



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA Dipartimento
di STUDI UMANISTICI

Dottorato di Ricerca in
INTERNAZIONALE DI STUDI UMANISTICI.
TESTI, SAPERI, PRATICHE: DALL'ANTICHITA' CLASSICA ALLA CONTEMPORANEITA.

Con il contributo di (Ente finanziatore)

REGIONE CALABRIA

CICLO

XXXV

TITOLO TESI

Il libero arbitrio. Un'illusione umana?

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/03 Filosofia Morale

Coordinatore: Ch.mo Prof. Raffaele Perrelli

Firma _____

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Claudia Stancati

Firma Claudia Stancati

Dottorando: Dott. (Francesco Fotia)

Firma Francesco Fotia

“La borsa di dottorato è stata cofinanziata con risorse del Programma Operativo Regionale Calabria FSE/FESR 2014 – 2020 (CCI 2014IT16M2OP006)”

Il libero arbitrio. Un'illusione umana?

An agent who has Free Will is an agent who 1) has full control over her own choices and an agent who 2) can choose at least between two courses of action. The "Free will Problem" arises when we wonder if the laws of the world we live in allow us to be free. If the world works deterministically then, given the past, there is only one possible future. This rules out an agent having real access to choices. If the world works in an indeterministic way, no one can cause an event, then an agent cannot have full control over her own choices. We have a paradox to deal with: we can "feel" we are free agents, but we cannot explain how this is possible. Still, we can't give up on the feeling that we are free. Plus, the idea that we have the moral responsibility that comes with being free agents is rooted in the image we have of ourselves and in the rules of our societies. Traditionally the philosophers have tried to "solve" the problem from three different points of view: Libertarian philosophers have argued that determinism does not work at the level of human actions, so we have Free Will; skeptical philosophers have argued that since determinism is true we do not have free will. Compatibilist philosophers have argued that determinism is true, but it is compatible with Free Will. Thanks to the progress of neuroscience, experimental psychology and social psychology, today we know for sure that we are less "free" than we think by looking at ourselves. After presenting the different points of view on Free Will, we argue that we have enough arguments to take seriously the idea that Free Will is an illusion. Furthermore, we argue that if this hypothesis were confirmed by philosophers and science, the way we look to the people, and the ways we treat each other, would not be detracted. Rather, the fall of moral responsibility would help to rethink the way our society works, increasing altruism and empathy among people.

RINGRAZIAMENTI

- A mio padre e mia madre, che per molti anni mi hanno permesso di coltivare le mie passioni senza pressione, e che mi hanno fornito, con fiducia, ogni tipo di supporto.
- Alla Prof.ssa Claudia Stancati, docente appassionata, persona sincera ed emotivamente ricca, che ha seguito e incoraggiato il mio percorso di studi, specialistici prima e dottorali poi, con tutta la pazienza che la mia scarsa attitudine all'ordine e alla programmazione ha richiesto.
- Ai Professori e alle Professoressa del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria, con cui ho avuto modo di confrontarmi nel corso degli anni. Dall'incontro con ciascuno di loro ho tratto occasioni di apprendimento, non solo accademico.
- Alla Dottoressa Federica Vercillo, al Coordinatore del Dottorato di Ricerca e allo staff della Segreteria studenti del DiSU, per la professionalità e il paziente supporto, e per avermi dato più di un'opportunità di crescita umana e professionale.
- Al Professore Matjaž Potrč, che mi ha accolto e sostenuto, come studioso e come persona, nei mesi trascorsi come "Visiting Student" nella meravigliosa Ljubljana.
- Agli amici più intimi e a tutte quelle persone con le quali ho condiviso questo percorso, per avere ascoltato - e sopportato con curiosità - i miei monologhi in materia di libero arbitrio, dandomi l'opportunità, ad ogni occasione, di raffinare la qualità delle mie esposizioni, e di chiarire, innanzitutto a me stesso, le mie posizioni.

Indice

Introduzione	P.5
Capitolo I: Il senso comune e le tradizioni filosofiche della libertà.	
1.1 Che cos'è il libero arbitrio? Un'intuizione del senso comune.	P.8
1.2 Che cos'è il libero arbitrio? Un rompicapo filosofico.	P.16
1.3 Le tradizioni filosofiche.	P.23
1.3.2 Demoni, pietre e bilance: determinismo o autodeterminazione?	P.29
1.4 La libertà che sentiamo di avere: il libertarismo.	P.43
1.4.2 <i>L'Agent Causation</i> .	P.44
1.4.3 L'argomento dell'abduzione.	P.50
1.4.5 L'argomento del "miracolo".	P.54
1.4.6 Robert Kane e l'indeterminismo causale.	P.56
Capitolo 2: Le ragioni del compatibilismo.	
2.1 Un accordo tra scienza e senso comune.	P.65
2.2 Gli atteggiamenti "reattivi" e il Pap.	P.68
2.3 Il <i>Consequence Argument</i> .	P.79
2.4 Un'indagine sul senso comune: la Filosofia sperimentale.	P.84
2.5 Alcuni chiarimenti sul determinismo.	P.97
2.5.2 «Il compatibilismo gioca all'attacco».	P.100
Capitolo 3: Dis-illusionismo.	
3.1 Argomenti "a priori", argomenti "a posteriori".	P.107
3.2 So quando agirai: il "valore" causale della coscienza.	P.109
3.2.2 Libet e i suoi critici.	P.111
3.3 «So quel che faccio!» La mente che confabula.	P.120
3.4 Un universo di incoscienza: la mente che interpreta.	P.125
3.4.1 <i>Split Brain</i>	P.128
3.5 La volontà cosciente: un epifenomeno?	P.133
3.6 Sono quel che sono: l' <i>incompatibilismo duro</i> .	P.139
3.6.2 L'omicidio di Mrs White: l'argomento della manipolazione.	P.144
3.6.3 Galen Strawson: <i>metascelte</i> e regresso.	P.150
3.7 E se vivessimo senza responsabilità morale?	P.153
Conclusioni.	P.159
Bibliografia.	P.162

Introduzione

Per quanto ci è dato saperne noi esseri umani godiamo di una proprietà unica rispetto al resto del mondo naturale: abbiamo il libero arbitrio, la capacità cioè di scegliere tra più percorsi d'azione, in base alle nostre credenze e ai nostri obiettivi; di considerare scenari alternativi ed elaborare piani più o meno complessi che ci consentono di decidere in questo momento dove ci troveremo tra un anno, e che cosa staremo facendo. È con il libero arbitrio che le persone scelgono a quale futuro andare incontro e, in una maniera piuttosto importante, in che modo condurranno la loro vita. Ed è questa capacità di scelta a giustificare l'attribuzione della responsabilità morale, che ci chiama a rispondere delle nostre azioni: quelle giuste saranno elogiate e ci permetteranno di godere di un qualche tipo di premio; quelle sbagliate saranno biasimate e potrebbero portare ad una qualche forma di ammonimento o punizione. Anche se ad un primo sguardo descrizioni di questo tipo sembrano inquadrare correttamente verità intuitive e implicitamente condivise, in realtà, come ha osservato Robert Kane, le domande sull'esistenza della libertà sono sorte sin da quando, come specie, abbiamo iniziato a riflettere sul «modo in cui il mondo esterno e la sua struttura, e fattori che sfuggono al nostro controllo possono influenzare il nostro comportamento in modi di cui non siamo a conoscenza»¹.

Kane sta facendo riferimento al fatto che le minacce all'autonomia del giudizio e del destino degli esseri umani hanno radici antiche, e hanno assunto forme solo apparentemente assai diverse tra loro: il Fato, le cui previsioni erano inevitabili anche per gli Dei, la prescienza divina, la volontà di Dio. In epoca moderna poi, la scoperta delle leggi deterministiche che muovono il funzionamento dell'universo ha portato i filosofi a domandarsi se, e come, gli esseri umani hanno la possibilità di svincolarsi da un meccanicismo di questo tipo. La contemporaneità, infine, ci ha donato scoperte assai affascinanti, anche circa il funzionamento dei nostri cervelli e sulle cause che, più spesso di quanto non ci aspetteremmo, muovono il nostro comportamento pur agendo al di sotto della soglia della

¹ Kane R, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York 2005, p.5.

coscienza; tutto questo ha contribuito a riaccendere e ad arricchire un dibattito che, con forme e sfumature differenti, è di fatto millenario.

Ma, dicevamo, le tante forme assunte dalla discussione sulla libertà, come ha osservato tra gli altri Peter Van Inwagen, possono essere sostanzialmente descritte come il tentativo di indagare il rapporto fra necessità e contingenza, che interessava già, per esempio, Democrito ed Epicuro. Declinato in riferimento alla libertà umana il tema – come osservato da più filosofi – assume la forma di un “mistero”: la nostra convinzione di essere agenti liberi è assai radicata nel nostro senso di agentività, ed è culturalmente giustificata e promossa; eppure, non appena mettiamo al vaglio le condizioni di verità dell’enunciato “gli esseri umani godono del libero arbitrio”, non siamo in grado di offrire una soluzione che metta d’accordo i filosofi. Al cuore del problema si trova quindi la domanda se, e in quali modalità, godiamo di quel tipo di libertà che giustifica la responsabilità morale. Inoltre, ad un’occhiata appena più attenta, la stessa nozione di “libero arbitrio” appare vaga, incapace di mettere d’accordo gli addetti ai lavori. Per esempio, il libero arbitrio va inteso come la capacità della persona di “auto-determinarsi” o si riferisce alla libertà di potere agire secondo volontà? E cosa significa autodeterminarsi? Ed è concettualmente – ed empiricamente – possibile? Oppure è un *non-senso*? E se è un *non-senso* allora il libero arbitrio è un’illusione? E ancora, quali misure la società in cui viviamo dovrebbe prendere se i filosofi e gli scienziati convincessero le persone che in effetti è proprio così? Si tratta di un punto tutt’altro che secondario: le nostre società, il modo stesso in cui ci trattiamo gli uni con gli altri, più o meno esplicitamente sono fondate sulla responsabilità morale che deriva dalla nostra libertà. Oppure, come sostengono alcuni, quest’ultima è un’intuizione falsa, e le persone attribuiscono la responsabilità morale a prescindere da una certa idea di agente libero?

La presente tesi di dottorato è suddivisa in tre capitoli. Nel primo, con le limitazioni del caso, abbiamo introdotto il dibattito storico sul libero arbitrio e presentato le principali tesi in gioco, con particolare riferimento a quelle teorie sulla libertà che, almeno intuitivamente, si accordano maggiormente con il senso comune. Il secondo capitolo è dedicato al Compatibilismo e ai suoi critici. Si tratta probabilmente della più antica delle tradizioni in tema di libero arbitrio, sicuramente quella

che ha contato maggiore adesioni da parte dei filosofi. Il terzo capitolo è dedicato alla filosofia di matrice scettica, che considerando il libero arbitrio un'illusione – anche alla luce dei dati sperimentali oggi in nostro possesso - si interroga sulla necessità di ripensare alcune delle più importanti forme del nostro vivere.

CAPITOLO I

Il senso comune e le tradizioni filosofiche della libertà.

1.1 Che cos'è il libero arbitrio? Un'intuizione del senso comune.

Noi esseri umani condividiamo un'intima certezza: quella di avere il libero arbitrio. Ci sentiamo cioè capaci di prendere autonomamente piccole e grandi decisioni, che davanti a noi esistano molteplici futuri possibili e che quello che si realizzerà dipenderà, almeno in parte, dalle nostre scelte. Un futuro aperto e l'autonomia nel prendere le nostre decisioni sono le condizioni indispensabili per sentirci padroni delle nostre vite e, almeno nelle occasioni che sembrano contare particolarmente, gli architetti del nostro futuro. La libertà degli esseri umani è stata descritta come una «esperienza» (De Monticelli 2009), «inevitabile fenomenologicamente» (Fischer 2007); un «potere» (Clarke 2003), una «proprietà» di cui godono gli esseri umani (Lavazza 2016), che in un certo senso ci rende «simili a Dio» (Chisholm 1964).

Questo breve elenco rivela che la libertà è qualcosa di ordinario e di straordinario al tempo stesso: l'esperienza di essere agenti che fanno liberamente qualcosa, che danno il via spontaneamente ad un certo corso di eventi, fa parte della nostra vita mentale al punto che è difficile anche solo immaginare di viverne al di fuori; eppure, per quanto ci è dato saperne, godere di questa facoltà di “alto livello” è appannaggio esclusivo della specie *Homo Sapiens*, una proprietà emergente dal complesso funzionamento dei nostri sistemi nervosi, che ci distingue qualitativamente da tutte le altre forme di vite che conosciamo. Intuitivamente quindi ogni essere umano ha il libero arbitrio, ma solo gli esseri umani possono dirsi, in un certo senso piuttosto forte, “liberi”. A ben vedere, inoltre, sembra che il nostro trattarci reciprocamente come agenti liberi strutturi il nostro vivere tanto pubblico quanto privato, determinando – anche implicitamente - il modo in cui giudichiamo noi stessi e gli altri, e distribuiamo lode e biasimo. Noi premiamo l'atleta per il suo duro lavoro e lo studente per la sua

dedizione allo studio; biasimiamo chi ha commesso un atto immorale e, al contrario, di solito, non ce la prendiamo se qualcuno, inciampando, ci ha urtati, perché non era nelle sue intenzioni farlo. Sembra quindi che accettiamo tacitamente l'idea che chi agisce in modo libero debba assumersi *ipso facto* la responsabilità morale delle proprie azioni, siano esse positive o negative, proprio perché ha scelto di portarle a compimento; e perché, se lo avesse voluto, avrebbe potuto agire diversamente. Occorre a questo punto chiarire che il tipo di libertà cui faccio riferimento, la "libertà metafisica", è distinta da altre forme di libertà che incontriamo nella vita di tutti i giorni: esistono forme di libertà che hanno a che fare con la rimozione di restrizioni politiche, economiche e sanitarie, e forme della libertà coincidono con i diritti dei cittadini e delle persone in quanto tali. Quando si parla di libero arbitrio, però, noi facciamo riferimento a quella possibilità di scegliere - più o meno implicitamente - di sottostare ad una legge, perché potremmo contravvenire, di fare rispettare i nostri diritti quando sentiamo siano stati violati o di rinunciarvi.

Il libero arbitrio è quindi qualcosa che sentiamo di esercitare quando prendiamo una decisione in modo consapevole, a prescindere dal valore che quella scelta sembra avere nel più ampio contesto della nostra vita. Sentiamo per esempio di essere liberi quando decidiamo che questo pomeriggio resteremo a casa a guardare un classico del Cinema piuttosto che andare a fare *jogging* nonostante il bel tempo, e di avere deciso liberamente che non compreremo quella camicia a prezzo di saldo perché per il momento preferiamo risparmiare. Allo stesso modo sentiamo di essere liberi quando ci iscriviamo ad un Corso di Laurea invece che cercare subito lavoro; ci sentiamo liberi di accettare quell'importante incarico per il quale è richiesto il trasferimento in un'altra città, e di programmare una vacanza in Nord Europa perché non amiamo il caldo o vogliamo ammirare l'aurora boreale. Ci sentiamo liberi nelle nostre scelte di voto, di aderire a una fede, di iniziare una dieta, di fermarci davanti ad un semaforo rosso, di rispondere a una domanda, di rifiutarci di fare qualcosa che ci è stato chiesto. Siamo liberi di cambiare settore lavorativo nonostante anni di apprendistato o di fare volontariato. E ancora, non sentiamo di avere liberamente scelto le persone che chiamiamo amici o di avere liberamente sposato la persona che amiamo? Insomma avere il libero arbitrio è qualcosa di

sottile e profondo: è la possibilità di fare X oppure di non farlo, di scegliere tra Y e Z; è la possibilità di astenersi, ma anche di lanciare una moneta facendo sì che il caso scelga per noi. Che si tratti di scelte quotidiane e apparentemente banali o delle grandi decisioni che prendiamo nelle nostre vite, avere il libero arbitrio implica quindi che - in un senso piuttosto forte - dipende solo da noi che cosa faremo tra un anno o tra dieci minuti; ma anche che cosa abbiamo fatto ieri a quest'ora e che cosa stiamo facendo in questo preciso momento. Certo non definiamo "libere" tutte le azioni umane: per affermare che una persona abbia esercitato il suo libero arbitrio è necessario che quella persona abbia voluto agire proprio in quel modo - ciò che la filosofia medievale definisce *Libertas Spontaneitatis* - e che, al momento della scelta, l'agente abbia effettivamente accesso a più corsi d'azione, nel senso che, in quella medesima circostanza, avrebbe anche potuto agire altrimenti - ovvero quella che la filosofia medievale chiamava *Libertas Indifferentiae*. È facile immaginare scenari in cui almeno una di queste due condizioni non sia rispettata e che quindi l'azione in questione, o l'agente che l'ha compiuta, non possano definirsi liberi. Per prima cosa, esistono casi in cui è presente uno scollamento fra la nostra volontà cosciente e le nostre azioni tale che non è possibile parlare di un'azione libera. La quasi totalità dei filosofi per esempio sembra concorde nel ritenere che nessuno avrebbe liberamente scelto di passeggiare sul tetto di un palazzo se mentre lo faceva si trovava in uno stato di sonnambulismo, e non avesse quindi coscienza delle sue stesse azioni. Lo stesso può dirsi per quei casi in cui l'azione che stiamo compiendo dipende da una nostra impossibilità a controllare il nostro corpo. È il caso, per esempio, delle persone affette dalla sindrome della mano aliena, celeberrima anche grazie al *Dr. Strangelove*, in cui l'ex gerarca nazista protagonista dell'omonimo di film di Stanley Kubrick è alle prese con l'incapacità di controllare il proprio braccio destro e la mano. Sembra inoltre difficile imputare qualcuno di un'azione che non gli era possibile non compiere. È il caso di C. W. Briggs, l'abile investigatore interpretato da Woody Allen in *The Curse of the Jade Scorpion*, che, ipnotizzato da un truffatore, si trasforma in un efficiente ladro di gioielli. Se restrizioni di questo tipo sono tradizionalmente accettate come incompatibili con l'attribuzione di responsabilità morale, non è chiaro se il libero arbitrio possa attribuirsi ad un'azione compiuta sotto minaccia: da un lato,

infatti, intuitivamente la costrizione è qualcosa cui non può seguire una scelta liberamente voluta; dall'altro, esiste un residuo di libertà anche di fronte ad una minaccia: una sorta di “nucleo della facoltà di scegliere” (Horgan T.E. 2011) che ci permette di avere l'ultima parola sulle nostre decisioni, anche davanti ad una situazione di questo tipo. Esistono inoltre scelte influenzate da fattori che ci orientano, più o meno vigorosamente, o legate a “trattative” che facciamo con noi stessi tra qualcosa che ci dà una soddisfazione immediata e qualcos'altro che promette ricompense future. Può essere utile quindi domandarsi quali circostanze esterne, e fino a che punto, possono inficiare il nostro libero arbitrio nel “mondo della vita”²; argomentare a partire da scenari quotidiani è d'altronde pratica assai diffusa nella letteratura contemporanea sul libero arbitrio. Presento quindi alcuni semplici scenari di vita quotidiana in cui fattori esterni hanno un ruolo nell'orientare una scelta.

