

L'IDENTITÀ PERSONALE,  
TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ

ALBERTO PIRNI

«Solo all'uomo,  
di contro alla natura, è dato legare e sciogliere,  
e in questo modo specifico: che l'uno è sempre  
il presupposto dell'altro»  
(G. SIMMEL, *Il ponte e la porta*)

#### I. ALCUNE STIPULAZIONI CONCETTUALI

Vorrei prendere avvio proponendo alcune stipulazioni, utili, credo, a inquadrare il profilo dei concetti principali, già richiamati nel titolo, che saranno tenuti costantemente presenti nel corso del lavoro. È innanzitutto opportuno sottolineare che il tema dell'identità personale costituisce oggi una delle modalità privilegiate per affrontare, con un vocabolario concettuale spesso a torto ritenuto nuovo, l'antica questione circa la natura umana. Il concetto di *identità* non sarà per altro qui direttamente impiegato nei significati aristotelici di «unità di materia» e di «unità di sostanza»<sup>1</sup> – anche se resta al fondo del discorso che si andrà sviluppando il rimando all'unità e all'unitarietà, costitutivo di ogni possibile costrutto identitario – né in quello, di derivazione leibniziano-wolffiana – ma che giunge fino a Carnap e a Quine<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. e cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 217 (Δ 9, 1018a 5-7).

<sup>2</sup> Cf. R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Meiner, Hamburg 1928; tr. it. a cura di E. Severino,

– di *uguaglianza*, intesa come perfetta sostituibilità di un termine a un altro all'interno di una qualsiasi proposizione o insieme di fattori, rispetto al permanere immutato del significato complessivo o del risultato finale.

Piuttosto, si intende in questo contesto tenere presente l'accezione di identità che il dibattito filosofico contemporaneo, attraverso sue numerose e autorevoli voci, ritiene più adeguata per tornare oggi a riflettere sul concetto moderno di *soggetto*, in quanto *consciente* e in quanto *agente*. Per altro, rispetto a tale duplice costitutiva dimensionalità, è alla seconda che si dedicherà qui attenzione specifica.

Proviamo dunque a esplicitare qualcosa di più – e *in positivo* – della stipulazione intorno al concetto di identità, ripercorrendo con rapido tratto alcuni dei principali assunti elaborati da due classici contemporanei quali Charles Taylor e Paul Ricoeur. L'identità individuale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che, in linea con il modello gadameriano, implica immediatamente la dimensione linguistica. La teoria del linguaggio alla quale si riferisce il nostro autore, accanto a Gadamer, trova nell'espressivismo romantico di Herder e Humboldt i suoi principali referenti teorici<sup>3</sup>. La

*La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi nella filosofia*, Utet, Torino 1997, spec. § 159; W.W.O. QUINE, *From a Logical Point of View. 9 Logico-philosophical Essays*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Ma) 1953; tr. it. a cura di P. Valore, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina, Milano 2004.

<sup>3</sup> Fra i saggi più espliciti dell'autore su questo punto sono qui essere ricordati i seguenti: Ch. TAYLOR, *Language and Human Nature*, in *Id.*, *Human Agency and Language. Philosophical*

lettera che ne offre Taylor inclina tuttavia il discorso sul piano esplicitamente etico: il linguaggio dell'auto-comprensione che il sé articola è un linguaggio eminentemente valoriale (*vocabulary of worth*); il sé giunge a comprendere chi è veramente scoprendo il proprio agire come orientato verso una tra le possibili fonti di bene che la mappa morale della modernità ha articolato<sup>4</sup>. Si tratta dunque di un linguaggio innanzitutto interiore che, tuttavia, sorge, si nutre e si incrementa anche dalle e nelle concrete occasioni di dialogo tra parlanti. Da questo punto di vista, la costruzione dell'identità implica l'apertura di una dimensione dialogica costitutivamente legata all'individualità del sé<sup>5</sup>.

Tra gli interpreti contemporanei, com'è noto, è stato innanzitutto Ricoeur a sottolineare il nesso fondativo che lega l'io alla sua espressione narrativa e dialogica. Dialogare (anche, e innanzitutto, con noi stessi) è centrale per comprendere la realtà che ci circonda ma, in primo luogo, per comprendere attraverso la narrazione e il dialogo la nostra posi-

*cal Papers 1*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1985, pp. 215-247; *Id.*, *Theories of Meaning*, *ivi*, pp. 248-292; *Id.*, *The Importance of Herder*, in *Id.*, *Philosophical Arguments*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Ma) 1995, pp. 79-99.

<sup>4</sup> Su questo punto particolarmente efficace risulta il saggio di Ch. TAYLOR, *The Moral Topography of the Self*, in S.B. MESSER - L.A. SASS - R.L. WOOLFOLK (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, Rutgers Univ. Press, New Brunswick 1988, pp. 298-320; tr. it. e cura di A. Pirri, *La topografia morale del sé*, Ets, Pisa 2004.

<sup>5</sup> Cf. Ch. TAYLOR, *The Dialogical Self* in D.R. HILLY - J. BOHMAN - R. SHUSTERMAN (eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell Univ. Press, Ithaca (NY) 1991, pp. 304-314.

zione in essa, divenire consapevoli delle dinamiche di mutamento che, in senso diacronico, ci attraversano. La dimensione dialogico-narrativa è insomma essenziale per elaborare quel «racconto di sé» fondamentalmente unitario, irriducibilmente individuale e intrinsecamente coerente che costituisce la nostra identità<sup>6</sup>. Per altro, sia detto qui in mera forma di inciso, la dimensione del dialogo, maggiormente sottolineata da Taylor e forse non appieno esplicitata da Ricoeur, porta con sé una non trascurabile implicazione: implica infatti che i dialoganti possano riconoscersi e siano *ricognoscibili* in quanto tali, ovvero che siano considerati, tutti, con identico rispetto. Si tornerà in seguito su questo punto.

