
Chi sono ora? Identità e trapianti

[Simone Romagnoli](#)

L'esperienza del trapianto di organi, come altre esperienze trasformative, mette in crisi il concetto di «identità personale» e ci spinge a riconsiderare il ruolo del cambiamento nella nostra esistenza e a concepire il divenire come una dimensione dell'essere. Le concezioni astratte dell'identità personale, tematizzate da numerosi filosofi, sono qui messe a confronto e ridiscusse alla luce dell'esperienza reale dei soggetti che hanno subito un trapianto.

In un libretto di grande interesse Jean-Luc Nancy narra della sua esperienza di paziente che ha subito un trapianto di cuore¹. Ad attirare la mia attenzione non è tanto il fatto che l'autore riferisca personalmente dell'intervento, altri lo hanno fatto in maniera altrettanto toccante². A colpire è lo *stile*, filosofico, e l'*oggetto* delle sue considerazioni, la possibilità che il trapianto possa effettivamente trasformare l'identità della persona. Due aspetti questi sui quali desidero soffermarmi. L'originalità del testo di Nancy risiede dapprima nel fatto di conferire dignità filosofica all'esperienza reale del trapianto. Ma cosa voglio dire con questa affermazione? Nancy conferisce dignità filosofica al trapianto non solo perché ne parla (lui, uno dei filosofi francesi più originali della sua generazione), ma perché tratta precisamente dell'*identità personale* - un tema questo assolutamente centrale nel dibattito filosofico contemporaneo di matrice analitica - traendo spunto dalla *sua esperienza diretta*.

Ora, bisogna ricordare che il tema del trapianto è entrato nel dibattito filosofico sull'identità personale all'inizio degli anni '60, quando Sydney Shoemaker propose l'esperimento mentale dell'«estrazione cerebrale»³. Immaginiamo che il cervello di Brown venga trapiantato nella scatola cranica di Robinson, al quale è stato precedentemente estratto il cervello. I sostenitori del criterio cerebrale dell'identità personale affermerebbero che l'individuo che dovesse sopravvivere all'intervento, chiamato Brownson (dotato del cervello dell'uno e del corpo dell'altro) non sarebbe in realtà altro che Brown, il donatore. Questa credenza, che gode attualmente di un ampio consenso, si basa sulla pretesa che il cervello è il supporto necessario e sufficiente della persona. La finzione dell'estrazione cerebrale è diventata poi un luogo comune del dibattito filosofico, al punto che ancora oggi il trapianto di cervello è il solo tipo di trapianto riconosciuto come vettore dell'identità personale. In altre parole: posso perdere qualsiasi parte del mio corpo e continuare ad essere la stessa (numericamente parlando) persona, ad eccezione del mio cervello. È evidente che la testimonianza di Nancy scuote questo luogo comune alle sue fondamenta perché riconosce la possibilità di una trasformazione identitaria anche nel caso in cui l'organo trapiantato non fosse il cervello ma, come nel caso in questione, il cuore.

Il paradosso delle concezioni astratte dell'identità personale

Il fatto di credere che solo trapiantando il cervello si diventerebbe un'altra persona crea una situazione paradossale. I teorici dell'identità contraddicono le affermazioni dei pazienti. I primi affermano infatti che i trapianti d'organo eseguiti sino ad oggi non possono influire sull'identità personale perché quest'ultima, l'abbiamo detto, non poggia sulla continuità corporea. Lo possiamo constatare in tre esempi. Swinburne scrive che «se un uomo perde un braccio od una gamba, non pensiamo che questa persona sia in qualche modo differente dalla persona originale. Se un uomo ha un trapianto di cuore o di fegato, di nuovo non pensiamo che la sostituzione lo renda una persona differente»⁴. Gli fa eco Ferret, il quale afferma che «se Pietro ricevesse il cuore di Paolo deceduto recentemente in un incidente della circolazione, l'identità di Pietro non sarebbe problematica. In caso di successo del trapianto, Pietro sarà sempre *questo* uomo e *questa* persona. Se invece Pietro non ricevesse il cuore ma il cervello funzionale di Paolo, allora questa volta penseremmo che sia Paolo e non Pietro a sopravvivere all'operazione»⁵. Ed è

ancora ciò che pensa Baertschi quando ritiene «che il cuore che batte nel suo petto sia quello col quale è nato o un altro, poco importa circa la sua identità numerica: la sua vita cosciente non ne è modificata, ad eccezione del fatto che fra i suoi ricordi ha quello d'essere stato trapiantato»⁶.