Scenario 1

Maria aveva il pomeriggio libero e ha deciso di fare visita a Martina, una cara amica. Si presenta con poco preavviso. Martina la accoglie in casa e domanda se può offrirle un caffè. A Maria piace molto il caffè ma da qualche mese fatica ad addormentarsi e il suo medico le ha sconsigliato di assumere caffeina nel pomeriggio perché potrebbe compromettere la qualità e la durata del suo sonno. Maria, che tiene al suo sonno più di quanto le piaccia il caffè, decide di rifiutare.

- 1) Maria ha scelto liberamente o è stata irrimediabilmente indirizzata dal consiglio del medico?

Scenario 2

Supponiamo ora il caso che, a prescindere da ciò che Maria avesse deciso, in realtà Martina, che da un po' di tempo non assume più caffeina, abbia dimenticato di avere finito il caffè a casa. In questo caso, a prescindere da quello che deciderà, Maria non potrà comunque bere caffè.

² Prendo in prestito la definizione “mondo della vita” da Roberta Monticelli per indicare qui circostanze e scenari quotidiani.

2) Maria ha scelto ancora liberamente anche se, in un certo senso, non essendoci caffè in casa non aveva davvero alternativa?

Scenario 3

Francesco ha appena conseguito la maturità classica ed è arrivato il momento di iscriversi all'università. Gli piacerebbe occuparsi di letteratura antica ma i suoi genitori, da anni separati, gli fanno continuamente notare che con una laurea del genere sarà molto difficile trovare lavoro, e che forse sarebbe più appropriato se si iscrivesse ad un Corso di Laurea in Lingue moderne visto che le prospettive occupazionali sono incoraggianti e Francesco ha già delle ottime basi di inglese e spagnolo. Sebbene il problema sia già stato valutato più volte soprattutto nelle ultime settimane, il momento decisivo è ormai alle porte. Per di più, tra le ragioni della scelta peseranno altre variabili: nella città in cui Francesco vive non si studiano le lingue antiche e per farlo dovrebbe trasferirsi fuori regione; inoltre Francesco ha una fidanzata di nome Giulia a cui tiene molto e sa che se si trasferisse fuori regione avrebbe molto meno tempo da trascorrere con lei. Tutto considerato, in lui inizia a farsi strada l'idea che farebbe bene a iscriversi a Lingue moderne e di restare quindi nella sua città. Tuttavia la sera prima dell'iscrizione litiga con Giulia. Non è un bisticcio grave ma l'episodio porta Francesco a riflettere sulla separazione dei genitori e gli ricorda ciò di cui, prima di conoscere Giulia, era sempre stato convinto: la realizzazione lavorativa è prioritaria rispetto ai rapporti umani, troppo mutevoli per costruire un futuro su di loro. Il giorno successivo, dopo avere ancora un po' vagliato le variabili, Francesco delibera: si iscriverà a Lingue antiche e si trasferirà in un'altra città.

3) Francesco ha agito liberamente o è stato irrimediabilmente condizionato dall'azione congiunta del peso della sua storia familiare, dal litigio con Giulia e dalla promozione di un modello di vita che privilegia l'affermazione in campo lavorativo? In altre parole, Francesco ha agito secondo la propria volontà o è stato irrimediabilmente determinato dalla storia della sua vita? E in questo caso, avrebbe potuto fare altrimenti, in base ad altre – proprie – ragioni?

Scenario 4

A Salvatore è stato appena comunicato che, a dispetto di quanto gli era stato promesso, il suo contratto di “Operatore *Call Center*” non sarà rinnovato. Ora è molto preoccupato soprattutto di non riuscire a onorare puntualmente il pagamento della rata del finanziamento richiesto per acquistare un’automobile usata. Sta passeggiando verso la fermata del bus quando un uomo ben vestito lo supera correndo. L’uomo inciampa; ma si rialza immediatamente dirigendosi verso il bus. A causa della fretta, l’uomo non si è reso conto che il suo portafogli gli è caduto di tasca e ora è, in bella vista, sull’asfalto; Salvatore controlla il suo primo impulso: richiamare l’attenzione dell’uomo. Esita. Si avvicina al portafogli e lo apre mentre lo sconosciuto sta per salire sul bus. Ad una breve occhiata sembra contenere diverse centinaia di euro. Sebbene sia quella che chiameremmo una brava persona Salvatore valuta se rincorrere l’uomo per restituirgli il portafogli o tenere per sé almeno il denaro (dopotutto, potrebbe consegnare il resto del contenuto all’ufficio di polizia più vicino a casa sua il giorno dopo, limitando i danni per lo sconosciuto). I soldi gli farebbero comodo e considera seriamente di derogare alla sua moralità. Poi però si ricorda di quando è stato lui a perdere il portafogli durante una festa in discoteca, e si ricorda di quel ragazzo in Erasmus che lo aveva rincorso per restituirglielo. Salvatore ci ripensa: rincorre l’uomo e gli consegna il portafogli. Lo sconosciuto ringrazia appena e sale sul bus. Salvatore è deluso per non avere ricevuto neanche una piccola ricompensa per il suo gesto, ma anche per l’atteggiamento maleducato di quel signore. Potesse tornare indietro, pensa, si terrebbe i soldi.

4) Salvatore ha agito liberamente oppure l’insopprimibile ricordo dell’onestà di quello studente in Erasmus, unitamente al suo senso civico, lo hanno irrimediabilmente orientato ad agire in un modo che definiamo morale?

Gli scenari presentati esemplificano il tipo di libero arbitrio di cui, intuitivamente, noi esseri umani disponiamo e situazioni tipiche, più o meno importanti per le nostre vite, in cui lo esercitiamo³.

³ Si stima che un adulto prenda circa 35.000 scelte ogni giorno, anche se solo una minima parte di queste naturalmente sono coscienti. Fonti: <https://www.inc.com/heidi-zak/adults-make-more-than-35000-decisions-per-day-here-are-4-ways-to-prevent-mental-burnout.html>, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/stretching-theory/201809/how-many-decisions-do-we-make>

Sembra ragionevole affermare che i tre personaggi abbiano agito in modo libero, e che abbiano concretamente influenzato il proprio futuro in modo importante, seppure nelle loro scelte siano intervenuti fattori, quali le esperienze personali e lo stato di salute, che per dirla con Leibniz “hanno inclinato” quelle scelte. I quattro scenari appena presentati, volutamente semplici e tutt’altro che esaurienti rispetto l’ambito delle scelte umane e dell’esercizio della libertà, rappresentano alcune delle situazioni del mondo della vita in cui sperimentiamo il nostro essere agenti liberi. A mio parere, per dare sufficientemente conto delle problematiche relative al tema del libero arbitrio, è proprio dal concetto di libertà nel senso comune che occorre partire. A questo punto è necessario domandarci che cosa è, e cosa pensa, il senso comune?

Come hanno opportunamente rilevato Lavazza e Marraffa «quando si parla di *sensu comune*, per paradosso, non sembra esservi nulla di intuitivo o di scontato»⁴. Almeno in questo contesto, può essere utile impiegare la locuzione “senso comune” con il significato attribuitogli da Thomas Reid, secondo cui le intuizioni e le credenze del senso comune sono quelle che accomunano tutte le culture e che “resistono” di fronte a conclusioni di tipo scettico avanzate dalla scienza; più generalmente, le intuizioni di senso comune secondo Reid sono quelle che non hanno bisogno di essere provate (Reid 1996).⁵ Nell’ambito degli studi sul libero arbitrio può essere opportuno implementare la definizione reidiana includendo, tra le caratteristiche dell’intuizione del senso comune, la manifestazione di alcune credenze ingenuie che sono incompatibili con ciò che sappiamo sul funzionamento del mondo naturale. Noi esseri umani, per esempio, siamo naturalmente portati ad attribuire intenzionalità e fini ad eventi naturali e a meri fatti, e a correlare tali fini ad alcuni accadimenti della nostra storia personale. Questo accadeva quando i nostri antenati credevano che tuoni e fulmini rappresentassero l’ira degli Dei per qualcosa che avevano commesso. Qualcosa di simile accade ancora oggi, quando sospettiamo che la nostra squadra del cuore venga sconfitta ogni volta che assistiamo alla partita dallo

[each-dayhttps://www.corriere.it/liberitutti/18_settembre_13/ogni-giorno-prendiamo-35-mila-decisioni-come-non-sbagliare-2d2f5f6e-b766-11e8-a220-c88af74e63aa.shtml](https://www.corriere.it/liberitutti/18_settembre_13/ogni-giorno-prendiamo-35-mila-decisioni-come-non-sbagliare-2d2f5f6e-b766-11e8-a220-c88af74e63aa.shtml).

⁴ Lavazza A., Marraffa M., (a cura di), *La guerra dei mondi. Scienza e sensu comune*. Codice edizioni, Torino 2016, p.6.

⁵ Vale la pena notare che il tentativo di Reid di (ri)stabilire il primato del senso comune era concepito come una risposta alla “deriva” materialistica e scettica promossa in particolare da Hume e Berkeley.

stadio. Si tratta di un atteggiamento connaturato alla nostra specie, osservabile già nei bambini (Giroto, Pievani, Vallortigara 2008). Di più, noi esseri umani tendiamo a preferire spiegazioni volontaristiche dell'agire umano rispetto a spiegazioni di tipo meccanicistico (Nagel 2012) e siamo "programmati" per costruire delle "trame" con ciò che ci circonda al punto che attribuiamo intenzioni, credenze e sentimenti anche a dei semplici punti che si muovono su un monitor.⁶ Dati di questo tipo possono aiutarci a comprendere, ad esempio, perché faticiamo a credere nell'idea darwiniana di "evoluzione" delle creature viventi⁷, oppure perché interpretiamo la nozione di "mutazione favorevole" come il frutto della volontà di un qualche agente intenzionale⁸. E si tratta di errori che possono interessare la questione del libero arbitrio molto da vicino. Pur non essendo questa la sede per meglio circoscrivere la nozione di "senso comune" e definirne le intuizioni, è opportuno tenere a mente che nel discorso sul libero arbitrio non si può prescindere dalle proprietà che gli esseri umani intuitivamente collegano all'esercizio della libertà. Per alcune buone ragioni. Primo, per non rischiare di perdere il cuore più affascinante della discussione, che riguarda da vicino il nostro concetto di persona che agisce in un mondo fatto di altre persone – il mondo della vita appunto - quindi, ed è il secondo punto, per non accontentarci di descrizioni della libertà che forse contenterebbero solo gli addetti ai lavori. La distanza fra il mondo accademico e il mondo della vita non sarebbe necessariamente un problema, non fosse che la convinzione che il libero arbitrio è qualcosa di reale ha, almeno apparentemente, forti ricadute sul modo di vivere di tutti noi. Sono le nostre scelte libere che ci rendono moralmente responsabili delle nostre azioni davanti alla Legge e alle persone che fanno parte delle nostre vite.

⁶ È il famoso esperimento ideato da Heider e Simmel. È possibile vedere il video al seguente indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=sx7lBzHH7c8>

⁷ Un recente sondaggio mostra che una percentuale assai bassa della popolazione statunitense e di quella italiana crede che l'universo si sia formato senza alcun intervento divino. Fonte: <https://www.lastampa.it/scienza/2019/02/12/news/quante-persone-non-credono-nella-teoria-dell-evoluzione-di-darwin-1.33680479/>

⁸ Affermare che le giraffe hanno il collo allungato "per potere" cibarsi da rami molto alti o che un virus muta "per resistere" ai vaccini rappresentano errori di questo tipo.

1.2 Che cos'è il libero arbitrio? Un rompicapo filosofico.

Nel dibattito tradizionale sul libero arbitrio – *Free Will* o “libertà metafisica” – per definire una scelta libera occorre siano soddisfatti due requisiti necessari e congiuntamente sufficienti: la possibilità di fare altrimenti – o principio delle possibilità alternative (H. G. Frankfurt 1969) – e il principio dell'autodeterminazione, il fatto cioè che l'agente sia la “fonte ultima” delle proprie azioni. Il primo requisito corrisponde alla necessità che al momento della scelta davanti all'agente si presentino effettivamente almeno due corsi di azione, parimenti percorribili; il secondo si riferisce alla necessità che l'agente abbia effettivamente il controllo sull'azione che sta compiendo, che le sue azioni siano quindi «l'effetto di una catena causale in cui i desideri, le credenze e le intenzioni dell'agente giocano un ruolo determinante»⁹. Se tali requisiti sono soddisfatti è possibile affermare che l'agente che ha compiuta tale azione ne ha la responsabilità morale, che a sua volta giustifica nozioni come quelle di “merito” e di “biasimo”, e quegli atteggiamenti che Peter Strawson ha definito “reattivi” (P. F. Strawson 1974). Si tratta di un nesso fondamentale, perché sul concetto di merito (o di colpa) che deriva dalla nostra facoltà di scegliere si fondano numerose società e istituzioni: basti pensare al mito del *Self-Made Man* negli Stati Uniti d'America o alla recente introduzione della parola “merito” nella dicitura del Ministero dell'Istruzione in Italia.

La responsabilità morale delle proprie azioni è quindi una parte molto importante del modo in cui gli esseri umani coltivano con gli altri rapporti emotivamente e socialmente complessi. Ed è questo tipo di responsabilità, secondo Thomas Reid, che ci permette di giudicare una persona per il suo valore morale; al contrario, davanti alle azioni di una persona che sappiamo essere determinata a potere fare solo il bene, noi non potremmo giudicare quella persona in quanto tale, ma solo la bontà delle sue azioni (T. Reid 1788). In altre parole, come insegna il cappellano che ha in cura Alex, il protagonista di “Arancia Meccanica”, un'azione, o più in generale una persona, può dirsi “buona” solo se esiste una scelta. Viceversa, non possono esistere né il bene né il male; né il merito né la colpa.

⁹ De Caro M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*. Edizioni Laterza, Roma 2004, p. 16.

Il valore morale, insomma, richiede ci sia la possibilità di scegliere. Ma se noi sentiamo di agire liberamente, perché quello del libero arbitrio è un tema così delicato da rappresentare, secondo Hume, la più controversa delle questioni metafisiche (D. Hume 1748)? Tradizionalmente, il problema è stato discusso rapportando questa capacità degli esseri umani alle leggi che governano l'universo in cui vivono, e attorno alla domanda circa la compatibilità di tali leggi con l'esercizio del libero arbitrio. Più recentemente il problema è discusso a partire dalla domanda sul livello di autonomia dell'azione umana alla luce delle numerose scoperte sul funzionamento dei nostri cervelli, e sul nostro comportamento, che hanno portato a definizioni come quella di "restringimento dell'agentività" (T. Nadelhoffer 2011) – quando non ad ipotizzare una totale ristrutturazione al ribasso dell'idea di libero arbitrio. Al netto dello sfondo metafisico su cui è stato dibattuto nel corso dei secoli, il problema del libero arbitrio ha radici ellenistiche (Spinelli, Verde 2014), perché legato al rapporto fra necessità e contingenza e a quello dell'autodeterminazione del soggetto in relazione al destino. Come rileva Natali, già in Aristotele, e poi in Epicuro e negli stoici, sono presenti temi, come quello della spontaneità delle azioni umane, che anticipano quelli che saranno poi, più specificamente, del problema del libero arbitrio¹⁰.

Nel corso dei secoli a venire i difensori del libero arbitrio hanno poi dovuto affrontare "minacce" di tipo logico-filosofico e teologiche. La prima: il determinismo. La tesi deterministica afferma che «ogni evento è determinato dal verificarsi di condizioni sufficienti per il suo accadere»¹¹; se la tesi è vera allora implica logicamente che tutto ciò che accade, anche le azioni degli esseri umani, è reso necessario dal passato, e che quella che ci sembra un'azione liberamente scelta, in realtà, è necessaria; o meglio "necessitata". Se il determinismo è vero, dunque, l'affermazione "è possibile fare altrimenti" è falsa, perché le leggi che governano il mondo in cui viviamo non lo consentono. La versione "causale" del determinismo, quella su cui si concentra la maggior parte del dibattito contemporaneo,

¹⁰ Non c'è accordo fra gli studiosi nel sostenere che nell'antichità il tema sia stato trattato in modo simile a come accade dalla modernità in poi. Per un approfondimento si veda De Caro M., Mori M., Spinelli E., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*. Carocci editore, Roma 2014.