Il titolo che si è dato al presente lavoro fa per altro riferimento a un ulteriore elemento, il concetto di *determinismo*. La seconda stipulazione che chiedo a questo proposito di accogliere coniuga quest'ultimo concetto al tema dell'identità personale sopra tratteggiato, e postula di intenderlo come tutto ciò che l'io definisce «altro da sé», in quanto, appunto, «già (da altri) determinato», ovvero come un insieme complessivo e, *prima facie*, compatto di concrezioni sociali e culturali che definisce, caratterizza e, appunto, determina lo spazio che l'io trova dinanzi a sé e alla propria capacità di agire. Provando a proseguire idealmente le linee tracciate da Taylor e Ricoeur, sembra infatti produttivo inquadrare l'identità personale come un processo ermeneutico che si

origina nell'interazione inesauribile e costantemente reiterantesi tra l'io e tutto ciò che, fenomenologicamente, lo circonda, ovvero tra l'io e le infinite forme di *non-io*, le molteplici figure dell'alterità che abitano il nostro stesso spazio e il nostro stesso tempo.

Il determinismo di fronte al quale la natura umana – *sub specie identitatis* – si trova, andrebbe dunque innanzitutto inquadrato come *determinatum* nel senso sopra precisato che, a sua volta, possiede un duplice risvolto rispetto alla dimensione dell'agire qui focalizzata. Il *determinatum*, infatti, rimanda in primo luogo a tutte quelle caratteristiche meramente fisico-spaziali che limitano o, comunque, indirizzano strutturalmente le possibilità dell'agire entro binari pre-determinati, ovvero fissati prima dell'esercizio di ogni possibile capacità di scelta da parte del singolo agente. In secondo luogo, esso rinvia anche, nondimeno, a una serie di inquadramenti morali di sfondo – infinitamente variabili ma sempre presenti e operanti – che già insistono sullo spazio e nel tempo che il singolo abita. Si tratta di un insieme di risposte a quesiti morali sia fondamentali sia di quotidiano impegno, di valori sommi come di abitudini minute, che il singolo, innanzitutto, trova già date, già costruite e già articolate in un sistema all'apparenza coerente, condiviso, coeso e, comunque, *prima facie* immodificabile.

È un «già dato» che presuppone una molteplicità di «altri», di attori e soggetti agenti, che hanno già interpretato in proprio la domanda identitaria e ne hanno pre-definito un'ampia gamma di possibili risposte, strettamente legate al contesto spazio-temporale che le ha viste sorgere. Gli «altri» ai quali qui si allude sono coloro che hanno preceduto cronologicamente il singolo soggetto che si trova, ora, a porsi

<sup>6</sup> Il riferimento è a P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983-1985 (3 voll.); tr. it. e cura di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986-1988 (3 voll.) e a Ib., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.



la questione della propria identità, ma anche coloro che lo precedono in senso «significativo» (alludo qui al concetto di «altri significativi» introdotto da George Herbert Mead<sup>7</sup>) o autoritativo, lasciando ora volutamente indiscussa la questione politico-morale della legittimità o meno di tale autorità.

Il titolo del lavoro suggerisce ancora l'opportunità di una terza stipulazione, non meno importante delle altre, relativa al concetto di libertà, che tuttavia, per motivi di organicità del discorso, sarà proposta a consuntivo della linea argomentativa che si intende di seguito sviluppare.

## 2. FIGURE DELL'ALTERITÀ

A partire dalle premesse stipulative sopra suggerite, si vorrebbe tentare di sviluppare la questione circa l'identità personale in un modo solo all'apparenza straniente, partendo cioè esattamente da quello che ne costituisce il suo *negativum* naturale, il suo opposto diametrico: il concetto di *alterità*. Tale punto di partenza persegue l'obiettivo di contribuire a instillare un'assunzione di consapevolezza che sembra non avere ancora raggiunto l'ampiezza che merita,

<sup>7</sup> Ci si riferisce qui a G.H. MEAD, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1934 (1962<sup>3</sup>); tr. it. di R. Tettucci, intr. di Ch.W. Morris, *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Barbera, Firenze 1966. Per un inquadramento della prospettiva di Mead su questo punto si veda A.M. NIEDDU, *Individualità e intersoggettività: Georg Herbert Mead in A. FERRARA - V. GESSA-KUROTSCHIKA - S. MAFFETTONE* (a cura), *Etica individuale e giustizia*, pref. di G. Cantillo, Liguori, Napoli 2000, pp. 413-430.

all'interno del dibattito contemporaneo, nonostante due fondamentali premesse teoriche che quest'ultimo ha decisamente contribuito a fissare.

Innanzitutto, a partire dal contributo offerto dall'ermeneutica gadameriana, nonché dai fondamentali studi di Ricoeur e di Taylor, il dibattito contemporaneo ha ormai da alcuni anni compreso l'accresciuta problematicità del concetto di *identità personale* nell'attuale temperie ed ha quindi affinato una lettura più articolata, complessa e sfaccettata del concetto di identità, lontana da facili generalizzazioni e tendente a evidenziarne la costitutiva pluralità e il carattere di progettualità aperta e strutturalmente indefinita.

La tematizzazione del concetto di identità del soggetto agente, che ha subito un importante impulso a partire dagli sviluppi del dibattito sulla *Rehabilitation der praktischen Philosophie*<sup>8</sup> per trovare nel contesto del confronto tra *liberals e communitarians*<sup>9</sup> il suo alveo più fruttuoso, ha rapidamente esplicitato l'imprescindibile nesso che lega la domanda sul sé alla domanda sulle visioni del bene, ovvero sui modelli di vita (morale) che un determinato contesto spazio-temporale ha elaborato e reso disponibili<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Pur consapevole di una bibliografia amplissima sul tema, mi limito qui a segnalare la prima e indubbiamente più significativa raccolta di testi che riflette i diversi orientamenti di tale prolifico dibattito e le posizioni dei principali suoi animatori: M. REDEL (Hg.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.Br. 1972-1974, 2 voll.