I pazienti al contrario hanno una percezione radicalmente differente di questa esperienza. Sylvia, che ha subito un doppio trapianto cuore-polmoni, scrive: «Nel corso del primo anno dopo il trapianto non mi permetto d'affrontare il dolore emotivo dell'intervento né i suoi risvolti più inquietanti. Più tardi, capirò che la sola maniera di riconciliarmi con il trapianto è quella di concentrarmi non solo sul suo lato miracoloso, ma anche sul suo carattere più cupo, ovvero la lunga malattia, il trauma dell'intervento e il mio cambiamento d'identità»⁷. Dinoire, la prima persona a subire un trapianto di viso, a sua volta racconta: «Mi guardo spesso allo specchio, all'inizio, lo faccio ininterrottamente. Cercavo i miei lineamenti precedenti e non potevo guardare le mie vecchie fotografie. Era troppo doloroso. Ora mi abito. E ho sempre più voglia di rivedere le fotografie di un tempo. [...] Ho integrato la parte donatami non è questo il problema. Ed i medici hanno fatto le cose al meglio [...]. Ma anche se cercano di convincermi che non sono così diversa da prima, sono ben piazzata per poterlo giudicare! e la risposta è: sì, molto differente! Una parte di me e della mia identità è scomparsa per sempre. E conservo preziosamente il ricordo di quella che ero»⁸.

I teorici dell'identità personale considerano che questa situazione è contraddittoria solo in apparenza perché in realtà le affermazioni portano su due aspetti differenti. I teorici si interessano alla *metafisica dell'identità*, mentre le testimonianze dei pazienti concernono la *psicologia della reidentificazione*. La metafisica dell'identità cerca di rispondere alle questioni ontologiche che riguardano la natura, l'essenza o il concetto dell'identità. Generalmente la metafisica dell'identità si interessa alle condizioni logicamente necessarie e sufficienti che fanno di una cosa la cosa che è (il termine di «cosa» è da intendere in questi sviluppi come designazione generica di ogni ente). Le seguenti domande concernono la metafisica dell'identità: «In cosa consiste l'identità di una cosa?», «Che cosa implica necessariamente l'identità di questa cosa?». È evidente che per rispondere a queste domande bisogna disporre di determinati criteri, ovvero di strumenti concettuali che permettono di verificare o falsificare gli enunciati che portano sugli elementi costitutivi della cosa; sulle proprietà che fanno di questa cosa ciò che è necessariamente. Se dico che questa cosa (un libro) che ho davanti agli occhi è la stessa cosa che Pietro mi ha prestato, occorre che io disponga dei criteri che mi permettano di sapere che è un libro, differenziandolo dal quaderno sul quale poggia, e che è esattamente lo stesso libro prestatomi da Pietro. Se alla domanda «cos'è Socrate?» dovessimo rispondere «Socrate è un uomo», vorremmo dire che Socrate è e continua ad essere la stessa persona se e solo se soddisfa determinate caratteristiche, come quelle di appartenere alla classe *Homo sapiens* (si parla quindi dell'identità specifica), il fatto di essere un animale dotato delle facoltà di natura razionale, come coscienza di sé, memoria ecc. Se poi volessimo sapere cosa differenzia Socrate da Platone (due individui appartenenti alla stessa specie) potremmo dire che ciò che individualizza Socrate e gli permette di essere un altro individuo che Platone è il fatto di possedere un cervello funzionale numericamente differente. Socrate è un uomo perché ha un cervello funzionale che sostiene le sue facoltà razionali, ed è diverso da Platone perché essi non hanno lo stesso cervello, numericamente parlando. La psicologia della reidentificazione si occupa invece di questioni epistemologiche del tipo: «come faccio a sapere che sono la stessa persona?» o «come si può conoscere l'identità di una certa cosa?». Se la metafisica cerca normalmente di trovare delle risposte alla domanda «cosa sono?», la psicologia della reidentificazione si interessa alla questione «chi sono?», la prima concerne l'identità numerica, la seconda l'identità qualitativa. Sempre secondo questa suddivisione, l'enunciato «Ercole è forte», concerne l'identità qualitativa. Ercole, invecchiando, potrebbe perdere la sua forza, ma resterebbe sempre lo stesso uomo.