¹¹ De Caro M. 2004, p.11.

afferma che tale determinazione «ha carattere causale [...] gli eventi sono causalmente determinati nel senso che vengono necessitati da altri eventi che sono, dunque, loro cause sufficienti»¹². Minacce al libero arbitrio – antenate teleologiche del determinismo causale - sono state poste anche dalla mitologia e dalla Religione. Nella Grecia antica era il fato, in grado di piegare anche il destino degli Dei; più tardi, la minaccia alla libertà è stata posta dal rapporto tra la prescienza divina e l'azione umana; in questo contesto il libero arbitrio deve essere conciliato con il fatto che Dio conosce già in anticipo tutto ciò che faremo¹³; per di più, in seguito alla Riforma protestante, si è reso necessario stabilire quale valore attribuire all'azione umana, e che tipo di responsabilità, se è la grazia divina a decidere della salvezza. Infine, ispirata dalla meccanica classica, la tesi del “determinismo scientifico universale” (De Caro 2014), racchiusa dalla celebre descrizione di Laplace¹⁴, che implica che dato uno stato x del mondo y in un certo momento t , conoscendo il funzionamento delle leggi che governano y , è teoricamente possibile prevedere in quale stato si troverà y in un qualunque momento t_1 – dove t_1 è un qualunque stato del futuro. Quale che sia quindi il tipo di determinismo in gioco la sua verità è, almeno *prima facie*, incompatibile con la libertà di scelta che sentiamo di avere e mina quindi il primo requisito necessario per l'esistenza del libero arbitrio: la possibilità di fare altrimenti.

Seguendo la formulazione tradizionale del problema si cade infatti in una contraddizione:

- 1) Gli esseri umani sono liberi se possono agire diversamente da come agiscono effettivamente;
- 2) se il determinismo è vero allora per ogni istante esiste soltanto un futuro possibile; ciò implica
- 3) che nessun agente può agire diversamente da come agisce; ne consegue
- 4) che e non è possibile agire diversamente da come si agisce il libero arbitrio non esiste.

¹² *Ibidem*.

¹³ Agostino anticipa la discussione moderna in ambito teleologico. Il filosofo risolve il problema della prescienza di Dio astraendolo dal tempo. Dio quindi sa già quali azioni compiremo ma non ci costringe né ci impedisce. Per questa ragione Agostino è a volte indicato come un antesignano del compatibilismo.

¹⁴ Più avanti in questo lavoro.

Il rapporto problematico fra libertà e determinismo è stato discusso a lungo – si pensi alla dottrina del *clinamen*¹⁵ con cui Epicuro si oppose al determinismo democriteo, e messo a fuoco da numerose prospettive, utili a meglio definire il carattere “necessitante” del determinismo; tuttavia per il momento è sufficiente affermare che se il determinismo è vero il mio scrivere di libero arbitrio in questo momento e il tuo leggere le mie parole altro non sono che gli effetti necessari di tutto quanto era il mondo un momento fa, necessitato a sua volta da una istantanea un attimo prima, e così via, in un regresso che non si arresta – almeno – fino al *Big Bang*. Quindi, in un senso piuttosto robusto, se viviamo in un mondo deterministico le nostre azioni hanno preso il via quando non eravamo neppure nati, perché le leggi naturali le rendono causalmente necessarie e non esiste quindi la possibilità di fare altrimenti; e se non si può fare altrimenti, non esistono la libertà né la responsabilità morale.

Sembra quindi che affinché il libero arbitrio sia reale il nostro mondo non possa che funzionare in un modo indeterministico. È possibile descrivere la tesi dell’indeterminismo come la semplice negazione del determinismo; quindi se l’indeterminismo è vero “ciò che accade non accade necessariamente”; ne consegue che il futuro, non necessitato dal passato, è “aperto” e la possibilità di agire altrimenti è tanto empirica quanto concettuale. La scoperta dei meccanismi che regolano il mondo sub-atomico, almeno stante all’interpretazione di Copenaghen, fornisce una valida cornice ontologica all’ipotesi indeterministica e non è quindi un caso se anche alcuni fisici si sono espressi a favore della realtà del libero arbitrio.¹⁶ Eppure, ad un’analisi concettuale più attenta, la tesi indeterministica non risolve il problema del libero arbitrio. per almeno due ragioni. Una è di natura empirica: non è ancora assolutamente certo che l’indeterminismo che osserviamo a livello subatomico sia reale; quello che sembra un comportamento indeterminato potrebbe solo sembrarci tale a causa di una nostra mancanza epistemica, e non è da escludersi che in futuro la scienza possa provare che

¹⁵ Vedi Spinelli E., Verde F., *Alle radici del libero arbitrio*, in M. De Caro, M. Mori ed E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio, storia di una controversia filosofica*, Carocci Editore, Roma, 2014, pp. 61-71.

¹⁶ Si veda, per esempio, Penrose R. 1989.

anche le leggi quantistiche hanno un funzionamento deterministico¹⁷. La seconda ragione è di natura logica e, tradizionalmente, costituisce la più importante obiezione all'idea che l'indeterminismo sia un buon alleato della libertà. In un universo indeterministico gli eventi che accadono nel mondo non sono necessitati; ma questo vale anche per le azioni degli esseri umani. E se un'azione accade senza che l'agente l'abbia causata volontariamente allora l'agente è responsabile per quell'azione tanto quanto sarebbe responsabile di uno spasmo muscolare, perché quell'azione non è nel suo "controllo". E lodare (o biasimare) qualcuno per qualcosa di cui non è responsabile non sarebbe più corretto che lodare una specie per una mutazione che le ha permesso un buon adattamento. Sembra quindi che se l'indeterminismo è valido allora le azioni degli esseri umani, piuttosto che essere causate da agenti razionali mossi da credenze e motivazioni, sono semplicemente eventi che accadono – almeno in parte – per caso.

Questo mina la seconda condizione necessaria per il darsi del libero arbitrio: un'azione libera è infatti un'azione che non solo non è necessaria, ma deve essere la conseguenza della volontà dell'agente, che ne è in controllo. Si tratta del resto di un problema che era già ben chiaro a Hume quando faceva notare che se le «azioni non derivano da una qualche causa presente nel carattere e nella inclinazione della persona che la compie, allora non si possono imputare a quest'ultima, e non possono né tornare a suo onore se buone né a sua infamia se cattive»¹⁸. Hume aveva così messo in evidenza l'inestricabile legame fra la volontà dell'agente e la responsabilità morale: se la volontà dell'agente non è la causa di un'azione allora la libertà in un mondo indeterministico collassa semplicemente sul caso. Sembra quindi che la logica conseguenza della tesi indeterministica rappresenti un ostacolo alla libertà stringente almeno quanto quella deterministica. Come nel caso del determinismo, anche la via indeterministica porta infatti alla negazione del libero arbitrio:

1. Il libero arbitrio richiede che l'agente abbia il controllo delle proprie azioni;

¹⁷ Soprattutto, e non sembra che l'indeterminismo che vige a livello subatomico abbia delle ricadute sul funzionamento al livello macroscopico di un sistema nervoso umano.

¹⁸ Hume D. (1739), *Ricerca sull'intelletto umano*, Dal Pra M., (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996, p. 29.

2. in un mondo indeterministico niente può causare necessariamente un evento – nemmeno gli esseri umani;
3. in un mondo indeterministico gli esseri umani non hanno il controllo delle proprie azioni e non possono autodeterminarsi;
4. se gli esseri umani non possono autodeterminarsi allora non hanno il libero arbitrio.

Siamo quindi davanti al paradosso del libero arbitrio, dove con paradosso intendo «una conclusione apparentemente inaccettabile derivata da premesse e da un ragionamento apparentemente accettabili»¹⁹; noi esseri umani sentiamo di avere il libero arbitrio: sentiamo cioè di essere in pieno controllo delle nostre azioni e di potere scegliere fra almeno due percorsi di azione disponibili. Ma viviamo in un mondo che o è deterministico o è indeterministico. Nel primo caso non è possibile agire diversamente da come agiamo. Nel secondo caso abbiamo sulle nostre azioni lo stesso controllo che avremmo cercando di influenzare l'esito di un lancio di dadi: praticamente nullo.²⁰

Concettualmente quindi, quale che sia il mondo in cui viviamo e nonostante sentiamo di essere liberi, il libero arbitrio non esiste. Inoltre, almeno nella tradizione analitica, a rendere ancora più arduo il lavoro dei filosofi che si sono dedicati all'analisi di questo paradosso c'è il fatto che, per risultare plausibile, è necessario che una buona teoria del libero arbitrio si accordi – o almeno che non sia in contraddizione - con le nostre migliori teorie scientifiche. I filosofi che si occupano di libero arbitrio si trovano così a dovere valutare le proprie teorie – come accade nell'indagine sulla mente e sulla coscienza – anche alla luce delle leggi fisiche. Abbiamo quindi a che fare con una questione ontologica, perché, come nota De Caro, «la libertà è un fenomeno che ha a che fare con il modo in

¹⁹ Palombi F., *Le ragioni dell'Homunculus: neuroscienze e forme della mente* in *Le forme della razionalità tra realismo e normatività*, a cura di Vinti C., Minazzi F., Negro M., Carrino A., Mimesis edizioni, Milano-Udine 2009 P.139.

²⁰ È noto che Einstein rifiutò l'ipotesi che l'universo fosse governato da leggi indeterministiche. La celebre espressione "Dio non gioca a dadi" fa riferimento a questo rifiuto. Nel caso del dibattito sul libero arbitrio l'esempio del lancio di dadi come momento indeterministico è ormai tradizionale. Ciò che è in gioco qui non è che il lancio dei dadi sia interpretabile come una decisione dell'agente – affidarsi al caso per scegliere fra due opzioni – né, posto che viviamo in un mondo deterministico, che il risultato sia teoricamente prevedibile. Ciò che conta, piuttosto, è che non è empiricamente possibile per l'agente conoscere o influenzare l'esito del lancio, così che quale che sia il risultato del lancio la sua volontà non avrà avuto alcuna influenza.

cui il mondo è fatto e non con la nostra capacità di conoscerlo»²¹. Inoltre, i problemi del libero arbitrio hanno a che fare con la logica modale, perché è tramite un'analisi di questo tipo che buona parte dei filosofi contemporanei ha proposto la propria visione di libertà in relazione alla possibilità di fare altrimenti; i medesimi temi interessano anche la filosofia dell'azione, in quanto ci imbattiamo nelle analisi della connessione tra mondo dell'azione e quello della causalità, la tesi che le ragioni per cui agiamo sono cause efficienti delle azioni cui sono connesse, e quella secondo cui le spiegazioni intenzionali dell'agire sono spiegazioni differenti da quelle di carattere causale. La questione del libero arbitrio incrocia ancora le neuroscienze e la psicologia, l'etica e il diritto, ma anche l'antropologia e la biologia. Per di più, impegnarsi in un'analisi del problema e in una proposta risolutiva richiede di fare i conti anche con il funzionamento del mentale, e di descrivere come il mondo delle ragioni possa interagire attivamente con il mondo fisico del cervello.

Interrogandosi sul come possano influenzarsi reciprocamente i mondi del mentale e del fisico, il problema del libero arbitrio ripropone dottrine e problemi tipici del più ampio *Mind-Body Problem*: quale che sia la proposta sulla libertà umana, infatti, qualunque filosofo che voglia provare a risolvere il mistero ha bisogno di fidare in una delle più o meno accreditate forme di *dualismo*, di *fisicalismo*, di *emergentismo*, e affrontare quindi le relative problematiche dell'*interazionismo*, dell'*eliminazionismo*, della *sopravvenienza* e dell'*epifenomenismo*. Molti campi della conoscenza umana, molti fenomeni e punti di vista dai quali guardare ad un problema ricco di sfaccettature e rimandi vicendevoli, e a temi, come quelli della mente e della coscienza, intrecciati in modo indissolubile.²² Certo è possibile – è il caso dei filosofi scettici - costruire teorie della libertà concordi con i dati provenienti dalle “scienze dure” e rinunciare all'idea che il libero arbitrio sia qualcosa di reale. Ma questi filosofi – oggi più numerosi di qualche decina di anni fa - hanno l'arduo compito di spiegare perché viviamo all'interno di una illusione cognitiva specie-specifica, o almeno di provare

²¹ De Caro M. 2004, p.9.

²² Come ha fatto giustamente notare Nannini, è assai probabile che un filosofo che abbracci una teoria riduzionista – quando non eliminazionista – del mentale e della coscienza sia propenso ad assumere anche un atteggiamento scettico nei confronti del libero arbitrio. Se l'ipotesi è corretta, Daniel Dennett rappresenta un'illustre eccezione.

a immaginare come potrebbe essere il mondo, e quali ricadute si avrebbero sul concetto di responsabilità, se qualcuno annunciasse che la scienza ha stabilito che il libero arbitrio non esiste. Al contrario, dare conto dell'esistenza di una qualche forma di libero arbitrio, inquadrandola in una robusta cornice ontologica, richiede di lavorare duramente almeno in una di queste direzioni:

a) fornire una descrizione di libero arbitrio che sia compatibile con quello che sappiamo sulle leggi di natura, reinterprestando almeno una delle condizioni necessarie per il suo esercizio; o negandone del tutto la necessarietà. Una soluzione del primo tipo è prospettata, per esempio, da Moore, secondo cui è necessario interpretare la possibilità di fare altrimenti in modo controfattuale (Moore 1912). Una proposta del secondo tipo è offerta per esempio da filosofi neo-compatibilisti quali Dennett e Nahmias;

b) offrire una lettura del determinismo o dell'indeterminismo che permetta la realizzazione della libertà umana: è quello che fanno compatibilisti come Ayer e Frankfurt, nel primo caso, e i filosofi dell'indeterminismo nel secondo;

c) offrire buone ragioni per sottrarre l'azione umana dalla regolarità della natura: una visione tipicamente offerta da filosofi che abbracciano una qualche forma di teoria dell'agentività causale.

1.3 Tradizioni filosofiche.

Il tema del determinismo segna il dibattito sulla libertà al punto che le due correnti di pensiero tradizionali che se ne occupano sono definite “compatibilismo” e “incompatibilismo” proprio in virtù del rapporto che la tesi che esprimono intrattiene con il determinismo. Secondo i filosofi “compatibilisti” infatti il libero arbitrio è compatibile con il determinismo; di più – ed è la posizione dei filosofi detti *supercompatibilisti* - è proprio il determinismo, in virtù del legame causa – effetto che implica, a rendere possibile l'esercizio della libertà: grazie alla sua capacità di causare un evento l'agente ha il controllo sulle proprie azioni e quindi ne è responsabile. Certo il compatibilismo ha il problema di spiegare in che senso il libero arbitrio è – appunto - compatibile con la mancanza della possibilità di fare altrimenti, e perché è giusto attribuire la responsabilità morale nonostante l'assenza

di possibilità alternative. I filosofi compatibilisti – lo vedremo nel dettaglio più avanti – da secoli lavorano quindi per offrire una definizione di libertà che riguarda l’assenza di impedimenti e il controllo del soggetto sull’azione, e che reinterpreta la possibilità di fare altrimenti in modo che risulti compatibile con il determinismo. Inoltre, più recentemente il compatibilismo ha provato:

a) a negare che la possibilità di fare altrimenti sia effettivamente un requisito sempre necessario per il possesso del libero arbitrio richiesto per la responsabilità morale;

b) a descrivere uno scenario in cui sia possibile mantenere la responsabilità morale nonostante non vi sia davvero la possibilità di fare altrimenti;

c) a confutare l’assunto tradizionale secondo cui il senso comune richiede che per essere responsabili delle proprie azioni sia necessaria la possibilità di fare altrimenti.

Quest’ultimo tentativo, proveniente dalla filosofia sperimentale di matrice compatibilista, è a mio parere assai audace per almeno due ragioni. La prima: sferra un potente attacco empirico contro l’idea che il senso comune richieda la possibilità di fare altrimenti per attribuire la responsabilità morale. La seconda: per avvalorare la propria ipotesi, i filosofi sperimentali provano a indagare le intuizioni di persone che non sono filosofi di professione, il che, a nostro avviso, rende lo sforzo più interessante: se il compatibilismo riuscisse a provare che il senso comune non richiede un nesso fra libertà e possibilità alternative allora avrebbe vinto la partita del libero arbitrio. Al netto della filosofia sperimentale – le cui conclusioni sono tutt’altro che largamente accettate dagli incompatibilisti, ciò che rende comunque il compatibilismo assai attraente è la ragionevole definizione di libertà, unitamente al fatto che è coerente con le nostre migliori teorie scientifiche.

Il *claim* dei compatibilisti risale ad Hobbes e afferma che «un uomo libero è colui il quale non è impedito nel fare le cose che, per forza ed intelligenza, è in grado di fare»²³ e questa affermazione non è incompatibile con l’idea che “dato il passato e le leggi di natura niente può accadere diversamente da come accade”. Ciononostante, la descrizione della libertà fornita dal compatibilismo

²³ Hobbes T. (1651), *The Leviatan*, trad.it., *Il leviatano*. Laterza, Roma-Bari 1992, p. 175.