<sup>9</sup> Il discorso di cui sopra, ora a proposito di quest'ultimo dibattito, vale anche a proposito del volume di A. FERRARA (a cura), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992 (2002<sup>3</sup>).

<sup>10</sup> Ho cercato di ricostruire i termini di entrambi i dibattiti in A. FIRNI, *Charles Taylor: Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002-e in *Filosofia pratica e sfera pubblica*.

Il secondo termine della questione, ovvero le modalità a partire dalle quali articolare concezioni del bene, non ha quindi tardato a chiamare in causa il concetto di «cultura» e le sue implicazioni problematiche.

I coevi e successivi sviluppi del dibattito hanno così legittimato una più ampia apertura interdisciplinare che, accanto ai contributi provenienti dalla psicologia, ha comportato l'intervento di sociologi e antropologi. Grazie innanzitutto a questi ultimi (alludo qui almeno agli importanti contributi di Clifford Geertz e, in Italia, a quelli di Francesco Remotti<sup>11</sup>) si è così acquisita una maggiore consapevolezza delle implicazioni sottese al concetto di cultura, che ha comportato l'abbandono dell'impiego in senso rigido e monista o riduttivamente monolitico del termine. In altri termini – e qui la seconda premessa teorica alla quale sopra si faceva riferimento, che una più matura fase del dibattito ha fatto propria (alludo almeno a Gerd Baumann, Sheila Benhabib, Zygmund Bauman<sup>12</sup>) – si è compreso che la cultura

è innanzitutto un processo mai concluso, un campo di battaglia, una rete di reti di interfocazione tra soggetti viventi, un insieme di usi, abitudini, modelli di vita difficilmente descrivibili da un punto di vista esterno e, comunque, mai in via definitiva.

A partire da queste premesse sviluppate dal dibattito contemporaneo, l'assunzione di consapevolezza che si vorrebbe contribuire a instillare prevede un allargamento del convincimento anti-monadico e anti-monolitico che coinvolge ora, a diverso titolo, sia il concetto di identità, sia quello di cultura; un allargamento che vorrebbe racchiudere in quel convincimento un ulteriore concetto fondamentale rispetto all'ambito problematico identitario, appunto quello di alterità. *L'alterità non è un monolite*; questa, in estrema sintesi, la tesi che si vorrebbe sostenere, e che, a partire dalle stipulazioni sopra introdotte, implica anche un tentativo di scomposizione, ovvero di ri-fluidificazione e re-inserimento nel processo ermeneutico di quel *determinatum* che indirizza e limita l'agire individuale.

La sostenibilità di tale tesi rende dunque necessaria una più ampia riconsiderazione del concetto di alterità. Per avviare un tentativo di riscontro a tale esigenza, si vorrebbero qui rapidamente delineare tre figure idealtipiche di alterità, funzionali a configurare altrettante modalità di relazione con la dimensione identitaria. Per altro, si farà riferimento solo a quella dimensione dell'alterità che possiamo predicare di una persona umana «altra», ovvero non

11 Percorsi a confronto. Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer e Taylor, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

12 C. GEERTZ, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. di E. Bora e M. Santoro, intr. di A. Dal Lago, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987 (1998<sup>2</sup>); *ib.*, *Welt in Stricken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Passagen-Verlag, Wien 1996; tr. it. di A. Michler e M. Santoro, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 1999; F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

13 Cf. G. BAUMANN, *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, Routledge, New York-London 1999; tr. it. di U. Livini, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna 2003; S. BENHABIB, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*,

Princeton Univ. Press, Princeton 2002; tr. it. di A.R. Dicuonzo, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005; Z. BAUMANN, *Intervista sull'identità*, a cura B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.



coincidente con quella che si pone in prima persona la domanda «chi sono io?».

Una prima figura è quella che potremmo qualificare dell'*alterità-muro*. È questa la figura di alterità che fenomenologicamente precede ogni altra. In questa dimensione, l'altro è innanzitutto percepito come un limite, uno sbarramento contro il quale cozza ed è costretta ad arrestarsi la nostra volontà e capacità d'azione. Da un punto di vista morale, l'altro risulta ai nostri occhi una zona d'ombra, un enigma, un insieme di pensieri e pre-comprensioni valoriali che, di per sé – e al di là di segni esteriori comunque rivelatori – non si apre a noi, non ci è *prima facie* evidente ed esplicito, bensì, lungo una gamma di ascendente estraneità, ci risulta semplicemente celato, volutamente distante, potenzialmente ostile. In questa prima modalità l'altro diviene l'estraneo, il dissonante, il contrastante: il *determinatum* nel senso sopra chiarito.

La seconda figura è quella dell'*alterità-specchio*. Si entra qui in contatto con un'ulteriore dimensione che coinvolge costitutivamente l'agire quotidiano, ovvero una delle possibili dimensioni in cui si esplica il riconoscimento. L'altro è colui che ci riconosce perché, innanzitutto, siamo simili a lui, e che noi, per lo stesso motivo, riconosciamo immediatamente. Con l'altro condividiamo modelli di vita, comprensioni valoriali di fondo e finalità del vivere insieme. Riconosciamo entrambi come significative certe interpretazioni del nostro passato, possiamo avere in comune forme di vita, lingua e tradizioni. In questa modalità, l'alterità ci appare dunque, *prima facie*, come un altro-me-stesso dal quale posso avere più conferme che smentite di quello che sono e che vorrei essere. È un altro, per così dire, eufonico, conso-

nannte, per lo più in sintonia con la mia lunghezza d'onda valoriale<sup>13</sup>.