Ripensare il concetto tradizionale d'identità personale

Alla luce di quanto detto, ci possiamo chiedere se il dibattito filosofico sull'identità personale resista alla prova della realtà. Restando troppo legata all'idea di sostanza o d'essenza della persona, la filosofia non è riuscita, ancora, a liberarsi dalla concezione del divenire come quadro all'interno del quale l'essere (stabile) sussiste e si mantiene. Ora, bisogna riconoscere che l'esperienza del trapianto di organi, come altre esperienze trasformative, ci spinge a concepire il divenire come una dimensione dell'essere.

Bisogna operare quindi un rovesciamento di prospettiva. L'ontologia occidentale si interessa quasi esclusivamente all'individuo, all'essere costituito, calcandosi sulla nozione fisica dell'equilibrio stabile, dal quale derivano il sostanzialismo e l'ilemorfismo. Ma per dare senso all'esperienza di cui testimoniano alcuni pazienti che hanno subito un trapianto bisogna abbandonare la determinatezza, che ci induce a pensare la variazione come corruzione patologica di un'essenza individuale, per aprirci alla nozione termodinamica dell'equilibrio metastabile. Come osserva Simondon: «il vivente risolve dei problemi non solo adattandosi, ovvero modificando la sua relazione all'ambiente (come lo può fare una macchina), ma modificando se stesso, inventando delle nuove strutture interne, introducendo completamente se stesso nell'assiomatica dei problemi vitali»⁹. Non ci resta dunque che riconoscere la limitatezza e l'incapacità di alcuni concetti filosofici a dire la molteplicità dell'esperienza umana. «Siamo - dice Nancy - con tutti i miei simili sempre più numerosi, gli inizi di una mutazione»¹⁰.

¹ Cfr. J.-L. Nancy, *L'intrus*, Éditions Galilée, «Lignes fictives», Paris, 2000. Tutte le traduzioni sono ad opera dell'autore [S. R.].

² Cfr. M.-R. Corniglion, *Vaincre la mort*, Gallimard, Paris, 1986; M. Meynier, *Quoi de neuf? Mon coeur*, Robert Laffont, Paris, 1990; C. Sylvia, W. Nowak, *Mon coeur est un autre*, J. C. Lattès, Paris, 1997.

³ Cfr. S. Shoemaker, *Self-knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1963.

⁴ R. Swinburne, «Personal identity: the dualist theory», in P. Van Inwagen e D.W. Zimmerman (a cura di), *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell, Oxford, 1984, p. 319.

⁵ S. Ferret (a cura di), *L'identité*, Flammarion, Paris, 1998, p. 37.

⁶ B. Baertschi, *Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies*, Labor et Fides, Genève, 2005, p. 241.

⁷ C. Sylvia, W. Nowak, *op. cit.*, p. 158.

⁸ I. Dinoire, intervista realizzata da A. Cojean, «La femme aux deux visages», in *Le Monde*, samedi 7 juillet 2007, pp. 20-21.

⁹ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Million, Grenoble, 1995, p. 26.

¹⁰ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 43.