è qualcosa di molto vicino all'intuizione del senso comune: un'azione è libera se nessuno ci costringe a compierla, e se non ci sono impedimenti – interni o esterni – alla sua esecuzione. Il compatibilismo sembra quindi dare conto efficientemente di che cosa sia la libertà umana ed è in accordo con quanto sappiamo sul funzionamento dell'universo. Ed è probabilmente per queste ragioni che, almeno nell'ambito della filosofia analitica del XX Secolo, il compatibilismo ha goduto di consenso egemonico. Il problema tradizionale di questa dottrina – come approfondiremo più avanti – risiede nella lettura opaca che offre della possibilità di fare altrimenti; da questa prospettiva sorge più di qualche buona domanda sull'opportunità di considerare gli esseri umani responsabili delle proprie azioni se il determinismo è vero. Più recentemente, inoltre, il compatibilismo è stato chiamato a difendere la propria “visione” di libero arbitrio anche dall'interpretazione in chiave scettica dei numerosi dati sperimentali importati nella discussione sulla libertà da diversi ambiti sperimentali.

Al contrario dei compatibilisti, i filosofi incompatibilisti sono così definiti in quanto affermano che se la tesi deterministica è vera allora il libero arbitrio non esiste. All'interno di questa tradizione si distingue ulteriormente tra filosofi di matrice libertaria e filosofi scettici (o illusionisti).

Secondo i libertari il libero arbitrio è reale, quindi o il determinismo è falso, oppure non ha effetti al livello delle azioni umane. Alcuni tra loro propongono quindi di pensare agli esseri umani come ad agenti capaci di causare degli eventi senza essere, a loro volta, causati necessariamente. La teoria cui questi filosofi fanno riferimento, l'*Agent Causation*, afferma genericamente che gli esseri umani non sono soggetti alle leggi deterministiche, in quanto agenti razionali. Si tratta di una teoria in grado di dare conto del libero arbitrio, che ha il pregio di descrivere la libertà a cui forse teniamo di più: la libertà che ci fa scegliere fra almeno due futuri, ambedue accessibili, in funzione di quelle che sono le nostre ragioni. I filosofi che difendono questa teoria hanno diverse obiezioni da affrontare; devono, per esempio, dimostrare in che senso le ragioni possono causare qualcosa senza a loro volta essere necessitate da qualcos'altro, ed evitare le obiezioni secondo cui l'*Agent Causation* sarebbe una teoria antiscientifica, perché incompatibile con il funzionamento del mondo naturale, e/o costruita ad *hoc* per dare conto di qualcosa che in realtà non esiste. Inoltre, ancora oggi alcune versioni di *Agent*

Causation poggiano su un dualismo delle sostanze ormai largamente screditato in ambito analitico, e risultano quindi poco credibili.²⁴ Come ho iniziato a delineare più sopra, l'indeterminismo può sembrare un affidabile alleato per la libertà in quanto è compatibile con la possibilità di fare altrimenti, ma non è semplice descrivere una teoria indeterministica dell'azione umana evitando l'obiezione secondo cui se l'azione è indeterminata allora non è nel controllo dell'agente. I filosofi della libertà indeterministica hanno quindi il vantaggio di presentare una teoria dell'agire umano che non sia determinato dal passato ma hanno anche l'arduo compito di dimostrare come, e in che senso, un evento che per definizione è randomico è anche qualcosa di controllabile.

Una seconda tipologia di filosofi incompatibilisti si divide ancora tra filosofi deterministi duri (*Hard Determinist*) e filosofi dell'incompatibilismo duro (*Hard Incompatibilism*). I deterministi duri si impegnano ad affermare che il determinismo – di matrice divina o naturale - è vero, quindi il libero arbitrio non esiste (Spinoza; La Mettrie); in epoca moderna, si tratta di una posizione parecchio in voga particolarmente tra gli illuministi francesi. A differenza di quest'ultimi, i filosofi dell'incompatibilismo duro non si impegnano a sottoscrivere la verità del determinismo, ma si limitano ad osservare che, data l'impossibilità di coniugare la libertà tanto con il determinismo quanto con l'indeterminismo, il libero arbitrio non può che essere un'illusione.

Occorre considerare sin da ora che negli ultimi decenni la famiglia dei filosofi scettici ha rinvigorito argomenti teorici e accresciuto le proprie fila grazie alla vasta letteratura proveniente dalle neuroscienze e della psicologia sociale, la quale ha esportato nel campo della filosofia analitica una enorme mole di esperimenti e scoperte sul comportamento umano che non lasciano dormire sogni tranquilli a compatibilisti e libertariani. La scoperta di fenomeni quali il *Priming*, le tesi del situazionismo, gli studi sui pazienti *Split Brain*, hanno rafforzato una già formidabile batteria di argomenti metafisici di tipo scettico, al punto che non è più infrequente imbattersi in conclusioni come quella cui giunge Double, quando afferma che il libero arbitrio e la responsabilità moralità sono

²⁴ Per esempio Popper K. 1966.

tutt'al più dei concetti che manifestano un atteggiamento e un'attitudine, ma ai quali non corrisponde nulla di reale (Double 1990). Va da sé, le teorie provenienti dai filosofi scettici sono in accordo con le leggi naturali ma, come anticipato, hanno il compito di spiegarci che cos'è il libero arbitrio che sentiamo di avere e di ipotizzare come sarebbe vivere in un mondo in cui le persone hanno smesso di credere nella libertà e nella responsabilità morale. Per alcuni, come Saul Smilansky, una tale notizia sarebbe un disastro per le nostre società (Smilansky 2000); altri, come Caruso, Weller e Derk Pereboom, sostengono che le nostre vite potrebbero beneficiare della “fine dell'illusione”. Inoltre, altri filosofi hanno proposto di approcciarsi al tema inforcando le lenti del dualismo concettuale. A quest'ultima soluzione sono ascrivibili le proposte di Kant e (del secondo) Wittgenstein, difese più recentemente anche da Mario De Caro (De Caro 2013). Sulla scia del filosofo austriaco (Wittgenstein 1993) De Caro propone di guardare ai vocabolari della scienza e della libertà come appartenenti a “giochi linguistici” differenti, utili a giocare giochi diversi, e perciò non mutualmente esclusivi. Da una parte infatti il linguaggio della scienza, quando applicato all'agire umano, funziona bene per la previsione del comportamento; d'altra parte, se è nel nostro interesse descrivere e spiegare i comportamenti guardando alle ragioni dell'agente allora sarà necessario assumere la prospettiva normativa, che «presuppone l'idea di libertà»²⁵. Infine, considerate le difficoltà di trovare una veste metafisicamente accettabile al libero arbitrio, ma anche che non vogliamo rinunciare a questa idea, non sorprende che alcuni filosofi abbiano abbracciato una sorta di “misterianesimo”, la cui posizione è riassumibile con l'assunto che la libertà umana esiste ma è un mistero insolubile (Van Inwagen 1975), magari, come ha suggerito Chomsky, innescato dal modo in cui è cablato il nostro sistema nervoso. D'altronde, già molto tempo prima e con toni appena più oscuri, Malebranche aveva sostenuto che «la libertà è un mistero che ammutolisce»²⁶.

²⁵ Si noti che il all'interno del *Tractatus*, il “primo” Wittgenstein proponeva di considerare il libero arbitrio come all'impossibilità di conoscere le azioni future.

²⁶ Malebranche N., *Prémotion physique*, 1715.

Ricapitolando, noi esseri umani agiamo e regoliamo i nostri rapporti privati e collettivi – ivi compresi i nostri sistemi legali – sull’assunto che agiamo liberamente. Da ciò deriva che le persone possono essere lodate e biasimate per la propria condotta perché hanno la responsabilità morale delle scelte che compiono. Ma se il determinismo è vero allora nessuna scelta è tale, perché il futuro è interamente deducibile dal passato. Dunque se il mondo è deterministico non siamo liberi. D’altronde in un universo indeterministico il futuro è aperto a più di una possibile azione, ma in un mondo del genere la libertà che vorremmo esercitare altro non è che un evento incontrollabile, neppure dagli esseri umani; dunque, nuovamente, in un mondo indeterministico non siamo liberi. Come osserva Van Inwagen, così formulato il problema del libero arbitrio porta ad una *impasse*; dunque o da qualche parte in questo ragionamento c’è un errore oppure il problema della libertà è destinato a rimanere irrisolto²⁷.

Occuparsi di libero arbitrio è non solo questione assai stimolante, ma anche, in qualche senso, urgente; un classico problema filosofico è oggi reso ancora più intrigante e complesso dallo sviluppo delle neuroscienze e dal progredire generale della conoscenza umana. Viviamo un tempo di discussioni un tempo appannaggio della sola fantascienza: ci chiediamo, per esempio, se e come attribuire un qualche tipo di responsabilità agli agenti artificiali, sempre più protagonisti delle nostre vite e possiamo letteralmente “vedere”, grazie alle tecniche di *neuro-imaging*, la nascita di una scelta nei nostri cervelli e conoscere l’esito di una decisione prima che “lo sappia” la persona che la sta compiendo. È uno scenario che ricorda *The Minority Report*, il racconto di Philip K. Dick, in cui tre creature hanno il potere di prevedere i crimini – e di bloccare gli autori – prima che gli stessi criminali siano consapevoli delle proprie intenzioni. Tutto ciò potrebbe avere un impatto su come guardiamo a noi stessi, ai concetti di etica e di morale, ma anche ricadute sulla psicologia e sul diritto.

²⁷ Van Inwagen P. (1998), *L’incompatibilità fra determinismo e libero arbitrio*, in De Caro M. (a cura di), *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p.159.

1.3.2 Demoni, pietre e bilance: determinismo o autodeterminazione?

Il termine “determinismo” è nato in Germania ed è stato accolto nelle lingue europee alla metà dell’800, ma l’origine risale alla fine XVIII secolo. Come abbiamo anticipato, però, la problematica che il concetto di determinismo pone alla libertà, risale già all’antichità. Pomian rintraccia quattro tappe fondamentali nell’evoluzione dei discorsi sul determinismo²⁸:

1) Il rapporto gli eventi sublunari e l’azione umana;

2) il dibattito fra provvidenza e predestinazione: in questo secondo momento ci si comincia a chiedere quanto peso hanno le azioni degli esseri umani rispetto alla salvezza. In questo ambito, per la scolastica negare il libero arbitrio significa sconvolgere la morale e vanificare lode e biasimo, ricompense e castighi: affinché esista la responsabilità morale è necessaria che gli esseri umani dispongano di “equilibrio” di indifferenza, il potere della volontà di agire o non agire – o libertà di contraddizione – oppure agire in un senso o in un altro – libertà di contrarietà. Dopo la riforma protestante, inoltre, l’esistenza del libero arbitrio va provata, fornendo una descrizione plausibile di come, se la volontà umana è autonoma rispetto al volere di Dio, quella stessa volontà possa conciliarsi anche con l’ordine esistente in natura.

3) Il terzo momento è quello del rapporto fra il determinismo e la necessità della natura, alla luce del quale prende vita più specificamente il dibattito moderno, di cui ci occuperemo più avanti.

4) L’ultimo momento è quello che riguarda «la previsione del comportamento futuro degli individui e degli insiemi – di uomini, di eventi, di molecole, in riferimento a cosa rende tali previsioni possibili e ai suoi limiti»²⁹; è il momento della prevedibilità laplaceiana come caratteristica stessa dell’universo, che afferma sostanzialmente che tutto ciò che accade, compreso ciò che sembra accadere per caso, è prefigurato nei momenti del passato (Pomian K. 1991).

²⁸ Pomian K. (a cura di), *Sul determinismo. La filosofia della scienza oggi*. Il saggiatore, Milano 1991.

²⁹ *Ivi*, p.11.

È la tesi riassunta dalla classica formulazione data da Pierre Simone Laplace, il matematico, astronomo e filosofo che scrive:

Dobbiamo considerare lo stato dell'universo come effetto del suo stato anteriore e come la causa del suo stato futuro. Un'intelligenza che per un dato istante conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse così profonda da sottomettere i dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto³⁰.

Esiste, infine, una sorta di determinismo logico, il quale postula che siccome le proposizioni sul futuro possono essere vere o false, se oggi è vero che “domani accadrà una battaglia navale”, allora non ha senso deliberare su futuri corsi d'azione, perché la battaglia avverrà comunque.

Se il determinismo è vero dunque, l'intelligenza immaginata da Laplace - in letteratura noto anche come “il demone” di Laplace, sarebbe in grado di conoscere le azioni di qualunque essere – la posizione di qualunque oggetto – in qualunque momento del futuro, a partire da un certo momento del passato grazie alla perfetta conoscenza delle leggi di natura³¹. Si tratta della formulazione più “dura” e citata a proposito delle ricadute che il determinismo abbia per libero arbitrio degli esseri umani ed è questa idea di determinismo di tipo causale quella cui fa riferimento la maggior parte dei filosofi contemporanei che si occupano di libero arbitrio. Essere determinista in senso laplaceiano significa quindi «ritenere che sia possibile, almeno in linea teorica, prevedere in ogni dettaglio e in maniera univoca, e con assoluta certezza, l'avvenire globale dell'universo e di ciascuna particella che incorpora»³². Un significato spesso frainteso nelle discussioni sul libero arbitrio³³.

Il tema del determinismo riguarda il rapporto fra il tutto e le sue parti – più specificamente il rapporto fra l'universo e gli oggetti inclusi e quello fra il tutto e le sue parti, e il rapporto fra il presente e

³⁰ Laplace P. S (1814)., *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Pomian K. 1991, p.12.

³¹ Laplace è spesso annoverato fra i filosofi deterministi. In un certo senso, però, concependo una sorta di “dualismo” volto alla prevedibilità del futuro, può essere definito “kantiano”.

³² Pomian K., p.15.

³³ Si pensi alla confusione fra determinismo e fatalismo, che affronteremo più avanti.

l'avvenire, ma in età moderna prende più specificamente forma attorno al bisogno di svincolare la volontà umana dalla necessità. Descartes, Reid e Kant sono tra i più noti filosofi che sostengono che per attribuire la responsabilità morale è necessario rendere autonoma l'azione umana – quindi la volontà - dalla necessità. Nella quarta meditazione de *Meditationes de prima philosophia*, René Descartes istituisce un dualismo, e un rapporto di indipendenza, tra la volontà e l'intelletto: l'intelletto è lo strumento di conoscenza e ha una estensione limitata, mentre la volontà, illimitata, è ciò che afferma e che nega. Da questa dicotomia il giudizio emerge quindi come un atto della volontà, che segue l'intelletto e le sue indicazioni, ma *non* necessariamente, così che il «libero arbitrio consiste solo in questo: che si può fare o non fare una stessa cosa»³⁴.

Grazie alla sua maggiore estensione rispetto all'intelletto, quindi, è la volontà che ci permette di scegliere tra “il vero” e “il falso”, ma è proprio questa libertà di agire anche quando non conosciamo a sufficienza che ci porta a «cadere in errore»³⁵. Per questa ragione – suggerisce Descartes - nel processo deliberativo faremmo un buon uso del nostro libero arbitrio astenendoci dall'agire, quando l'intelletto non abbia potuto valutare a pieno le alternative. Gli esseri umani sono quindi genuinamente liberi dalla necessità e questa capacità è una eccezionalità nel mondo naturale. Descartes accentua questo punto in *I Principi della filosofia*, dove sottolinea la distinzione fra le azioni di una macchina e quelle degli esseri umani: solo le prime sono vincolate ad una necessità che di fatto le obbliga proprio in virtù del meccanismo che ne controlla il funzionamento³⁶. Il filosofo rimarca ulteriormente la completa indipendenza della volontà, anche dalle inclinazioni, in un importante passo della lettera a Mesland.

³⁴Descartes R., *Meditazioni sulla filosofia prima, Quarta meditazione*, 1641. in Lojacono E. (a cura di), *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1994, p. 703.

³⁵Descartes R., *Meditazioni metafisiche, IV*, in *Opere*, Vol.1, p. 235 in Nelli S., *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982.

³⁶Descartes R., *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche Vol. III, I principi della filosofia*. trad.ita, Garin M., Tilgher A., Edizioni Laterza, Bari 1967, p.44.

Scrivi Descartes:

Così che in questa capacità risiede la peculiarità della volontà umana, assolutamente indipendente dalla necessità, quindi libera che mi è possibile fare o non fare una stessa cosa, anche quando una ragione una ragione evidentissima ci muove da una parte, benché ci sia a malapena possibile tuttavia, [...] possiamo farlo»³⁷.

Descartes si rende bene conto del posto d'eccezione che il suo pensiero assegna agli esseri umani. Lo si deduce chiaramente quando afferma che questa libertà di cui godiamo, la nostra capacità di autodeterminazione, ci consente di portare in noi «una certa immagine o somiglianza di Dio»³⁸. Si tratta di una conclusione assai forte perché implica che gli esseri umani sono genuinamente responsabili delle proprie azioni e quindi pienamente meritevoli tanto del biasimo quanto della lode. Se Descartes è considerato a pieno diritto un filosofo libertario, il pensiero di Gottfried Wilhelm von Leibniz, che pure avverte l'esigenza di svincolare l'azione umana dal determinismo, si distingue da quello cartesiano in almeno un punto sostanziale. Leibniz sostiene che la libertà del volere si oppone alla necessità ma non può configurarsi come semplice "libertà di indifferenza": anche quando una scelta ci "sembra" apparentemente immotivata – sottolinea Leibniz - la prevalenza delle percezioni e delle ragioni "inclina, senza necessitare," le nostre scelte³⁹. Leibniz sta qui riconoscendo la possibilità che non tutto quanto influenza le nostre decisioni sia direttamente conoscibile dalla coscienza; esiste infatti un condizionamento dell'impercettibile, o non "appercepito", ovvero di ciò che non è affiorato alla coscienza⁴⁰, ma che pure ha effetti sulle nostre preferenze⁴¹. Se così non fosse – ammonisce Leibniz - se cioè le nostre scelte non fossero guidate da un motivo dominante seppur ignorato alla coscienza, ci troveremmo davanti ad un giudizio non accompagnato da una "inclinazione" ad agire, e la nostra anima sarebbe quindi intelletto senza volontà. Nei "Saggi di

³⁷ Descartes R., *Tutte le lettere*, G. Belgioioso (a cura di), Bompiani, Bologna 2009, p. 1969.