È per altro possibile distinguere una terza figura di alterità, quella che si vorrebbe qualificare come *alterità-ponte* o *alterità-porta*<sup>14</sup>. Il ponte, in primo luogo, allude alla capacità, tipicamente umana, di unire, di congiungere estremi altrimenti discontinui e incommunicanti, ovvero, metaforicamente, di raggiungere una sintesi, un'intesa tra due o più polarità inizialmente distanti tra loro. La simbologia sottesa al concetto di porta risulta invece più complessa. Illuminante mi pare al proposito un passo di Simmel:

[La porta] rappresenta in modo decisivo come il separare e il collegare siano soltanto due facce dello stesso e medesimo atto. [...] Per il fatto che la porta

<sup>13</sup> Ho preso spunto, per tratteggiare le prime due forme di alterità, dai saggi di F. CERUTTI, *Identità e politica* in Id. (a cura), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza 1996 e Id., *Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto*, in F. CERUTTI - F. D'ANDREA (a cura), *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 13-28. Deve tuttavia essere precisato che Cerutti attribuisce le espressioni *muro* e *specchio* al concetto di *identità* (politica) di gruppo e fa precedere la dimensione dello specchio a quella del muro.

<sup>14</sup> Il riferimento è qui al troppo poco noto saggio estetico di G. SIMMEL, *Brücke und Tür*, in Id., *Brücke und Tür: Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, in collaborazione con M. Susman, a cura di M. Landmann, Koehler, Stuttgart 1957, pp. 1-7; tr. it. di M. Cacciari e L. Perucchi, a cura M. Cacciari, *Il ponte e la porta*, in Id., *Saggi di estetica*, Liviana, Padova 1970, pp. 3-8, riletto a partire dalle stimolanti riflessioni interpretative proposte da F. D'ANDREA, *I problemi culturali dell'iterazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione* in F. D'ANDREA - A. DE SIMONE - A. PIRNI, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004 (2005<sup>2</sup>), pp. 39-45 e da A. DE SIMONE, *Lineeffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, spec. pp. 127-132.

pone in un certo modo una cerniera tra lo spazio dell'uomo e tutto ciò che è fuori di esso, essa supera la separazione tra interno ed esterno. [...] È essenziale all'uomo nel senso più profondo porre a se stesso un limite, ma con la libertà di poterlo di nuovo togliere, di potersi porre al di fuori di esso<sup>15</sup>.

Se l'*alterità-ponte* allude dunque alla capacità dell'altro di rendersi *medium unificationis* di estremi tra loro scissi, di creare «connessioni» tra diversità<sup>16</sup>, di legare ciò che prima risultava sciolto, l'*alterità-porta* sviluppa questa immagine e ne accentua il senso processuale, volto a riconoscere la costitutiva duplicità e dualità della figura dell'altro che si pone e, non di rado, si impone dinanzi all'io: l'essere al tempo stesso il più sigillato degli scrigni e la più aperta delle valli, totale chiusura e piena apertura, limite e sua esatta negazione, assoluto impedimento e assoluta possibilità.

Quest'ultima figura dell'alterità consente di tracciare un preliminare bilancio. Tutte e tre le dimensioni implicano la possibilità di una risposta alla questione identitaria, ovvero alla domanda «chi sono io?»; divergono tuttavia profondamente le modalità entro le quali tale risposta si articola. Rispetto alla domanda identitaria avanzata da parte del singolo soggetto agente, mentre la prima figura di alterità legitimerà una modalità di risposta oppositiva o *per contrasto* (da modelli-tipo «io non sono l'altro» a «io sono contro l'altro»), la seconda proporrà invece una

modalità di risposta convergente o *per consonanza* («io sono come l'altro»). Tali modalità, complessivamente intese, appaiono per altro piuttosto prevedibili e risultano dunque, per lo più, statiche o a bassa dinamica di interazione.

Parzialmente differente risulta il discorso che è possibile ricavare dalla terza figura di alterità. Quest'ultima inaugura infatti la possibilità che l'altro, per così dire, «venga a noi», entri con noi all'interno di una forte dinamica di relazioni, che, come sottolineato, implica innanzitutto l'implementarsi di un'inesauribile dialettica dentro/fuori, apertura/chiusura, ma legittima anche, in senso diacronico, una certa porosità – indeterminabile a priori – di quei confini che egli pone di fronte a noi e che noi erigiamo nei suoi confronti<sup>17</sup>. Conseguentemente, la modalità di risposta a quella domanda risulta qui relazionale o *per processo* («io sono con e attraverso l'altro»): noi diveniamo consapevoli di chi siamo non solo a partire da noi stessi, da chi non siamo o da come gli altri ci vedono, ma anche a partire da chi incontriamo sulla nostra strada, con chi ci relazioniamo, attraverso quali interlocutori filtra e matura la nostra esperienza di noi stessi, secondo una processualità che ricorda lo sviluppo della dialettica hegeliana, in

<sup>17</sup> Ho cercato di sviluppare questo spunto in A. PIRNI, *Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione*, in R. SCARTEZZINI - P. FORADORI (a cura), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 229-255 e *La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti*, in A. DE SIMONE (a cura), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 609-645. Sul tema si veda anche l'importante lavoro di P. GOMARASCA, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

<sup>15</sup> G. SIMMEL, *Il ponte e la porta*, p. 5.

<sup>16</sup> Il riferimento è qui a M. AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, Paris 2001; tr. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.



base alla quale il momento della sintesi non può mai dirsi sovrapponibile a quello della tesi, né avrebbe potuto essere senza quello dell'antitesi.

Inquadrata in questi termini, quella che concerne l'identità personale non è più questione privata, bensì questione che si origina, si distende e trova i propri equilibri nel *tra*, in quello *spazio* liminare, sottilmente epidemico e, perciò, fondamentalmente *pubblico*, che lega e scioglie, unisce e, al tempo stesso, separa l'io e l'altro, sottoponendoli così a una costante dinamica auto-poietica che risulta, però, in maniera apparentemente paradossale, reciprocamente etero-indotta<sup>18</sup>.

