad eliminare, le nostre congetture.

[...] Come otteniamo l'auto-conoscenza? Non per auto-osservazione, secondo me, ma divenendo un io e sviluppando teorie su noi stessi. Normalmente, molto tempo prima di arrivare alla coscienza e alla conoscenza di noi stessi, siamo diventati consapevoli di altre persone, di solito dei nostri genitori. Sembra che vi sia un interesse innato per il volto umano: alcuni esperimenti condotti da R. L. Fanz (1961) hanno mostrato che anche dei bambini piccolissimi fissano lo sguardo

su una rappresentazione schematica di un volto per periodi di tempo più lunghi di quelli in cui fissano una configurazione di stimoli simile, ma «insignificante». Questi e altri risultati suggeriscono che i bambini molto piccoli sviluppano un interesse e una specie di comprensione verso le altre persone. Ritengo che una coscienza di sé cominci a svilupparsi attraverso la mediazione delle altre persone [...] Le fasi successive di un tale processo dipendono molto dal linguaggio. Ma anche prima di acquisire la padronanza del linguaggio, il bambino impara ad essere chiamato con il suo nome e ad essere approvato o disapprovato.

(K. R. Popper - J. C. Eccles, *L'io e il Suo Cervello*, Roma, Armando Armando, 1982, pp. 126, 127, 129-30, 136, 137, 138)

- Prova a riflettere sul brano rispondendo ai seguenti quesiti:
 - «Che cos'è?»: si tratta della classica domanda con cui Socrate provocava i suoi interlocutori, una domanda che ha segnato il percorso di numerosi filosofi. Secondo Popper ed Eccles, invece, si tratta di un tipo di quesito che suscita solo dibattiti inutili, del tutto infruttuosi: che cosa ne pensi?
 - Secondo Popper ed Eccles, è un fatto che ognuno di noi ha la consapevolezza di essere un io, di avere cioè un'identità che permane al di là dei periodi di sonno e di incoscienza. Lo stesso Hume – secondo gli autori –, che pure riduce l'io a un fascio di percezioni e mette quindi in discussione la sostanza-io, ammette l'esistenza del carattere di una persona da cui derivano le azioni. È legittimo, di conseguenza, parlare – anche in tale approccio di Hume – del «mio» io. Ti convincono i due autori? Sei persuaso, cioè, che – anche senza la pretesa di sapere che natura abbia questo io – noi abbiamo consapevolezza del nostro io?
 - Siamo in grado di auto-osservarci? Secondo Popper ed Eccles, la maggior parte delle conoscenze che abbiamo di noi stessi non deriva dall'auto-osservazione, ma dalla mediazione delle altre persone (si pensi, in particolare, al formarsi del concetto di «io» nel bambino): che cosa ne pensi?

L'anima come sostanza

Leggi il brano ed esprimi le tue riflessioni seguendo gli spunti suggeriti.

15

Barrett: Perché non recuperare la concezione dell'io come sostanza?

Il filosofo americano William Barrett prende nettamente le distanze dalle critiche della filosofia moderna alla concezione sostanzialistica dell'io. Il brano che qui segue è tratto da un suo libro che si intitola La morte dell'anima. I bersagli polemici sono Hume e Kant.

L'io viene ignorato per un certo lasso di tempo, diciamo mezz'ora; poi viene notato di nuovo e torna nella luce della coscienza; ora (dal punto di vista dell'empirista critico) non si può dire altro se non che noi

possiamo pensare l'io in relazione agli eventi di quella mezz'ora. Ma io credo che le nostre ordinarie convinzioni riguardanti l'io esigano che diciamo dell'altro, ossia che durante quella mezz'ora il mio io ha effettivamente

continuato ad esistere e che l'autore di quei pensieri di fatto ero io.

Prendiamo in considerazione le seggiole e il tavolo presenti in questa stanza. Se esco per una mezz'ora, quando torno tutto mi appare come prima. Ma seggiole e tavolo hanno continuato ad esistere durante la mia assenza? Il senso comune e l'istinto dicono di sì. Nella prospettiva kantiana, tutto quello che si deve dire è che noi *possiamo* pensare che essi abbiano continuato ad esistere durante la mia assenza. Il senso comune qui è più dogmatico di Kant e al riguardo io preferisco schierarmi dalla parte del senso comune.

Quella che intendo proporre qui è, in breve, una concezione dell'io o dell'anima umana molto più concreta e sostanziosa di quella presente in Kant: l'anima come sostanza. Che orrore!, penserà qualcuno; che spaventoso arretramento sulle posizioni di Cartesio e sugli errori che ne sono scaturiti! Senonché, forse ci conviene rivolgerci ad un passato ancora più lontano; oggi è l'idea stessa di sostanza ad apparire traballante e sospetta, sicché sarebbe senz'altro opportuno tornare per un po' ad Aristotele per reconsiderarla adeguatamente.