³⁸ Descartes R. 1994, p.703.

³⁹ Leibniz G., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Biblioteca universale Laterza, Milano 1988, p. 148.

⁴⁰ Nelli S. 1982, p.25.

⁴¹ Può essere interessante notare che la proposta di Leibniz è compatibile con quanto oggi sappiamo sul funzionamento degli automatismi e dell'inconscio neurale.

Teodicea” Leibniz sottolinea ulteriormente quanto la “spontaneità” non sia l’attributo di una volontà che sceglie senza avere prima soppesato le alternative, ma una “qualità” dell’agire che è tale in rapporto all’influenza che il mondo che ci circonda ha su di noi. In altre parole, anche se non sempre ne siamo coscienti, c’è sempre una causa (o un motivo) per il quale facciamo una certa scelta. Rifiutando quindi di concepire una libertà legata all’indifferenza nella scelta, Leibniz si esprime come un compatibilista: il libero arbitrio si configura come la proprietà di un agente che sceglie motivato da una ragione, la quale ci orienta in un certo modo, e che si esercita attua le cose esterne non hanno influenza fisica su di noi e non ci impediscono⁴². Se con Leibniz quindi la libertà coincide con una preferenza, già Thomas Hobbes, considerato a buon diritto il padre del compatibilismo, ammoniva dal prendere in considerazione definizioni sulla libertà che comportassero una rottura della catena cause-effetti. In primo luogo, Hobbes sostiene che tutto ciò che accade è sempre in un rapporto di causalità con ciò che lo precede e con ciò che segue: non si dà mai una vera contingenza, quindi, ma molteplici catene causali che formano una “causa integrale”, la quale è necessaria⁴³.

Si tratta di una tesi che il filosofo inglese applica coerentemente anche all’agire umano, definendo proprio quelli che saranno i principi fondamentali dei compatibilisti che seguiranno. In primo luogo, laddove Descartes vede la volontà e l’intelletto come fenomeni separati, per Hobbes il pensiero e l’intelletto, la stessa immaginazione, sono asserviti alla volontà; la quale è tutt’altro che libera. Hobbes definisce infatti la volontà a partire dai concetti di “utile” e “piacere”, nuclei della sua filosofia della libertà. Per Hobbes “utile” e “piacevole” sono gli appetiti che danno forma a quella volontà che porta alle azioni, in una catena causale che passa per una “scelta” solo apparente, che in realtà coincide con la necessità. Nel *De Homine* Hobbes sostiene che gli oggetti esterni non sono ininfluenti su questo processo, anzi sono le cause dei nostri appetiti, dei desideri e delle repulsioni, così che quando desideriamo qualcosa la nostra volontà è già generata da oggetti che sono all’esterno

⁴² Leibniz G., *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* in Nelli S. 1988, p. 30.

⁴³ Bramhall J., Hobbes T. (1654), *Of Liberty and Necessity*, trad.it. *Libertà e necessità*. Longega A. (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

da noi e i nostri sforzi, così come l'intelletto e l'immaginazione sono quindi al servizio delle passioni⁴⁴: in questo senso, per Hobbes, non è possibile parlare di volontà libera, ma di causazione delle azioni volontarie dell'uomo. Si tratta di un punto cruciale perché sottolinea da una parte quanto, attraverso la causazione volontaria, l'agente sia responsabile di quell'azione, e quanto, a sua volta, quella stessa volontà sia stata causata necessariamente. Quando siamo di fronte a un grosso dilemma – sostiene Hobbes – siamo preda di due appetiti in contrasto fra loro; e la scelta altro non indica che uno degli appetiti ha vinto sull'altro ed è diventato ciò che chiamiamo “volontà”. In questo senso la deliberazione altro non è che l'atto con il quale rinunciamo alla libertà che si aveva di agire in due modi diversi⁴⁵. In *On liberty and necessity*, il primo scritto sul determinismo filosofico firmato da Hobbes, il filosofo inaugura una famosa discussione con John Bramhall, vescovo di Derry, sul tema della libertà e della necessità. Disputa che proseguirà con *Questions concerning Liberty, Necessity and Change* del 1656⁴⁶. Qui Hobbes chiarisce ulteriormente la sua teoria della libertà umana. Quando una persona decide – sostiene – sceglie quello che in quel momento gli appare il “bene”, ma siccome non possiamo che scegliere quello che la nostra volontà ci impone, noi non abbiamo la libertà del volere, così che “la libertà è solo libertà di fare ciò che si vuole se nulla ci impedisce di farlo”.

È il *claim* del compatibilismo, il nocciolo duro di un'idea che, pur rinnovandosi e affinandosi da oltre tre secoli, postula una libertà che coincide con l'assenza di impedimenti o costrizioni, non con l'autodeterminazione della volontà. Al contrario, e Hobbes era già stato assai chiaro su questo punto, la presunta autodeterminazione di cui parlano i libertariani non solo è poco intellegibile, ma è anche impossibile, non più concreta della libertà dell'acqua di scorrere nel letto di un fiume. Più specificamente l'acqua ha libertà di scorrere, ma anche la necessità di farlo. Dunque la libertà e la necessità coincidono⁴⁷. Ma una libertà che sia solo una “libertà dalla costrizione” e che coincide

⁴⁴ Hobbes T. (1658), *De Homine*, trad.it., Pacchi A. (a cura di), Laterza, Milano 1984.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Bramhall, in risposta a Hobbes, argomenta che i “motivi” che muovono gli esseri umani non determinano naturalmente, ma moralmente e che tale determinazione può coesistere con la libertà. In particolare, sostiene Bramhall, quando agiamo in direzione del “male” è a causa dell'influenza esterna che hanno gli oggetti su di noi. Così il peccato è una inclinazione, non una necessità, che possiamo correggere con la preghiera.

⁴⁷ Hobbes T. 1992.

sostanzialmente con una dottrina della necessità è l'idea contro cui argomenta Kant, per il quale la libertà descritta dai compatibilisti altro non è che un «meschino ripiego [...] non più reale di quella di un girarrosto che, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti»⁴⁸. Kant condivide le preoccupazioni di quei filosofi incompatibilisti che sentono il bisogno di svincolare le azioni umane dal determinismo; nondimeno è consapevole che in quanto parte della natura gli esseri umani sottostanno alle medesime leggi valide per tutti gli oggetti del mondo. La soluzione ideata da Kant è quindi di tipo dualistica - non delle sostanze, a la maniera di Descartes - ma *trascendentale*. Nella *Critica della ragion pura* Kant postula la libertà come un'idea trascendentale, un fenomeno che non si può inquadrare in una concezione naturalistica o empirica, perché indipendente, in un certo senso, dalle leggi universali. Sebbene dotati di un libero arbitrio determinato dagli stimoli (*sensitivum*) gli esseri umani ne sono al tempo stesso indipendenti, in quanto dotati anche di un arbitrio libero (*liberum*) che gli consente di essere determinati dalle ragioni. Si tratta di una duplicità che riflette l'ambivalenza dell'essere umano che, sostiene Kant, in quanto oggetto del mondo sensibile è soggetto a leggi empiriche, ma essendo dotato di ragione e intelletto è, e si percepisce come, oggetto intellegibile⁴⁹. Il dualismo trascendentale, nella visione di Kant, non entra in conflitto con una visione naturalistica dell'essere umano perché assegna alla libertà la qualità di un puro concetto razionale, che non contraddice il principio di causalità perché è la stessa ragione ad applicare tale principio ai fenomeni del mondo. Kant può quindi essere ascritto alla corrente dell'*Agent Causation* perché assegna alla ragione il ruolo di causa efficiente, sufficiente all'autodeterminazione dell'agente – che si affranca così dalla necessarietà empiriche e può, spontaneamente, dare il via ad una serie di eventi di tipo causale. Tale libertà dalla necessità «permette a Kant di fondare l'imputabilità dell'azione» (De Caro 2008) e il riconoscimento dell'essere umano come soggetto dotato di dignità e responsabilità morale. Grazie alla libertà gli esseri umani possono sottomettersi spontaneamente a quella ragione morale che è resa possibile proprio dall'autonomia dell'azione umana. Kant lega così

⁴⁸ Kant I., *Critica della ragion pratica* 1788, trad.it. Capra F. (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1971, p. 117.

⁴⁹ Kant I., *Critica della ragion pura*. 1782, trad.it. Einaudi, Torino 1957.

la condotta umana alla legge della causalità mediante la libertà; una causalità dunque diversa da quella meramente meccanicistica.

La necessità di svincolare l'agire umano dalla meccanicità dei fenomeni naturali contro una visione deterministica dell'agire umano era del resto ben presente anche nell'Inghilterra a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo. Detto della discussione fra Hobbes e John Bramhall, la possibilità che l'uomo sia o meno soggetto al determinismo è oggetto anche di un famoso epistolario fra Samuel Clarke ed Anthony Collins. Nella *Ricerca filosofica sulla libertà umana*, Collins, allievo di Locke, dichiara esplicitamente di credere nell'unica forma di libertà possibile, quella dalla costrizione, e che quindi la libertà umana consiste nel potere dell'uomo di fare ciò che vuole, o ciò che desidera⁵⁰. Ma non è affatto libero di non volere quel che vuole, perché «ogni cosa che ha un inizio, deve avere una causa»⁵¹, che la conosciamo o meno; l'essere umano è quindi “un agente necessario”, perché tutto ciò che produce sono effetti necessari. In questa cornice la ragione umana svolge un ruolo importante, ma non è quella di renderci liberi; piuttosto, la ragione ha una funzione di orientamento: è lo strumento che ci permette di spiegare il perché delle nostre azioni – oggi diremmo che ha una funzione di *Answerability* – ed è in questo che consiste il libero arbitrio. Identificando la libertà con l'assenza di costrizioni Collins può quindi essere definito un compatibilista *tout court*. Al contrario, Samuel Clarke muove una critica al compatibilismo molto simile a quella che sarà quella, celeberrima, del girarrosto kantiano. Clarke, già autore di una appassionata corrispondenza in materia di libero arbitrio con Leibniz, equipara la semplice “libertà dalle costrizioni” a quella di una bilancia che si muove quando è sottoposta a dei pesi. Immaginando possa pensare e non essendo a conoscenza dei pesi che causano il suo muoversi, sostiene Clarke, la bilancia “penserebbe” di essere libera (Clarke 1997). Il bersaglio di Clarke sono tutti quei filosofi, come Collins e Spinoza, colpevoli di avere frainteso le ricadute del determinismo sull'agire umano. L'errore, sostiene Clarke, è stato quello di avere

⁵⁰ Collins A. (1717), *Ricerca filosofica sulla libertà umana*, trad.it., Agnesina J. (a cura di), Bompiani, Milano 2015.

⁵¹ *Ivi*, p.57.

accomunato la necessità del mondo fisico alla necessità morale⁵². Il filosofo rifiuta quindi l'idea che l'unica differenza fra un meccanismo e un essere umano sia l'intelligenza, e distingue fra necessità morale e necessità fisica: Dio ha donato all'uomo la possibilità di autodeterminarsi da sé.

Ho appena iniziato a tratteggiare la grande distanza fra la libertà descritta dai compatibilisti e la libertà richiesta dai filosofi incompatibilisti di matrice libertaria: i compatibilisti considerano sufficiente la libertà dalle costrizioni e dagli impedimenti esterni; i libertari richiedono che, affinché si dia responsabilità morale, l'arbitrio umano debba essere libero tanto dalle costrizioni quanto dalla necessità. La distanza tra i filosofi compatibilisti e i filosofi libertari è quindi di natura qualitativa: in entrambe le tradizioni il libero arbitrio esiste. A partire da premesse compatibiliste – la verità del determinismo – e da condizioni di soddisfazione libertarie – il libero arbitrio è incompatibile con la necessità - i filosofi scettici concludono che la libertà è un'illusione.

È il caso di Spinoza, che muovendo da premesse simili a quelle di Hobbes e Collins, conclude che l'esperienza della libertà che facciamo è un mero autoinganno. In un famoso passo dell'*Etica*, Spinoza scrive infatti che «gli uomini ritengono di essere liberi perché sono consapevoli delle proprie volizioni e dei propri appetiti, ma non pensano neppure per sogno alle cause dalle quali sono disposti ad *appetere* e a *volere*, perché ne sono ignari»⁵³. Si tratta di una conclusione che segue logicamente la visione spinoziana di “causa” e di mondi possibili. È possibile definire superficialmente i tratti salienti della teoria spinoziana della libertà partendo da tre assunti fondamentali:

1) per Spinoza l'anima, come tutto ciò che esiste, è determinata da una rigida catena di cause ed effetti che rendono possibili l'esistenza di uno e un solo mondo: quello preordinato da Dio. Spinoza è quindi a tutti gli effetti un determinista duro.

2) Spinoza è in accordo con Hobbes quando afferma che la volontà che ci muove ha origine da idee e appetiti sui quali non abbiamo il controllo;

⁵² Vailati E., *Leibniz and Clarke. A study of their correspondence*. Oxford Press, New York 1997.

⁵³ Spinoza B., *Etica*, Giacotti E. (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1988, p.117.

3) È fortemente in disaccordo con Descartes a proposito della separazione fra intelletto e volontà: se tutto ciò che esiste è connesso da un'unica catena causale al cui inizio troviamo la volontà di Dio che predetermina tutto quello che sarà, allora parlare di “autodeterminazione” equivale a sostenere che la volontà è *incausata*, dunque la descrizione della volontà offerta da Descartes è un non-senso. Più nel dettaglio, nella filosofia di Spinoza ciò che è necessario lo è in virtù della sua essenza o della causa efficiente che lo ha realizzato; al contrario, ciò che non esiste, non esiste o perché la sua definizione implicherebbe una contraddizione oppure perché non è data nessuna causa esterna che sia determinata in modo da produrre tale cosa; ciò significa che il mondo del possibile, la contingenza, è tale solo perché ignoriamo l'ordine delle cause che la hanno prodotta⁵⁴. Il pedone che viene ucciso da un albero che il vento ha fatto cadere non è quindi un evento contingente – una tragica coincidenza – ma qualcosa che accade laddove si intersecano, e si ricongiungono, le diramazioni di un'unica catena causale. L'indipendenza dei due eventi quindi è solo apparente, e così appare a causa della nostra imperfezione epistemica. Allo stesso modo, noi non possiamo sapere che cosa abbia determinato la nostra volontà, ma sappiamo che è frutto di passioni e di istinti e che, come ogni fenomeno del mondo, è resa necessaria dagli antecedenti causali. Quando prendiamo una decisione quindi i giudizi non sono esteriori alle idee, ma ad essi si accompagnano in un processo complesso che coinvolge mente e corpo, – le due facce di una stessa sostanza - percezione e giudizio. Tutto insieme. Ne consegue che noi scegliamo in base alla nostra volontà, ma anche che non ci è possibile desiderare altro da ciò che desideriamo: dunque per Spinoza la libertà metafisica può essere declinata solo come uno stato che si contrappone a quello della violenza e della costrizione. Fin qui, Spinoza potrebbe essere annoverato tra i compatibilisti, non fosse che nei suoi scritti pone pesantemente l'accento sulla “finzione della libertà umana”⁵⁵. Nel classico esempio della pietra che pensa Spinoza scrive:

Una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra

⁵⁴ Spinoza B., *Etica*, I, Prop. 33, in Sangiacomo A. (a cura di) *Tutte le opere*, ed. Bompiani, Milano 2010, p. 1199.

⁵⁵ Lettera 58 a G. H. Schuller, in Sangiacomo A. (a cura di) *Tutte le opere*, p. 2111.

nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare, per quanto complessa e adatta ad una molteplicità di usi [...] Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà che tutti vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati. Così il bambino crede di desiderare liberamente il latte; il fanciullo rissoso la vendetta e il timido la fuga. L'ubriaco crede di dire di sua libera spontaneità quelle cose che poi da sobrio preferirebbe aver taciuto. Così il delirante, il chiacchierone e molti altri di risma analoga credono di agire di libera iniziativa, anziché di essere trasportati da un impulso⁵⁶.

Come nella tradizione compatibilista quindi, per Spinoza la libertà consiste solo nel potere fare ciò che si vuole; ma la fiducia nel “vero” libero arbitrio – come lo definisce ironicamente Dennett - è una illusione dovuta ad una mancanza epistemica e ad una cattiva abitudine: ignorando le cause nascoste che ci spingono in una direzione ed evitando di chiederci che cosa ci spinge a desiderare ciò che desideriamo, noi esseri umani crediamo di agire verso un fine per nostra scelta. È quindi l'ignoranza a darci l'illusione della libertà intesa come “libero decreto”. Spinoza si configura così come uno dei più illustri antesignani dell'illusionismo scettico non tanto perché non crede che la volontà umana possa autodeterminarsi ma per le ricadute – che marcano la distanza con i compatibilisti - che questa verità ha sulla responsabilità morale. Postulando l'identità fra giudizio e “appetiti” inoltre, Spinoza anticipa fenomeni che alcune recenti scoperte neuroscientifiche e psicologiche sembrano potere confermare, e inserire in una più ampia teoria del libero arbitrio di matrice scettica⁵⁷. Più ottimista a proposito della responsabilità morale, Hume ha ben chiaro il problema di postulare una volontà che agisce come “motore primo”: il filosofo scozzese osserva che

⁵⁶ Spinoza B. 2010, pp. 2111-2113.