### 3. APPUNTI PER UNA SEMANTICA DELLA CONDIVISIONE (E DELLA LIBERTÀ)

Lo sviluppo della questione identitaria implica un'ulteriore problematizzazione di quello spazio, ovvero della dimensione entro la quale ha luogo quella dinamica auto-poietica e costitutiva del sé. È questo uno spazio nel quale ogni singolo soggetto che lo abita – che è temporaneamente *io* a se stesso e *altro* nei confronti di quelli che lo circondano – si trova a dover condividere qualcosa con ogni altro.

Ci accompagna in un preliminare lueggiamen-  
to di questo spazio un recente studio di Augusto

<sup>18</sup> Mi sono trattenuto in una più ampia tematizzazione di tale spazialità liminare e, al tempo stesso, in una delineaazione della dinamica auto-poietica che si instaura tra *sé* e *altri sé* in relazione alla costruzione dell'identità personale in A. Pirri, *Il prezzo dell'identità: fra integrazione e misconoscimento*, «Cosmopolis» 1 (2006), pp. 205-212 (reperibile anche all'indirizzo: <http://www.cosmopolisonline.it/pirri.htm>).

Ponzio, che, con accenti che ritrovo consonanti a quanto si è fin qui argomentato, lo definisce come il «fuori luogo»:

Fuori luogo è la singolarità di ciascuno, il proprio sé irriducibile all'io, all'individuo, all'identità, e inevitabilmente coinvolto nel rapporto con altri, senza alibi, senza sostituti, in questo senso unico, incomparabile, irriducibilmente altro. U-topia rispetto al ruolo, alla posizione, alla funzione, alla comunità, all'appartenenza, all'identità. [...] è l'eccezionalità del rapporto del singolo con altri, del suo trovarsi inestricabilmente coinvolto nel destino di altri, a renderlo unico. La singolarità non indifferente all'altro, è l'esorbitante nella riproduzione dell'identico, riproduzione che è la condizione della riproduzione di questa forma sociale che si impone come mondiale, globale<sup>19</sup>.

Compresa nella sua scaturigine originaria, la dinamica auto-poietica, che poteva *prima facie* dirsi questione demandata esclusivamente al singolo, si intreccia dunque inscindibilmente con un'ulteriore dinamica di condivisione, che si sviluppa invece con e attraverso ogni altro. Su questo punto bisogna tuttavia essere cauti e comprendere innanzitutto entro quali termini tale seconda dinamica può articolarsi.

Innanzitutto, nel contesto dell'irrimediabile esclusivo di ogni orizzonte metafisico e valoriale unitario che connota la nostra contemporaneità, la nozione di «condivisione» rimanda, oggi, sempre più all'idea del mettere fuori, dell'esplicitare, ovvero dello spostare qualcosa nella sfera pubblica – intendendo con questo concetto ora, semplicemente, l'intera dimensione esterna all'io – e allude sempre meno imme-

<sup>19</sup> A. Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*, Meltemi, Roma 2007, p. 9.



diatamente al raggiungimento di un accordo su ciò che si è esplicitato o messo in comune; su ciò che riempie quello spazio pubblico. Condividere, insomma, significa sempre più «esternare» e sempre meno «approvare»; inoltre, la dimensione dell'approvazione assume oggi il chiaro – e pressoché unico – profilo del «risultato», avendo quasi del tutto abbandonato – o comunque fortemente ridimensionato – quello del «punto di partenza», dell'unitarietà di visioni od orizzonti valoriali.

La prospettiva fin qui tratteggiata ha contribuito ad aprire una delle questioni immediatamente connesse al discorso sulla comunità, ovvero la domanda sul *come condividere* qualcosa tra più esseri dotati di ragione ma anche di differenti specificità emotive, etiche, religiose, linguistiche e, non da ultimo, etniche. Si tratta insomma della domanda sulle modalità, variamente ampliate, di porci, rimanere e agire in uno spazio comune e «abitato» anche da altri. Non è tuttavia ancora stata affrontata una seconda questione, non meno fondamentale, relativa al *cosa condividere* e che concerne i possibili contenuti di tale condivisione<sup>20</sup>.

Rispetto a tale questione, sembra fruttuoso proporre un riferimento a Kant e, in particolare, a una distinzione terminologica che si è soliti far risalire alla Scolastica sei-settecentesca – ovvero eminentemente a Pufendorf e a Thomasius –, ma che il filosofo di Königsberg ha avuto il merito di sviluppare

<sup>20</sup> Ho proposto una più ampia e differente argomentazione relativa alla duplice domanda sul *come condividere* e sul *cosa condividere* in A. Pirri, *Dire comunità, oggi?* in *Id.* (a cura), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 86-102.

in una forma rimasta paradigmatica. Ci si riferisce alla distinzione tra *doveri perfetti* e *doveri imperfetti*, alla quale l'autore accenna nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), per riprenderla nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). In estrema sintesi, mentre il «dovere perfetto» è «quello che esclude ogni eccezione a favore dell'inclinazione»<sup>21</sup>, il «dovere imperfetto», per converso sarà quello che contempla tale possibilità.

Il modello kantiano prevede dunque *doveri restrittivi* e *doveri estensivi*, ovvero «doveri d'omissione» e «doveri d'azione»<sup>22</sup>. Per altro, pur rientrando entrambi all'interno dei *Principi metafisici della dottrina della virtù*, ovvero nella seconda parte della *Metafisica dei costumi*, che segue quella dedicata ai *Principi metafisici della dottrina del diritto*, deve essere ricordato che i «doveri perfetti» rimandano a quella che Kant qualifica come un'«obbligazione stretta», tipica del diritto, ovvero assoluta e incondizionata, mentre i «doveri imperfetti» si attesterebbero su un'«obbligazione larga», nel senso che «nella pratica (nell'osservanza), <lasciano> al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*), vale a dire che non <possono> indicare in modo determinato come e quando si deve agire»<sup>23</sup>. Ciò

<sup>21</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Reimer (de Gruyter), Berlin 1900 ss., Bd. IV, pp. 385-464, p. 421; tr. it. e cura di N. Pirillo, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 102.