Per Aristotele una «sostanza prima» è un oggetto individuale concreto: questo tavolo, questa seggiola o l'individuo Socrate. La proprietà caratteristica di tale sostanza è il suo essere capace di un'esistenza separata. Il colore di un oggetto per esistere deve inerire nell'oggetto stesso; l'oggetto, invece, è capace di un'esistenza separata: è più sostanziale dei suoi colori. Finché il problema dell'immortalità dell'anima occupò una posizione centrale, a questa proprietà della sostanza naturalmente si diede grande risalto. Ciò di cui si aveva bisogno era un'a-

nima sostanziale capace di sopravvivere alla dissoluzione del corpo.

Ma Aristotele mette in luce anche un'altra caratteristica della sostanza: è sostanza ciò che permane indipendentemente dai cambiamenti che possono intervenire. Questi potranno bensì modificarla, ma essa resterà riconoscibilmente la stessa: un'identità che perdura nel tempo. È in quest'ultimo senso che io intendo sottolineare il carattere sostanziale dell'io umano. Noi siamo delle identità permanenti sia dal punto di vista fisico che da quello mentale. Per quanto noi cresciamo, ci sviluppiamo e cambiamo, riconosceremo pur sempre nel nostro io la stessa persona.

Il fatto del perdurare dell'identità personale è un elemento così macroscopico e dominante della nostra comune esperienza che riesce difficile comprendere come la filosofia moderna abbia potuto ignorarlo. I filosofi hanno parlato dell'io come se gran parte della nostra esperienza si svolgesse nel chiuso di una stanza, in solitaria introspezione, alla ricerca di una sfuggente e inafferrabile identità. Di fatto, invece, quasi tutti viviamo in una famiglia, in mezzo ad amici; e qui la realtà dell'identità personale costituisce un dato di fatto così fondamentale del nostro mondo che non si avverte neppure la necessità di farne l'oggetto di una considerazione particolare. A giudicare dalla conoscenza che noi abbiamo delle persone che ci stanno più vicino, nonché di quella che esse hanno di noi, si deve dire che nell'ambito dell'esperienza quotidiana il fenomeno del permanere dell'identità personale ci appare tutt'altro che problematico.

(W. Barrett, *La morte dell'anima*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 125-26)

- Siamo in presenza del recupero dell'idea di sostanza.
- Hai compreso perché Barrett ritorna ad Aristotele ed evita il richiamo alla sostanza pensante di Cartesio?
- Ti convince questo recupero? Ti pare, cioè, più persuasivo della lettura che dell'io fa Hume?
- In che senso, secondo Barrett, il senso comune è «più dogmatico» della posizione di Kant?
- In che senso Barrett si schiera dalla parte del «senso comune» contro Kant?
- Sei d'accordo con Barrett che, nella nostra vita quotidiana, «il fenomeno del permanere dell'identità personale ci appare tutt'altro che problematico»?
- I due approcci – quello di Popper e di Eccles, da un lato, e quello di Barrett, dall'altro – ti appaiono antitetici o ritieni che abbiano qualcosa in comune?

L'anima e le percezioni

Leggi il brano e rifletti sui problemi che emergono.

16

Hume: La mente è un teatro, l'anima una repubblica

Hume conduce alle estreme conseguenze la critica lockiana al concetto di sostanza, arrivando addirittura a negare lo stesso «io», la stessa «identità personale».

Ecco un classico passo tratto dal Trattato della natura umana.

Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propensity we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the succes-

sive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd. [...]

Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chases another, and draws after it a third, by which it is expell'd in its turn. In this respect, I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties or government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts.

I nostri occhi non possono ruotare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista; e i nostri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste nell'anima una singola potenza, che rimanga invariabilmente identica, anche per un momento. La mente è una sorta di teatro, in cui diverse percezioni appaiono in successione; passano, ripassano, scivolano via, combinandosi in un'infinita varietà di posizioni e di situazioni. Non esiste propriamente in esso alcuna semplicità in un dato tempo, né identità in tempi differenti; qualunque sia la nostra propensione naturale per immaginare quella semplicità e identità. Il paragone del teatro non deve confonderci. Le percezioni successive sono le uniche a costituire la mente; e non abbiamo nemmeno la più di-

stante delle nozioni del posto in cui queste scene vengono rappresentate, oppure dei materiali di cui si compone. [...]

Le nostre impressioni generano le loro idee corrispondenti; queste idee, a loro volta, producono altre impressioni. Un pensiero ne caccia un altro, tracciando dopo di esso un terzo pensiero, dal quale è a sua volta espulso. A questo riguardo, non potrei paragonare l'anima a niente di più appropriato di una repubblica o di uno stato, i cui diversi membri sono uniti da reciproci legami del governo e della subordinazione, e che danno origine ad altre persone, le quali perpetuano la stessa repubblica nello scambio incessante delle sue parti.

(D. Hume, *Trattato della natura umana* cit., pp. 506-7, 522-23)

- Se l'io fosse davvero un teatro di percezioni, ci sarebbero conseguenze – sia a livello individuale che sociale – tutt'altro che irrilevanti: quali, secondo te?
- Prescindendo dalle conseguenze, ti convince l'argomentazione con cui Hume demolisce l'identità personale?