⁵⁷ Fenomeni come quelli del *Priming*, dell'effetto *Halo* e della “cecità alla scelta”, solo per riportarne alcuni, esemplificano quella che è la condizione umana in almeno alcune occasioni: non conosciamo il perché abbiamo scelto ciò che abbiamo scelto.

la libertà di scegliere puramente in base al proprio volere richiederebbe una causalità atipica che agirebbe senza motivi antecedenti, e quindi in maniera imprevedibile, in contraddizione con la stessa definizione di causa come «una necessaria connessione con i suoi effetti»⁵⁸. Eppure, come per Hobbes e Locke prima di lui, anche per Hume il determinismo è condizione necessaria per la responsabilità morale perché solo un mondo deterministico permette una connessione necessaria fra le nostre intenzioni e le azioni che causano. E se c'è connessione fra l'intenzione e l'evento, allora c'è connessione fra la persona e l'azione che compie, così che è possibile attribuire lode e biasimo. Se il determinismo è visto un alleato del libero arbitrio dai filosofi compatibilisti di lingua inglese più di qualche filosofo dell'illuminismo francese esprime, al contrario, una visione dell'essere umano in cui il libero arbitrio viene derubricato ad illusione, a vantaggio del primato delle emozioni, del determinismo biologico e culturale, della dipendenza del mentale dal fisico. E se gli esseri umani altro non sono che complicate macchine biologiche, completamente determinate perché soggetti alla causalità naturale, allora la responsabilità morale, e nozioni come merito e biasimo non possono che essere indicate con scetticismo. Su un anonimo scritto del '700 francese, *L'Amé Matérielle*, si legge per esempio che:

gli uomini sono buoni o cattivi a causa della loro natura; le nostre inclinazioni circolano nel nostro sangue e noi ci sentiamo trascinati da alcune così forti che non è in nostro potere resistere ad esse. L'uomo è incessantemente necessitato a volere un solo oggetto, tanto per via della disposizione interna dei suoi organi quanto per le circostanze degli oggetti esterni. Egli crede di scegliere, mentre è necessitato, a volere sempre ciò che gli offre più piacere⁵⁹.

Già Voltaire guardava al mondo come ad un meccanismo di causalità che fa sì che nessuno possa davvero essere “il padrone” delle proprie idee, né del proprio volere o non volere. Se infatti qualcosa come l'autodeterminazione fosse possibile ciò implicherebbe che ogni essere umano potrebbe, a piacimento, rompere l'ordine delle cose volute da Dio. Ecco perché – secondo Voltaire – “il saggio

⁵⁸ Hume D. 1996, p. 147.

⁵⁹ *L'ame matérielle*, 1720/1730, in Nelli S. 1982, p.120.

Locke non pronuncia mai la parola “libertà”, considerato «un triste tema su cui il più saggio paventa perfino di osare riflettere»⁶⁰. Al tempo stesso, quale che siano le riflessioni e le scoperte attorno al tema della libertà umana, per Voltaire gli esseri umani agiranno sempre come se fossero liberi, anche se tale libertà altro non può essere che la possibilità di agire come si vuole. Bernard le Bovier de Fontenelle, nel *Traité de la liberté de l'amé*, tratta la libertà da una prospettiva specificamente mente-corpo per dimostrare l'impossibilità logica del libero arbitrio. In prima battuta, nonostante usi la parola “anima”, Fontenelle affronta il problema ipotizzando un rapporto di equivalenza fra mente e corpo:

ciò che dipende da una cosa ha certe proporzioni con essa; ciò subisce dei cambiamenti quando questa ne riceve, secondo la natura della proporzione. Quel che è indipendente da una cosa non ha alcuna proporzione con essa, di modo che rimane tale e quale come era, quando questa riceve degli aumenti o delle diminuzioni⁶¹.

Fontenelle sta qui sostenendo che il pensiero è legato alle disposizioni del cervello e che quando nel cervello accadono degli eventi, a questi corrispondono dei pensieri. Dunque o l'anima può scegliere tra questi pensieri, allora è determinata, o non può. Se può, ha il potere di determinarsi a prescindere dalle disposizioni del cervello e non ha proporzione con il fisico, così che non subisce variazioni anche quando cambiano le disposizioni del cervello. Eppure una connessione c'è, perché – osserva Fontenelle, «quando muovo la mano per scrivere, io scrivo perché lo voglio. E se non volessi non scriverei. Ciò che è volontario quindi non comporta alcuna restrizione»⁶². Eppure, se sento questo bisogno – continua - nel mio cervello c'è una disposizione materiale che mi porta a volere scrivere, di modo che non posso davvero non volerlo. Se questo volere diventa necessario non si ha nessuna libertà; così, con echi hobbesiani, per Fontenelle quel che è volontario è allo stesso tempo necessario. I pensieri e la deliberazione non sfuggirebbero alla medesima legge. Quando sentiamo di dovere prendere una decisione questo avviene perché l'anima è preda di disposizioni

⁶⁰ Voltaire, *La metafisica di Newton*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972, vol.1, p.199.

⁶¹ Fontenelle B., *Traité de la liberté de l'amé*, in Nelli 1982, p.220.

⁶² *Ivi*, p.221.

(materiali) opposte; ma l'anima dipende dal cervello una deliberazione altro non è che il momento in cui una di quelle forze ha avuto la meglio e, di conseguenza, i nostri pensieri - la nostra scelta - altro non sono che quella forza uscita "vincitrice" e rafforzata. Come osserva Nelli, nella filosofia di Fontanelle c'è una dipendenza inscindibile fra anima e fisico, e questo fa sì che l'anima «non ha in sé alcun potere di determinarsi e non può quindi darsi un merito per "le virtù" né biasimo per "il vizio»⁶³. Ne consegue l'impossibilità di attribuire una genuina responsabilità morale per ciò che siamo e ciò che facciamo, quindi per le nostre scelte, tanto più che ci si determina senza sapere il perché (Fontanelle 1982). Una conclusione controintuitiva, ammette Fontanelle, ma per la quale non dobbiamo imbarazzarci. Se Fontanelle si esprime da scettico assegnando il primato del fisico sul mentale, di matrice marcatamente deterministica è il pensiero di Paul Henri Thiry d'Holbach. In *Systeme de la nature* d'Holbach pone l'accento sui condizionamenti di natura biologica e culturale cui è sottoposta l'anima umana, che ne viene indelebilmente determinata:

Le azioni degli uomini non sono mai libere; esse sono sempre conseguenze necessarie del loro temperamento, delle idee ricevute, delle nozioni vere o false che si fanno delle felicità, [...] dall'educazione, dall'esperienza quotidiana⁶⁴.

D' Holbach scrive della libertà umana in un contesto di naturalizzazione dell'uomo, il quale, come ogni altro animale - scrive - è un corpo sottoposto a leggi fisiche. In questo contesto l'anima, ma anche i valori e le credenze, quindi altro non sono che corpo considerato in relazione ad alcune delle sue facoltà nascoste, in assoluta dipendenza "dagli elementi materiali che formano il tessuto del corpo". Secondo d'Holbach, al pari di tutto quello che è nell'universo, le nostre facoltà, la nostra volontà, i nostri stessi valori altro non sono che una emanazione dell'organizzazione meccanica dei nostri corpi, in cui la libertà si configura come una illusione. Scrive ancora d'Holbach:

⁶³ Nelli S. 1982, p.221.

⁶⁴ D'Holbach P.H.T. (1770), *Systeme de la nature* 1, XI, 1770, in Nelli 1982, p.200.

siamo tendenzialmente portati a credere di essere liberi, in realtà la nostra organizzazione, come la nostra nascita, non dipende da noi; le nostre idee ci vengono involontariamente e le nostre abitudini sono in potere di coloro i quali ce le fanno contrarre. Siamo modificati continuamente dalle cause nascoste che regolano il nostro modo di essere, di pensare e di agire. La nostra volontà non ha a che fare con il nostro essere saggi, intelligenti, felici o tristi. Al contrario dipende dalla nostra organizzazione naturale e dalle modificazioni che la nostra macchina riceve, indipendentemente dalla volontà stessa.⁶⁵

Per d'Holbach quindi l'illusione della libertà è tale perché non possiamo controbilanciare in alcun modo tutti quei fattori che ci determinano ad agire in un modo piuttosto che in un altro, perché i nostri modi di giudicare, sentire e combinare le idee sono loro stessi determinati. Per d'Holbach il primato dell'idea della ragione e della libertà è un errore dei filosofi, che hanno considerato la volontà il primo movente delle proprie azioni, ignorando le cause molteplici e complicate, che mettono in moto la volontà stessa o che dispongono e modificano il cervello, mentre è puramente passivo nelle impressioni che riceve. In questo contesto non c'è quindi spazio per la responsabilità morale. L'unica concessione ad una forma di libertà umana D'Holbach la collega al ruolo delle emozioni, come la vergogna, il rimorso o il rimpianto, sintomi di quei momenti in cui «nella macchina si ristabilisce la tranquillità, e si guarda alle conseguenze delle proprie azioni»⁶⁶. Per La Mettrie non solo la libertà non esiste ma va annoverata tra le illusioni «antropocentriche». Scrive infatti il filosofo: «noi siamo trascinati da un determinismo assolutamente necessario (quello delle leggi di natura) e non ne vogliamo essere schiavi. Quanto siamo pazzi»⁶⁷. Circa un secolo e mezzo più tardi Albert Einstein si esprimerà più o meno negli stessi termini.

1.4 La libertà che sentiamo di avere: il libertarismo.

Descartes ebbe a scrivere che «è così evidente che noi abbiamo una volontà libera, che può dare il suo consenso o negarlo, quando le piace, che questa può essere considerata una delle nostre più

⁶⁵ *Systeme de la nature*, 1, XI, 1770, in Nelli S. 1982, p. 201.

⁶⁶ *Ivi*, p.202.

⁶⁷ La Mettrie J.O (1747)., *L'homme machine*, trad.it. Polidori F. (a cura di), *L'uomo macchina*, Mimesis, Milano 2015, p.31.

comuni emozioni»⁶⁸. Dati i problemi presentati dalla contrapposizione tra libero arbitrio e funzionamento del mondo non deve sorprendere che all'interno della grande tradizione libertaria è possibile contare almeno tre visioni differenti. Esistono infatti filosofi che abbracciano la teoria dell'indeterminismo radicale; alcuni che difendono l'indeterminismo causale, altri sostengono l'idea dell'*Agent Causation*. Si tratta di teorie accomunate dall'idea che per il darsi del libero arbitrio occorre siano soddisfatti entrambi i requisiti tradizionali e che il determinismo sia in qualche misura falso, almeno nell'ambito dell'agire umano. Solo un tipo di libero arbitrio che soddisfi queste condizioni, secondo l'approccio libertario, giustifica l'attribuzione della responsabilità morale.

1.4.2 L'*Agent Causation*

Secondo i teorici dell'*Agent Causation* (AC) la libertà, per essere tale, non può essere limitata alle azioni, come nelle teorie compatibiliste, ma deve potersi estendere alla volontà. Gli esseri umani hanno questa capacità perché sono dotati di ragione. Sebbene tra gli studiosi non c'è accordo sul fatto che Aristotele si sia mai espressamente occupato del problema del rapporto fra libertà e determinismo, il filosofo greco è considerato a volte l'antesignano dell'AC. In epoca moderna, lo abbiamo visto, dal momento che sottrae l'azione umana dalla regolarità del mondo naturale, Kant adotta una sorta di *Agent Causation*. Ma il primo difensore dell'AC viene solitamente indicato in Thomas Reid. Nella concezione di Reid gli esseri umani non sono considerati al pari degli altri oggetti del mondo; avrebbero infatti la peculiare capacità di necessitare eventi, senza a loro volta essere necessitati. Possono farlo perché non sono oggetti, ma sostanze. La teoria dell'*Agent Causation*, almeno nella prima versione reidiana, prova efficacemente a dare conto delle nozioni di controllo e di autodeterminazione assegnando all'agente la capacità di determinare la propria volontà tramite l'allentamento delle maglie del determinismo – al livello delle azioni umane. Questo consente di soddisfare la condizione del fare altrimenti. Scrive infatti Reid:

⁶⁸ Descartes R., 1644, p. 41.

Per libertà di un agente morale intendo un potere sulle determinazioni della sua volontà [...] se, in una qualche azione, egli aveva il potere di volere quello che ha fatto, o di non volerlo, in tale azione egli è libero. Ma se, in una qualche azione volontaria, la determinazione della sua volontà è la conseguenza necessaria di qualcosa di involontario nello stato della sua mente, o di qualcosa nelle circostanze esterne, allora egli non è libero; egli non ha quello che io chiamo la libertà di un agente morale, ma è soggetto alla necessità⁶⁹.

In primo luogo appare chiaro che per Reid la libertà è un potere che l'agente può esercitare non solo nel compiere le proprie azioni ma soprattutto nella possibilità di autodeterminare le proprie volizioni. Se queste, al contrario, sono l'effetto necessario di cause che non dipendono dall'agente, e – su questo tornerò nell'ultima parte di questo lavoro – di qualcosa che accade a sua insaputa, non possiamo affermare che questi abbia scelto liberamente di compiere una certa azione, anche se è in effetti una emanazione della propria volontà. Per Reid, quindi, un'azione libera è tale solo se non è, in alcun modo, necessitata. Questa condizione è necessaria per l'attribuzione della responsabilità morale, in quanto una visione deterministica dell'azione entrerebbe in conflitto con la possibilità di scelta. (Reid 1969) con la mancanza di possibilità alternative. L'assenza di necessità però – ci mette in guardia Reid - non va interpretata alla luce della coppia necessità/caso, ma della distinzione fra necessità e contingenza, dove la contingenza è rappresentata proprio dalla libera volontà dell'agente che, razionalmente e conscio delle sue motivazioni, orienta la propria volontà – quindi l'azione - in un senso o nell'altro. In altre parole, per Reid un'azione libera è un'azione contingente nel senso che l'agente che l'ha causata avrebbe anche potuto decidere di non causarla. Questo peculiare “potere” proprio degli agenti razionali è possibile, secondo Reid, perché il tipo di causalità in gioco quando si parla di esseri umani è di un tipo diverso da quella dei meccanismi; gli esseri umani sono dotati di “agentività efficace”, uno speciale potere che permette di causare senza essere causati necessariamente. Ma se è vero che un agente razionale sceglie di produrre oppure no un certo cambiamento nello stato della sua volontà, occorre comunque che egli abbia la capacità di valutare

⁶⁹ Reid T. (1788), *Essay on the Active Powers of Man* 1788, Mit Press, Cambridge 1969, p.196.

consapevolmente le alternative. Così Reid lega il potere di autodeterminarsi degli esseri umani alla loro caratteristica di essere razionali: è la comprensione del mondo e di ciò che si è in grado di fare che può indirizzare liberamente la volontà. Senza comprensione non ci può essere razionalità nella scelta, e senza razionalità non si è liberi. La descrizione di libero arbitrio fornita da Reid permette da una parte di evitare che alla mancanza di necessità corrispondano gli esiti caotici descritti da Hume. Chisholm ha ricordato, a proposito, che Reid reinterpreta la nozione di causalità offerta proprio da Hume, come una scoperta permessa proprio dalla nostra condizione di essere “agenti causali” (Chisholm 1969); al tempo stesso, nota ancora Chisholm, ancorando la libertà ad una forma di “giudizio pratico”, Reid ha avvicinato la «concezione del libero arbitrio a quella della libera volontà razionale»⁷⁰. Reid pone infatti l’accento sul fatto che senza razionalità nelle scelte le azioni dell’agente sarebbero, questa volta sì, semplice frutto del caso e allora non potremmo dire che quell’agente sia moralmente responsabile delle proprie azioni⁷¹.

Certo la teoria di Reid, e più in generale quella dell’AC, sembra essere perfetta per descrivere il tipo di libero arbitrio che sentiamo di avere: l’ipotesi compatibile con l’idea intuitiva di responsabilità morale, in quanto capace di soddisfare entrambe le condizioni necessarie per l’esistenza della libertà. Nel proseguo di questo lavoro analizzerò più a fondo i problemi che questa e altre teorie libertarie incontrano, ma occorre sin da subito anticipare almeno due delle obiezioni più ricorrenti contro la plausibilità dell’AC. In primo luogo è stato osservato, l’*Agent Causation* è una teoria poco intellegibile e, seppur internamente coerente, priva di una plausibilità scientifica (Pereboom 2001, 2014). In particolare, l’AC incontra non pochi problemi a dare conto del problema del regresso all’infinito, sul quale tornerò più avanti. Per il momento basti dire che l’AC postula la libertà di scegliere senza essere necessitati tra almeno A e B. Per prendere questa scelta è necessario naturalmente un *metacriterio* che ci guidi verso una preferenza. Ma come abbiamo eletto questo

⁷⁰ Chisholm (1964), *Human Freedom and the Self* in De Caro M. (a cura di), *La Logica della libertà*, Mimesis, Milano 2018, p.72.