<sup>22</sup> I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VI, pp. 203-494, p. 419; tr. it. di G. Vidari riv. da N. Merker, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983 (1999), p. 274.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 390; tr. it. (modificata), p. 240.



comunque non significa che il «dovere imperfetto» sottintenda il permesso di sottrarsi a esso – si tratta pur sempre di un «dovere» –: esso contiene soltanto il permesso «di limitare la massima di un'azione doverosa con un'altra (per esempio l'amore del prossimo in generale con l'amore per i genitori)»<sup>24</sup>. Nella rivisitazione del modello kantiano che si andrà ora proponendo, pur lasciando sullo sfondo questa precisazione, si è cercato di riprodurne il senso, utilizzando, rispettivamente, i verbi *dovere* e *potere*.

Tenendo presente tale distinzione, potremmo dunque proporre una ulteriore, scandita a partire dalla domanda sul *cosa condividere*. Tra i doveri perfetti, si potrà in questo modo distinguere una questione su *cosa dobbiamo condividere* e una su *cosa, invece, non dobbiamo condividere*. Ripensando invece ai doveri imperfetti, in maniera complementare, dovrà essere contemplata una questione su *cosa possiamo condividere* e quindi una su *cosa non possiamo condividere*.

<sup>24</sup> *Ivi*. Si è in questa sede tenuta sotto traccia un'ulteriore distinzione, posta da Kant nel medesimo contesto in cui distingue tra «doveri perfetti» e «doveri imperfetti» e che incrocia la precedente: sia i primi sia i secondi devono infatti essere pensati entro un'ulteriore duplice declinazione: «verso se stessi» e «verso gli altri», fatto che sortisce una complessiva quadripartizione dell'insieme dei doveri. Come spero risulterà chiaro nel corso dell'argomentazione, avendo tentato una riconsiderazione di tale insieme imperniata sul concetto di condivisione, che già costitutivamente implica l'aprirsi e il rivolgersi del singolo ad altri, l'accento sarà in questa sede mantenuto sul sé, sul singolo individuo che, come si ricordava nel paragrafo precedente, deve trovare il proprio equilibrio tra le due opposte polarità della piena estraneità e della piena identificazione rispetto al rapportarsi all'altro da sé.

Complessivamente considerata, la dinamica sottesa al concetto di condivisione qui sviluppato implica innanzitutto un corposo e impegnativo esercizio di tolleranza, che si pone e si impone a partire dall'irriducibile diversità con la quale entriamo quotidianamente in contatto. Sotto questo profilo, la domanda sul *cosa condividere*, che si apre e si amplifica poi in ulteriori quattro domande, soggiace a una sorta di imperativo categorico della post-modernità globalizzata, che forse meglio di altri Clifford Geertz ha saputo sintetizzare in una formula: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare»<sup>25</sup>. Dobbiamo cioè partire da un orizzonte di tolleranza globale che implica, innanzitutto, la sospensione o la prelimitare messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell'altro e l'apertura di una dimensione di relazionalità e ascolto. A partire da qui si apre la quadricotomia sopra tratteggiata tra il *dovere/non dovere* e il *potere/non potere* condividere ciò che l'altro esprime e incarna.

La conseguente accettazione o meno è legata alla peculiare qualificazione del concetto di condivisione che si è sopra presentato, ma deve per altro tenere conto di un'ulteriore esigenza semantica o di risemantizzazione. Se «condividere» significa innanzitutto «mettere in comune», «immettere nello spazio pubblico» prima che «concordare», non deve essere dimenticata anche la possibilità di interpretare quel verbo nel senso del «dividere tra più persone senza

<sup>25</sup> C. GEERTZ, *The Uses of Diversity*, in *Id., Available Light. Anthropological Reflection on Philosophical Topics*, Princeton Univ. Press, Princeton (NJ) 2000; tr. it. e cura di G.B. Clemente e A. Perri, *Gli usi della diversità*, «La società degli individui» 3 (2000), n. 8, pp. 71-89, p. 89.



che ciò che è diviso diminuisca in alcun modo»; non, quindi, suddividere, bensì «distribuire conservando», al fine di agire in conformità di ciò che si è messo in comune ma senza per questo dismettere la responsabilità individuale per ciò che si è fatto.

A partire da qui è possibile tratteggiare il profilo di quella che si vorrebbe qualificare come una *semantica della condivisione*, che potrà essere ora solo proposta nei suoi tratti fondamentali a partire da quella quadruplici distinzione. Certo, è questo tentativo puramente fenomenologico, che non pretende né per altro cerca in alcun modo di definire l'aspetto contenutistico della risposta alla domanda *sul cosa condividere* — e si ancora così appieno all'*ethos* liberale —, ma che non per questo rinuncia all'idea di prospettare una cornice di fondo entro la quale comprendere e, di volta in volta, tentare di rispondere a essa. Il punto di partenza e il centro di tale semantica è, ancora una volta, il sé, ovvero l'identità del soggetto, pensata come costituenti in senso dialogico e scandita all'interno di una dinamica, costantemente riproponentesi, tra accettazione e rifiuto di ciò che è altro da sé.

All'interno di questo orizzonte, allora, rispetto ai cosiddetti «doveri imperfetti», *non possiamo* condividere ciò che è altro da noi e pretende di coinvolgere il centro del nostro sé, mentre, per converso, *possiamo* condividere ciò che è altro da noi e giunge a integrare la *periferia* del nostro sé. Al tempo stesso, sul versante dei «doveri perfetti», *non dobbiamo* condividere tutto ciò che offende la dignità (e l'integrità) dell'uomo mentre, per converso, *dobbiamo* condividere tutto ciò che la promuove.

Questa schematica partizione necessita ovviamente di essere accompagnata da alcune precisazio-

ni. Innanzitutto, può essere notato che entrambe le declinazioni in positivo del «dovere di condivisione» si configurano come altrettante forme di *integrazione del sé*, aventi per fine l'arricchimento spirituale e morale del singolo soggetto agente; esse tendono dunque costitutivamente a innescare una dinamica produttiva, estensiva e protensiva del sé, che stimola al dialogo e al confronto con l'altro, a partire dalla conservazione di ciò che si è già acquisito e articolato sul piano della propria identità. In maniera reciproca e contraria, entrambe le declinazioni in negativo si propongono invece di bloccare altrettante forme di *stravolgimento del sé* che, invece si interessano e stimolano la componente dialogica, sarebbero finalizzate a un tentativo, rispettivamente, di sostituzione e di annientamento di ciò che noi siamo e siamo diventati.

L'aspetto maggiormente problematico riguarda tuttavia la dimensione dei «doveri perfetti» nel suo complesso. Per un verso, «dovere condividere» tutto ciò che promuove l'idea di dignità dell'uomo significa anche e innanzitutto porci al dialogo con le molteplici e differenti modalità di affermazione dell'umano che si declinano su base culturale. Per l'altro, l'assolutezza e incondizionatezza di quel comando si scontra con il contenuto di tale idea, che è a sua volta sottoposto a una costante dialettica ridefinitoria, a partire da un irriducibile «conflitto di (auto-)interpretazioni» di ciò che l'uomo è e deve essere, che si distende sia sotto il profilo etico sia sotto quello politico e, non da ultimo, giuridico. Il concetto di dignità dell'uomo, che dovrebbe costituire lo zoccolo duro e l'indiscutibile criterio normativo in base al quale approvare o sconfessare ogni proposta (etica, politica, giuridica) legata al suo promuovimento, si



ritrova invece sottoposto a un costante tentativo di erosione, e risulta quindi costretto a una reiterata ermeneutica ridefinitoria, in dialogo e, non di rado, in conflitto con una duplice polarità problematica: lo sviluppo scientifico da un lato e la differenza culturale dall'altro.

Per riprendere una nota dicotomia di Geertz sviluppata da Walzer<sup>26</sup>, è come se della dignità esistesse un significato sottile (*thin*), che ognuno di noi possiede e comprende a livello intuitivo, ma, nel momento in cui cerca di renderlo esplicito ed evidente a se stesso e di presentarlo ad altri, esso non potesse fare a meno di declinarsi e prendere forma in una modalità spessa (*thick*), ovvero entro i termini del vocabolario valoriale e culturale proprio di ognuno, che all'altro, al nostro interlocutore, può apparire convincente ma anche risultare strano, incomprensibile, al limite ostile.

Non è qui possibile affrontare un discorso su questo punto con l'attenzione che meriterebbe. Si

deve tuttavia notare un'ulteriore caratteristica e, al tempo stesso, un limite della riformulazione della distinzione kantiana che si è qui cercato di riproporre: mentre i «doveri perfetti» sono per Kant doveri che valgono sempre e in ogni luogo, in maniera assoluta e incondizionata, il «dovere di condivisione» che, nel suo versante «perfetto» si è inteso collegare al concetto di dignità, si scopre ora «relativo» e «condizionato» all'accordo intersoggettivo e, di volta in volta, discorsivamente raggiunto sul contenuto di quel concetto, e ciò in maniera preliminare al fatto che più soggetti possano dirsi in comunità gli uni con gli altri.

Tenendo presente questa ulteriore direzione di ricerca, che non è qui possibile percorrere ulteriormente, si è forse ora in grado di porre i termini di quella terza stipulazione, promessa nel primo paragrafo e riguardante il concetto di libertà. Inquadrandola dal punto di vista della libertà, la *semantica della condivisione*, volta a rispondere alla questione della natura umana sotto forma della risposta alla questione dell'identità personale, si scopre consonante con i due significati classici del concetto di libertà. Infatti, ripensando alla prima delle due fondamentali direttrici di tale semantica, quella dell'*integrazione del sé*, si può scorgere in essa la riproposizione del concetto di *libertà positiva* (libertà di), ovvero l'espressione della libera volontà del singolo agente nell'obbedire solo a quelle leggi che ha autonomamente deciso di imporre a se stesso, ovvero nell'accettare e nel fare proprio solo quei contenuti valoriale che l'altro gli propone e che autonomamente ritiene arricchenti il proprio sé nel senso più ampio del termine.

Riguardando invece la direttrice dello *stravolgimento del sé*, e notando in particolare la strategia che

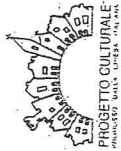
<sup>26</sup> Si veda a questo proposito il saggio di C. GEERTZ, *Verso una teoria interpretativa della cultura*, successivamente pubblicato come capitolo introduttivo del celebre suo volume *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1973; tr. it. di E. Bora e M. Santoro, intr. di A. Dal Lago, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987 (1998<sup>2</sup>). Lo stesso saggio era apparso anche in «Aut Aut» 1987, n. 217-218, pp. 151-176 con il titolo: «Thick description». *Verso una teoria interpretativa della cultura*. Rispetto alla ripresa e all'originale sviluppo di tale distinzione cf. M. WALZER, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1994; tr. it. di N. Urbinati, a cura di G. Palombella, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, Bari 1999. Per un inquadramento e una discussione complessiva di tale distinzione mi permetto di rimandare ad A. PIRNI, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, spec. pp. 81-115.

il singolo può e deve mettere in atto per evitarlo, si può evincere da essa una rinnovata declinazione del concetto di *libertà negativa* (libertà da), ovvero l'esercizio della libera volontà dell'agente volta a rifiutare interferenze, interventi e intrusioni provenienti da altri e tali da alterare in maniera importante quando non decisiva ciò che il singolo è e intende rimanere ai propri occhi e a quelli altrui.