⁷¹ A proposito di scelta, un’obiezione di questo tipo è rivolta da De Caro alle conclusioni degli esperimenti a la Libet.

metacriterio? Avremo bisogno di un ulteriore criterio di scelta, e così via in un regresso infinito, appunto, il quale presuppone che un agente finito possa compiere un numero infinito di scelte⁷² ed è quindi da respingere. Roderick Chisholm, uno dei più citati e discussi teorici dell'AC, raccoglie il testimone di Reid all'interno della discussione contemporanea sul libero arbitrio e prova a dare conto delle obiezioni appena presentate alla teoria. In apertura dell'importante *Human Freedom and the Self* Chisholm sostiene che quando parliamo delle azioni umane non abbiamo bisogno di ricercare le cause di una certa azione oltre un certo momento all'indietro nel tempo; è sufficiente arrestarci al momento in cui possiamo attribuire a quell'azione la volontarietà di un essere umano consapevole. Ognuno di noi infatti - scrive Chisholm - «nel fare ciò che fa causa l'accadere di alcuni eventi e nulla o nessuno è causa del suo causare l'accadere di quegli eventi»⁷³. Chisholm presenta la sua teoria a partire dall'incompatibilità fra libertà e determinismo (al livello delle azioni umane), quindi da un deciso rifiuto del compatibilismo.

Per prima cosa – sostiene Chisholm – occorre distinguere tra *actus imperitus* – il tipo di libertà che ci consente di fare ciò che abbiamo in animo - e *actus elicitus*, un tipo di atto che implica la capacità di volere fare, o di decidere di fare, le cose che effettivamente vogliamo compiere o decidiamo di compiere?⁷⁴ Solo nel secondo caso è possibile parlare di una libertà del tipo richiesto per l'attribuzione della responsabilità morale. Per Chisholm infatti un'azione libera è tale solo quando le stesse convinzioni, le credenze, i desideri dell'agente non sono stati determinati causalmente. Un uomo che, al contrario, non può che agire come agisce non può essere moralmente responsabile neppure per le azioni buone che ha compiuto, se non era in suo potere fare altrimenti. Ma se il determinismo non è un alleato della libertà, Chisholm è ben consapevole che problemi diversi, ma altrettanto duri, si incontrano nel definire la libertà in un universo indeterministico, dove ad essere minato sembra essere proprio quel “controllo” sulle proprie azioni tanto care ai compatibilisti: un

⁷² De Caro M. 2004, p.34.

⁷³ Chisholm R. (1964), *Human Freedom and the Self* in De Caro M. (a cura di), *La Logica della libertà*, Mimesis, Milano 2018, p.75.

⁷⁴ *Ibidem*.

evento che accade per caso non è un evento per cui un agente possa essere moralmente responsabile. C'è bisogno quindi di immaginare un meccanismo, un funzionamento del mondo, che permetta agli agenti di non essere in alcun modo determinati e che al tempo stesso gli permetta di avere un controllo causale sulle proprie azioni: solo così è possibile attribuire la responsabilità morale. Per ritenere qualcuno responsabile, scrive Chisholm, di un certo stato di cose – poniamo l'aver sparato a qualcuno – è necessario che quell'evento o stato di cose – in questo caso l'atto di premere il grilletto, sia il risultato di un atto della persona, e che l'atto sia tale che la persona aveva il potere di compierlo o non compierlo⁷⁵. Ma che tipo di agente ha questo potere? E di che tipo di causalità agenziale gode? A questo proposito il filosofo richiama un passo della *Fisica* di Aristotele per descrivere la concezione di "causazione immanente", distinta dalla causazione transeunte: «il bastone muove la pietra ed è mosso dalla mano, che è mosso dall'uomo».

Questa immagine, spiega Chisholm, è utile per distinguere tra due tipi di causazione. Il primo tipo di causazione riguarda i nessi causali fra eventi o stati di cose: è il rapporto che c'è tra il bastone e la pietra, o tra la troppa pioggia che causa una alluvione e la relativa rottura di una diga. Questa causazione è del tipo transeunte. Ma quando ci spostiamo dal bastone alla mano dell'uomo che lo ha mosso non abbiamo bisogno di ricercare altre cause, sostiene Chisholm, perché ci troviamo di fronte alla fonte originaria di questo tipo di causazione, che è quella immanente. Di più, riprendendo Reid, Chisholm sostiene che la causa efficiente è qualcosa di cui noi abbiamo esperienza grazie alla nostra capacità di produrre degli effetti: è dunque il concetto di causazione immanente quello che ci permette di comprendere la causazione transeunte che governa il mondo fisico. Certo resta ancora da trovare una soluzione al problema del regresso all'infinito, ma per Chisholm è sufficiente accettare l'idea che «ogni qualvolta che una persona causa qualche evento o stato di cose A, allora questa persona fa sì che accada un certo evento cerebrale e a sua volta tale evento cerebrale fa sì che A accada»⁷⁶. Se la tesi della causazione immanente è corretta – conclude Chisholm – significa che il libero arbitrio è

⁷⁵ *Ivi*, p.66.

⁷⁶ Chisholm R. 2018, p.75.

reale, in quanto una volontà non necessitata, ma comunque in grado di necessitare gli eventi, dà conto tanto del principio delle possibilità alternative quanto dell'autodeterminazione. Se tutto ciò è vero allora ognuno di noi quando agisce è primo motore immobile, perché nel fare quel che fa causa l'accadere di alcuni eventi e nulla – o nessuno – è causa del suo causare l'accadere di quegli eventi. Come Reid e Chisholm, anche Timothy O'Connor distingue fra tipi diversi di causalità, quella fra eventi e quella propria degli agenti razionali, la cui differenza consiste solo nel “modo” in cui i poteri causali sono esercitati. Nel tentativo di offrire una versione di AC scientificamente plausibile O'Connor adotta la prospettiva agenziale coniugandola ad una proposta descritta da Harré e Maden nel campo della filosofia della scienza. La prospettiva agenziale è l'idea secondo la quale un agente è libero se in grado di esercitare la “causalità intenzionale” o, appunto, “agenzia”⁷⁷, da distinguere dalla causalità meccanicistica tra eventi, perché fondata sulle ragioni dell'agente.

O'Connor sottoscrive l'idea secondo cui un oggetto manifesta i suoi poteri causali osservabili in due modi differenti, e se posto nelle circostanze appropriate. I poteri causali possono essere innescati da un meccanismo latente che porta ad una azione oppure dalla rimozione del fattore che inibiva una certa azione.⁷⁸ Questa distinzione è utilizzata da O'Connor per istituire una fondamentale differenza fra la causazione «secondo necessità»⁷⁹, in riferimento alla causazione tra eventi, e la “causalità attiva di tipo agenziale”, quella esercitata da un agente razionale nel pieno del controllo delle proprie azioni. È in questo esercizio di potere volontario – che è un atto della volontà che si esplica in quella che è una ‘decisione’ – che consiste il nesso non causale tra le ragioni che un agente ha per compiere una certa azione e l'azione stessa. La teoria agenziale, secondo l'interpretazione che ne dà O'Connor, consente una comprensione di come le ragioni possano spiegare un'azione senza causarla direttamente. Secondo O'Connor la decisione è un evento causalmente complesso, in cui il ruolo attivo dell'agente consiste nel causare una intenzione di agire per soddisfare quelle ragioni. È quanto

⁷⁷ Ivi, p. 93.

⁷⁸ Harré E.H., Madden E.H., *Causal Powers*, Basil Blackwell, Oxford 1975.

⁷⁹ O'Connor T., *Agents, Causes, and Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford University Press, New York 1995, p. 177

accade, sostiene O'Connor, quando agiamo per soddisfare un desiderio precedente e crediamo che agendo in un certo modo ci riusciremo. In questo scenario l'agente dà inizio all'azione, almeno in parte, con la propria attività autodeterminata – la scelta di agire in un certo modo per ottenere qualcosa, diventando così, con le proprie particolari ragioni, la causa efficiente di un certo evento. Quando compie questo particolare tipo di azione l'agente ha ben chiaro che la stessa ha uno specifico scopo, così che è possibile affermare che l'azione è una diretta conseguenza causale delle intenzioni dell'agente.⁸⁰ Il quadro così delineato mette in evidenza che è l'intenzione dell'agente – il nucleo di una decisione - a connettere l'azione alla ragione; e l'intenzione è causata direttamente dall'agente, che controlla l'azione. Ma le ragioni, secondo O'Connor, non solo entrano nel contenuto delle intenzioni prodotte dagli agenti, ma le strutturano causalmente, fornendo alle ragioni l'esercizio di un potere attivo e volontario dell'agente, che le connette causalmente alle azioni.

L'*Agent Causation*, lo abbiamo visto, poggia su almeno due pilastri teorici: a) il determinismo causale che vige al livello fisico non ha ricadute sugli esseri umani; e b) per spiegare le azioni degli esseri umani abbiamo bisogno di adottare la prospettiva agenziale. È la razionalità propria degli agenti umani a differenziarli dal resto del mondo naturale e a permettere quindi l'esercizio del libero arbitrio.

1.4.3 L'argomento dell'abduzione.

Anche secondo Mario De Caro per offrire una teoria plausibile del libero arbitrio non possiamo prescindere dalla prospettiva agenziale, perché solo da questo punto di vista è possibile interpretare il comportamento delle persone come agenti razionali, e dare conto del modo in cui un agente di questo tipo possa autodeterminarsi e fare altrimenti. In altre parole, solo dalla prospettiva agenziale possiamo descrivere un agente libero e moralmente responsabile. La soluzione di De Caro in favore del libero arbitrio è chiamato "argomento dell'abduzione" ed è esplicitamente debitore delle teorie di Georg Henrik von Wright⁸¹ e Donald Davidson. De Caro parte dall'osservazione che i concetti che utilizziamo per riferirci agli esseri umani, e le stesse scienze sociali che ne descrivono e interpretano

⁸⁰ O'Connor T., *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*. Oxford University Press, New York 2002, p. 101.

⁸¹ La "tesi di Von Wright" prende il nome dal filosofo che ha sostenuto con particolare vigoria la tesi – di matrice kantiana.

il comportamento, implicitamente considerano agenti liberi; essi fanno infatti uso di concetti agenziali. Quindi, tramite una inferenza alla migliore spiegazione, De Caro osserva che è ragionevole concludere che il libero arbitrio sia reale. Più nel dettaglio, De Caro argomenta come segue:

Premessa 1

I concetti che usiamo per descrivere il comportamento degli esseri umani rimandano all'idea che siamo agenti liberi; è – appunto - la tesi di Von Wright, secondo cui «tutti i concetti usati per descrivere e spiegare le azioni di un uomo [...] sono legati all'idea di “libertà” [...] *quindi* negare che un agente sia libero equivale a commettere una contraddizione in termini»⁸².

Premessa 2

Nelle scienze umane e sociali noi impieghiamo concetti agenziali per descrivere il comportamento delle persone. In quanto agenziali tali concetti rimandano alla tesi che gli esseri umani sono agenti liberi : è la tesi di Davidson;

Premessa 3

A partire dalle scienze umane è quindi possibile costruire una inferenza alla migliore spiegazione in favore della verità del libero arbitrio.

Conclusione.

È razionale accettare l'idea della libertà umana in quanto essa è implicata dalle spiegazioni delle scienze umane.

De Caro presenta quindi le argomentazioni a sostegno delle premesse I, II e III. In accordo Von Wright, distingue fra gli eventi e le azioni: i primi sono accadimenti del mondo descrivibili a partire delle relazioni causa-effetto del mondo fisico; le seconde sono una particolare categoria di eventi: le azioni umane appunto. Occorre osservare – prosegue De Caro – che per spiegare le azioni umane noi abbiamo bisogno di utilizzare un vocabolario agenziale, e attribuire all'agente che compie le azioni “credenze”, “desideri” e “intenzioni”. Per esempio – continua De Caro - possiamo affermare che un

⁸² De Caro M. 2004, pag. 121.

clown sia caduto dalla sedia – un evento che non richiede necessariamente un'intenzione; ma per affermare che quell'evento sia una "azione" volta a divertire il pubblico dobbiamo immaginare che il clown "volesse" cadere dalla sedia, perché "credeva" che questo avrebbe divertito il pubblico ed era sua "intenzione" ottenere questo effetto⁸³. Potremmo naturalmente descrivere questa azione utilizzando il vocabolario delle scienze della natura, ma «perderemmo la capacità di connettere i comportamenti con le ragioni che li hanno causati, di razionalizzare ciò che gli individui fanno»⁸⁴. Detto ciò, è necessario – prosegue De Caro – offrire una spiegazione della libertà che mostri come le ragioni siano effettivamente causa determinante di un'azione. A questo punto De Caro propone di considerare l'argomento di Davidson sulle ragioni. Davidson afferma che quando proviamo a dare spiegazione di che cosa ha portato un agente a compiere una certa azione operiamo un processo di inferenza per distinguere le spiegazioni corrette da quelle che, seppure plausibili, non lo sono implicitamente ammettiamo che le ragioni siano determinanti per compiere un'azione. È quindi possibile affermare che gli agenti causano le azioni che compiono in forza delle ragioni per le quali le compiono, e concludere che gli agenti determinano le proprie azioni, ovvero che si autodeterminano⁸⁵. Se questa tesi è vera – conclude De Caro – allora si potrebbe avere una teoria della libertà che sappia dare conto in modo soddisfacente dell'autodeterminazione del soggetto. La prospettiva agenziale è utile anche per dare conto della possibilità di fare altrimenti; De Caro sottolinea infatti che utilizzando concetti agenziali quali "ragione" o "decisione", quando parliamo dell'agire umano, lo facciamo dandogli un carattere "intrinsecamente normativo", in quanto sottintendiamo che «l'agente valuti i diversi corsi d'azione possibili e opti per uno di essi: tale opzione potrà essere giusta o sbagliata, razionale o irrazionale [...] queste valutazioni di carattere normativo implicano che essa non sia l'unica scelta possibile»⁸⁶. Quando cerchiamo di comprendere il senso di ciò che un agente fa – prosegue De Caro - noi implicitamente gli attribuiamo il grado di razionalità

⁸³ De Caro M. 2004, p.123.

⁸⁴ *Ivi*, p.159.

⁸⁵ *Ivi*, p. 121.

⁸⁶ *Ivi*, p. 124.

necessario al processo interpretativo di quelle azioni, e «se una interpretazione deve essere possibile, devono esserlo anche le attribuzioni di razionalità [...] dunque ha senso l'idea che gli agenti, nella misura in cui sono razionali, avrebbero potuto scegliere ed agire diversamente da come di fatto hanno scelto e agito»⁸⁷.

Riassumendo, l'argomento dell'abduzione di De Caro considera – con Von Wright – che 1) non possiamo che assumere la prospettiva agenziale, quindi l'idea dell'esistenza del libero arbitrio, quando tentiamo di interpretare il comportamento degli esseri umani; inoltre – con Davidson – 2) che dobbiamo prendere atto del fatto che le scienze umane utilizzano implicitamente la prospettiva agenziale, quindi 3) attraverso una inferenza alla migliore spiegazione⁸⁸, possiamo concludere - che 4) è ragionevole credere nella verità del libero arbitrio quando ci riferiamo agli esseri umani, tanto più che una conclusione del genere conforterebbe il nostro desiderio di essere persone libere e moralmente responsabili. L'argomento di De Caro, prossimo ad un tipo di *Agent Causation*, sembra soddisfare le condizioni necessarie per una teoria del libero arbitrio di stampo libertario: tanto l'autodeterminazione del soggetto quanto la possibilità di fare altrimenti sono compatibili con la tesi secondo la quale la quale gli esseri umani scelgono in forza delle proprie ragioni e credenze, quindi si autodeterminano; implicitamente è soddisfatto anche il principio delle possibilità alternative, perché è proprio ponderando fra due sentieri ambedue aperti che l'agente ne imbocca spontaneamente uno. Ciononostante, De Caro – come la maggior parte dei più attenti filosofi del libero arbitrio – sa che ogni teoria libertaria corre il rischio di essere screditata se non inserita all'interno di una cornice ontologica compatibile con le nostre migliori scientifiche. De Caro colloca quindi l'argomento dell'abduzione all'interno delle visioni scientifiche del mondo proposte da Hilary Putnam e John Dupre. Con Putnam, De Caro osserva che è possibile svincolare la causazione dell'agente da quella del resto del mondo naturale, sottolineando come la causazione abbia un rapporto di interdipendenza con il concetto di spiegazione: esistono tanti di spiegazioni quanti tipi di causalità, tutti ugualmente

⁸⁷ De Caro M. 2004, pag. 124.

⁸⁸ Bonfantini M. (a cura di), *Peirce. Opere*. Bompiani, Milano 2003.

legittimi e non è necessario supporre che l'unico tipo di causalità sia quella efficiente⁸⁹. Inoltre, con Dupré, De Caro si richiama il pluralismo ontologico, secondo il quale “quando gli oggetti sono uniti in complessi integrati, essi acquisiscono nuove proprietà causali”, altrettante “reali” di quelle di livello inferiore⁹⁰.

1.4.4 “L’argomento del miracolo”.

Da argomentazioni simili, ma arrivando a conclusioni assai complicate – muove più recentemente Christian List. List si rifà esplicitamente alle argomentazioni di Dennett sull’atteggiamento intenzionale (Dennett 1990), per affermare che l’atteggiamento fisicalista con il quale guardiamo a certi fenomeni naturali non è adatto a cogliere la complessità della vita mentale degli esseri umani, come invece riescono a fare il senso comune, le scienze sociali e umanistiche, che utilizzano un vocabolario e una prospettiva agenziale. Di più – sostiene List - assumere la prospettiva agenziale per gli esseri umani non solo è possibile, ma è anche obbligatorio⁹¹. Noi non possiamo che interpretare il comportamento delle persone alla luce dell’idea che noi esseri umani compiamo delle scelte, e le compiamo in funzione di quelle che sono le nostre credenze e i nostri desideri.