La *semantica della condivisione* si rivela così sottostante una semantica della libertà, che connota al fondo ogni momento dell'esistere del singolo individuo in comunità e in relazione con l'altro. Il momento della condivisione tra noi stessi e l'alterità diviene dunque il luogo e lo spazio entro il quale si fonda e si esercita la libertà individuale, che nasce proprio là dove sussistono ostacoli che potrebbero impedirne l'esplicitarsi e che, se cercata nella sfera individuale, nella singolarità del proprio esistere, potrebbe essere esperita solo illusoriamente. È la relazione con l'altro, con ciò che appariva inizialmente il *determinatum*, il monoliticamente ostile, a fornire il luogo fondativo e, al tempo stesso, il campo di esercizio per l'esatto opposto del determinismo, la libertà. La presenza dell'altro dischiude così ai nostri occhi noi una dimensione di potenzialità auto-poietica ed emancipativa per il nostro sé e invita a ri-orientare, a ri-direzionare la nostra legittima esigenza di risposta alla domanda «chi sono io?», correggendo e integrando quell'esclusivismo, che ritiene di poter trarre alimento solo rivolgendosi all'interiorità, con quel pluralismo che mantiene invece costantemente aperta la porta alla e per l'alterità.



Per iniziativa della Fondazione  
*centro studi filosofici di gallarate*



In collaborazione con il Servizio nazionale  
della CEI per il progetto culturale

# LA NATURA UMANA TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ

A cura di  
MARIO SIGNORE  
GIOVANNI SCARAFILE

  
EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA

*A Donato Longo*  
in memoria

ISBN 978-88-250-2114-1

Copyright © 2008 by P.P.F.M.C.  
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE  
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova  
[www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)

## INDICE

PROVE DI «FINALISMO» IN FILOSOFIA ( <i>Mario Signore</i> ) . . . . .	p. 5
NATURA UMANA E LIBERTÀ ( <i>Gian Luigi Brena</i> ) . . . . .	» 25
1. Natura umana e singolarità . . . . .	» 29
2. Esperienza di libertà e ignoranza del determinismo biologico . . . . .	» 32
3. Natura umana e libertà . . . . .	» 42
NATURA E LIBERTÀ ALL'ORIGINE DELL'OPERA D'ARTE: KANT E HEGEL A CONFRONTO ( <i>Franco Chiereghin</i> ) . . . . .	» 45
PROGRESSO BIOMEDICO E DETERMINISMO GENETICO ( <i>Federico Di Trocchio</i> ) . . . . .	» 67
DETERMINISMO E INDETERMINISMO. SULLE CONDIZIONI DELLA LIBERTÀ ( <i>Virgilio Melchiorre</i> ) . . . . .	» 97

NATURA UMANA, LIBERTÀ DEL VOLERE E RESPONSABILITÀ MORALE IN RICHARD SWINBURNE ( <i>Andrea Agui</i> ) . . . . .	p. 121	2. Figure dell'alterità . . . . .	p. 254
1. Premessa . . . . .	» 123	3. Appunti per una semantica della condivisione (e della libertà) . . . . .	» 262
2. La natura dell'uomo . . . . .	» 126		
3. Libertà del volere e responsabilità morale . . . . .	» 135	LA NATURA UMANA TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ NELLE <i>JUGENDSCHRIFTEN</i> DI FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ( <i>Hàgar Spino</i> ) . . . . .	» 273
4. Osservazioni conclusive . . . . .	» 148		
L'UOMO «CITTADINO DI DUE MONDI»: SVILUPPI IN ROSENZWEIG DI TEMI KANTIANI ( <i>Luca Bertolino</i> ) . . . . .	» 151	1. Etica e «metacritica» nelle <i>Jugendschriften</i> . . . . .	» 276
1. La libertà «miracolo nel/del mondo fenomenico» . . . . .	» 156	2. Libertà e determinismo. Dalle <i>Notizen zu Kant</i> alla <i>Freiheitsschrift</i> . . . . .	» 285
2. «L'uomo e il suo sé o meta-etica» . . . . .	» 163	3. Natura umana e valore della vita: l' <i>Humanität</i> come «schönes Ziel» . . . . .	» 299
3. L'uomo «cittadino di due mondi» . . . . .	» 173		
NATURA E LIBERTÀ NELL'ATTUALISMO GENTILIANO ( <i>Giulio Nocerino</i> ) . . . . .	» 185	LA LIBERTÀ UMANA E I SUOI LIMITI NELLA PROSPETTIVA DI ANTONIO ROSMINI ( <i>Silvio Spiri</i> ) . . . . .	» 311
1. Gli approcci al problema . . . . .	» 221	1. L'unitarietà della persona . . . . .	» 313
2. L'identità tradita . . . . .	» 226	2. Ambivalenza della libertà . . . . .	» 315
3. Riconquistare l'identità . . . . .	» 234	3. Il limite ontologico dell'uomo . . . . .	» 326
4. Dignità, riconoscimento e libertà . . . . .	» 239	4. Libertà e causalità . . . . .	» 329
L'IDENTITÀ PERSONALE, TRA DETERMINISMO E LIBERTÀ ( <i>Alberto Pini</i> ) . . . . .	» 247	5. L'atto dell'elezione . . . . .	» 337
1. Alcune stipulazioni concettuali . . . . .	» 249	6. I limiti della libertà . . . . .	» 340
		7. La libertà morale . . . . .	» 343
		BIOLOGIA FILOSOFICA E LIBERTÀ DELL'UOMO NEL PENSIERO DI HANS JONAS ( <i>Roberto Franzini Tibaldeo</i> ) . . . . .	» 347
		1. Posizione del problema del determinismo e della libertà umana in Jonas: dualismo e nichilismo . . . . .	» 349
		2. Aspetti specifici e sviluppi nel pensiero di Jonas: la vita e la libertà . . . . .	» 358
		3. Conclusioni e questioni aperte . . . . .	» 378