In polemica con il materialismo dei filosofi che vorrebbero smantellare la filosofia del senso comune, List osserva che per dare conto di un fenomeno solitamente confidiamo nelle nostre migliori teorie scientifiche – argomento caro proprio a ogni filosofo naturalista⁹², lo stesso alla luce delle quali dobbiamo dare conto di come possa esistere il libero arbitrio. Le nostre migliori teorie scientifiche – prosegue List – danno per scontato che esistano oggetti e fenomeni come le particelle o i campi gravitazionali, e su tali assunzioni costruiscono teorie che funzionano. Ora, a meno di non credere che tali astrazioni funzionino per “miracolo” - per dirla con Putnam - dobbiamo considerare che queste entità siano reali. Allo stesso modo le scienze sociali presuppongono l’agentività e quindi il libero arbitrio, che dunque è reale almeno quanto i campi gravitazionali⁹³. Inoltre – prosegue List –

⁸⁹ De Caro M. 2004, p.132

⁹⁰ *Ivi*, p. 129.

⁹¹ List C., *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*. Giulio Einaudi editore, Torino 2020, pag.71.

⁹² Di Francesco M., *Introduzione alla filosofia della mente*. Carocci editore, Roma 2002.

⁹³ List C. 2020, p.81.

tale affermazione non è in contrasto con l’atteggiamento ontologico-naturalistico; è anzi supportato, proprio perché tale atteggiamento consiglia lo studio e la descrizione dei fenomeni utilizzando le migliori teorie a disposizione. List prosegue distinguendo tra i livelli di descrizione utili per il mondo fisico – dove vige il determinismo – e per quello agenziale e propone una audace tesi che definisce compatibilista-libertario o “dell’emergentismo del libero arbitrio”. Da una parte – scrive – il determinismo è una tesi che pertiene il livello fisico; quando parliamo di libero arbitrio però, parliamo di agenti e di intenzioni, e stiamo quindi facendo riferimento al livello psicologico. E a questo “livello” deve necessariamente vigere l’indeterminismo. La verità o la falsità del determinismo fisico non andrebbe a intaccare quindi la verità del libero arbitrio. Certo – ammette List – abbiamo bisogno di una teoria che spieghi come sia possibile ammettere una qualche forma di indeterminismo a livello agenziale – data la verità del determinismo fisico. List recupera dalla filosofia della mente il concetto di “soppravvenienza a realizzabilità multipla” e scrive:

le proprietà psicologiche di un agente possono essere realizzate da diverse configurazioni delle proprietà fisiche dell’organismo sottostante. Vari tipi di *pattern* dell’attività neuronale nel cervello possono istanziare la stessa proprietà intenzionale di desiderare di bere un po’ d’acqua. Allo stesso modo, la convinzione che Washington sia la capitale degli Stati Uniti può essere codificata in diversi modi da un punto di vista neurale. In tal senso le proprietà psicologiche sono più astratte e sono caratterizzate da una “grana più grossa” rispetto alle proprietà neurali. Le convinzioni, i desideri e le intenzioni, come le altre proprietà psicologiche possono essere compatibili con diversi dettagli fisici a essi sottostanti.⁹⁴

Se questa tesi è valida – conclude List – stati psicologici di un dato momento possono essere coerenti con una serie di diversi stati fisici del mondo. Il fatto che gli stati psicologici siano a “grana grossa” apre quindi alla possibilità che lo stato del mondo possa essere coerente con più di una sequenza di eventi, risultando quindi indeterminato anche laddove vi fosse determinismo fisico. Il

⁹⁴ List C. 2020, pag. 95.

compatibilismo libertario di List è quindi la tesi secondo cui il determinismo fisico – posto che sia vero – non ha ricadute sull’agentività, che ha un funzionamento indeterministico, ed è questo indeterminismo a livello *dell’Agency* a permettere lo sviluppo del libero arbitrio, di tipo “libertariano”, che “emerge come fenomeno di livello superiore”⁹⁵. L’indeterminismo dell’*Agency*, conclude List, “la grana” spesso degli stati psicologici e il dato che le scienze sociali e umane [...] supportano la tesi per cui l’agire umano è caratterizzato dall’indeterminismo, tanto bastano per potere parlare di libero arbitrio”⁹⁶.

1.4.5 Robert Kane e L’indeterminismo causale.

Se la teoria “ibrida” di List poggia fida in un qualche tipo di indeterminismo agenziale, una seconda tipologia di filosofi libertariani, come anticipato, guarda proprio all’indeterminismo fisico per costruire una robusta teoria a favore dell’esistenza della libertà. È possibile distinguere questi filosofi in due categorie: filosofi dell’indeterminismo radicale e i filosofi dell’indeterminismo causale. I filosofi dell’indeterminismo radicale hanno radici in Epicuro e nella tesi che il *clinamen*, il discostamento casuale degli atomi, fosse una condizione necessaria per la libertà⁹⁷, e affermano che le azioni sono eventi che hanno nessi indeterministici e non causali. Le azioni umane, quindi, sono eventi senza cause, a carattere intenzionale, ma non causale⁹⁸. Consideriamo il caso di una persona che entra in un ristorante. Se noi spieghiamo questa azione dicendo che Rossi è entrato nel ristorante perché ha il desiderio di mangiare e la credenza che in quel luogo potrà farlo, abbiamo spiegato una determinata azione in termini di stati intenzionali [...] che assumiamo rappresentino le *ragioni* per cui quell’azione è stata compiuta. Una tale spiegazione, secondo gli indeterministi radicali ha carattere essenzialmente non-causale; e ciò mostra che non v’è motivo di ritenere che le ragioni causino le azioni di cui sono ragioni.⁹⁹ Secondo gli indeterministi radicali quindi la relazione fra ragione e azione non è di tipo causale ma logico-concettuale: noi possiamo inferire ciò che un agente fa solo grazie

⁹⁵ List C. 2020, pag. 149.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ De Caro M. 2004, pag. 37.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

alle inferenze che facciamo osservando le azioni che gli stessi compiono. Nel caso dell'uomo nel ristorante possiamo inferire che entra nel ristorante perché ha "intenzione" di mangiare e "crede" che lì potrà farlo, e questo dimostrerebbe che tra gli stati mentali degli esseri umani e le loro azioni intercorre un nesso di tipo logico-concettuale. Attraverso il rifiuto della causalità e sottoscrivendo la tesi indeterministica del funzionamento delle azioni umane, gli indeterministi radicali provano così a spiegare perché il futuro davanti a noi è *categoricamente* aperto e perché, fattivamente, un agente che ha agito in un certo modo avrebbe anche potuto agire altrimenti. Carl Ginet, probabilmente l'autore dell'indeterminismo radicale contemporaneo più autorevole, utilizza un classico argomento dei libertari per dare conto di questa peculiare caratteristica dell'agire umano che è la libertà.

Secondo Ginet le spiegazioni delle azioni umane non hanno il carattere nomico causale, ma solo intenzionale, e tanto basta perché siano necessarie e sufficienti per dare conto del libero arbitrio. L'errore, dal punto di vista di Ginet, è quello di uniformare il tipo di spiegazioni che diamo nell'ambito dell'agire umano e quelle relative alle scienze naturali.¹⁰⁰ Più recentemente un altro tipo di proposta indeterministica, la teoria dell' "indeterminismo causale", ha postulato un'idea di libertà in cui è mantenuta la nozione di causalità agenziale. I filosofi dell'indeterminismo causale hanno il vantaggio di non dovere postulare particolari tipi di causalità agenziale – come accade nelle teorie dell'*Agent Causation* – né devono spingersi ad affermare che per il darsi del libero arbitrio occorre che le azioni siano incausate, come proposto dagli indeterministi radicali. I filosofi dell'indeterminismo causale possono concepire una forma di libertà agenziale limitandosi ad affermare che «lungo la catena causale ininterrotta che conduce al compimento dell'azione, interviene in qualche punto rilevante – tra il processo di formazione delle credenze, il processo deliberativo e l'esecuzione dell'azione – un cruciale elemento di indeterminismo»¹⁰¹ che permette l'esercizio del libero arbitrio. Per potere quindi parlare di un'azione libera e responsabile da parte dell'agente sono

¹⁰⁰ De Caro M. 2004, pag. 39.

¹⁰¹ *Ivi*, pag. 41.

sufficienti l'intenzione e il tentativo di compierla, Robert Kane, il più autorevole filosofo dell'indeterminismo causale, propone una teoria libertaria che poggia due premesse:

a) consapevoli delle difficoltà cui va incontro qualunque teoria della libertà di stampo libertario, tutto ciò che un filosofo libertario può fare è proporre una teoria plausibile che da un lato dia conto di come sia possibile godere della libertà che sentiamo di avere, e che dall'altro non risulti oscura e antiscientifica;¹⁰²

b) il motivo per il quale i filosofi – in particolare quelli di matrice compatibilista – osteggiano l'indeterminismo è da ricercare in una errata messa a fuoco del concetto di indeterminismo in relazione all'agire umano.¹⁰³

Per prima cosa, chiarisce Kane, occorre ricordare che la tesi indeterministica si impegna solo ad affermare che ciò che accade non è determinato causalmente dallo stato del mondo passato e dalle leggi di natura, e questa caratteristica delle leggi di natura, come abbiamo visto, è compatibile con la possibilità di fare altrimenti. Ma in un mondo indeterministico una piccola variazione quantistica è sufficiente per rendere altamente imprevedibile il comportamento degli agenti, che quindi non ha il controllo delle proprie azioni e non può esserne responsabile: questa conclusione – si domanda Kane - segue logicamente dalla semplice premessa che l'azione umana è sottoposta a leggi indeterministiche? Occorre, secondo Kane, considerare che quando un agente è posto davanti ad una scelta fra almeno due percorsi di azione, la decisione finale è frutto, in ogni caso, di una ragione che è propria dell'agente. E se questa ragione appartiene all'agente è quindi corretto supporre che qualunque sia la scelta essa è libera, perché non determinata, e che sia nel controllo dell'agente, perché è lui a decidere in base a motivi che sono i suoi.

Più nel dettaglio, Kane propone il seguente esempio. Jane è in procinto di andare in vacanza. Ha considerato diverse possibilità che potrebbero rappresentare una buona meta; ha consultato opuscoli

¹⁰² Dennett, scrive qualcosa di molto simile, ma da una prospettiva compatibilista, quando domanda se è razionale rifiutare di utilizzare l'insulina perché è artificiale..

¹⁰³ Kane R., *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998, p. 104.

e recensioni online; ha considerato numerosi fattori in gioco e immaginato diversi scenari. In conclusione Jane sta per scegliere tra due alternative, entrambe attraenti: le Hawaii o il Colorado. Dopo avere pensato per giorni a quella delle mete rappresenti la migliore alternativa, Jane decide che andrà in vacanza alle Isole Hawaii. Come da tradizione in questo tipo di letteratura, indichiamo con la lettera t il momento in cui Jane sceglie.

Ora, se in effetti il mondo funziona in maniera indeterministica, noi possiamo immaginare che in una esatta copia del mondo in cui viviamo, in quel medesimo istante t , Jane scelga di andare in Colorado. Ciononostante – sostiene Kane - la scelta è ancora una scelta libera e responsabile. Non è in fondo questo il tipo di futuro aperto di cui una teoria libertaria ha necessariamente bisogno? Non è questo il tipo di libertà che il senso comune attribuisce agli esseri umani? E come funziona un mondo che permette l'esercizio di una tale capacità? In primis, considera Kane, occorre chiarire un punto fondamentale: per soddisfare la concezione libertaria del libero arbitrio il passato del mondo, ivi inclusa la storia personale di Jane e tutto quanto ha contato per portarla alla decisione delle Hawaii, deve essere identico nello scenario in cui Jane sceglie altrimenti.

I compatibilisti, infatti, non hanno problemi ad affermare che, data anche una quantità minima di differenza fra due stati del mondo, gli *output* che otterremmo potrebbero essere differenti e al tempo stesso ambedue perfettamente razionali. Ciò che qui è in gioco però è la possibilità che dati due scenari identici e un universo deterministico eccetto che per decisioni degli esseri umani, al momento t , la scelta di Jane possa essere differente. È in casi come questi che il compatibilismo afferma che l'azione di Jane nel *mondo b* sarebbe casuale, irrazionale o un incidente. Secondo Kane, al contrario, noi abbiamo buone ragioni per immaginare che dato l'indeterminismo delle azioni umane la scelta di Jane di andare in Colorado anziché alle Hawaii sia razionale e responsabile. Kane sottolinea infatti che gli agenti umani sono dotati di "razionalità plurale" (Kane 2002, 2004, 2005), in ragione della quale anche in mancanza di una scelta causalmente determinata possiamo attribuire all'agente in questione il pieno controllo sulla sua scelta. È noto che Charles Darwin avesse messo in colonna da una parte le buone ragioni per prendere moglie e in un'altra colonna gli ottimi argomenti per restare

scapolo. In uno scenario di questo tipo Kane sostiene che abbiamo una pluralità di ragioni per agire in un certo modo. Charles Darwin decise di prendere moglie. Ma la sua scelta di restare scapolo sarebbe stata altrettanto razionale e responsabile.

Non solo, Kane sottolinea che gli esseri umani sono dotati anche di una “volontà plurale” che li spinge a scegliere quale percorso intraprendere. Il filosofo propone di immaginare una donna in affari che assiste ad un reato: è animata da una duplice volontà; da una parte – una volontà morale - vorrebbe fare il suo dovere di cittadina, dall’altra – una volontà egoistica – è in ritardo per una riunione di lavoro molto importante. Anche in questo scenario, come nel caso di Charles Darwin, noi saremmo giustificati a considerare la decisione pienamente libera e responsabile, perché frutto della nostra volontà. Un indeterminismo che implichi tale possibilità di agire secondo ragioni e volontà proprie non sarebbe in alcun modo un nemico della libertà. Certo l’indeterminismo – sostiene Kane – è un concetto che può essere frainteso quando applicato all’agire umano; occorre quindi distinguere fra le diverse situazioni in cui è in atto un processo indeterministico per fare chiarezza sul perché l’indeterminismo non è intrinsecamente nemico del libero arbitrio.

Tenendo a mente il caso di Jane, immaginiamo, con Kane, differenti scenari in cui è in gioco un meccanismo indeterministico. Un uomo si trova davanti ad un distributore automatico. Desidera del caffè nero ma al momento di selezionare la bevanda per un evento quantistico nel cervello – o una scossa di terremoto - pigia il bottone della cioccolata. In un altro scenario – riprendendo un famoso esempio di Austin – un cecchino sta per sparare al Primo Ministro, ma al momento di premere il grilletto un’oscillazione quantistica nel suo cervello fa sì che manchi il bersaglio.

Ora, si chiede Kane, dobbiamo scoprire se l’indeterminismo coinvolto in questi diversi scenari abbia medesime effetti sull’attribuzione di responsabilità morale.

Per chiarezza li ripropongo:

- a) Per ragioni che sono le sue, Jane sceglie di visitare il Colorado al posto delle Hawaii;
- b) a causa di un imprevedibile evento quantistico, l’uomo pigia il bottone sbagliato davanti il distributore di bevande;

c) a causa di un imprevedibile evento quantistico, il cecchino spara al Primo Ministro ma manca il suo obiettivo.

Secondo Kane non sarebbe razionale affermare una identità fra questi scenari. Nel primo caso infatti la scelta di Jane di andare in Colorado è frutto di motivazioni che sono comunque le proprie; di più, Jane non solo ha ragioni per scegliere di andare in Colorado piuttosto che alle Hawaii, ma ha anche la volontà di farlo. Jane può quindi essere considerata moralmente responsabile della sua scelta, sostiene Kane, qualunque essa sia. Nel caso b l'uomo seleziona la bevanda al cioccolato invece del caffè per un evento che invece è fuori dal suo controllo; l'uomo non ha le ragioni né la volontà di pigiare il bottone della cioccolata e non può quindi essere moralmente responsabile della sua scelta. Il caso c) è – a nostro avviso – quello più interessante. Il cecchino manca il bersaglio per un evento al di fuori del suo controllo. In questo caso il cecchino sarebbe stato moralmente responsabile dell'assassinio del Primo Ministro, ma non possiamo lodarlo per avere mancato il bersaglio perché non era questa la sua volontà (cosa che avremmo potuto farlo se, in preda ad un dilemma di coscienza, avesse volontariamente mancato il bersaglio). Dalla prospettiva di Kane quindi, quello che ci insegnano questi tre differenti scenari è che solo nel caso b la presenza di una certa quantità di indeterminismo ci impedisce di attribuire la responsabilità morale.

Torniamo ora al caso a. Dalla prospettiva di Kane, Jane è tanto responsabile nel mondo *a* quanto nel mondo *b*. Ma come è possibile stabilire che nel *mondo b* – quello in cui Jane va in Colorado – la scelta sia effettivamente nel suo controllo e che non sia una decisione frutto di un evento che semplicemente “è accaduto” nel suo cervello - rendendo quindi la scelta un evento non causato dalla volontà dell'agente?

Affinché possiamo essere considerati responsabili delle nostre azioni – ricorda Kane – noi abbiamo bisogno non solo delle possibilità alternative – almeno nei momenti chiave delle nostre vite – ma, soprattutto, di quella che chiama *Ultimate Responsibility* (UR), concetto con cui Kane fa riferimento all'autodeterminazione, con particolare attenzione al fatto che l'agente sia la *fonte ultima* – la “vera” causa di scelte che avrebbero anche potuto essere differenti (Kane 2005, 2007). Affinché un agente

sia responsabile, sostiene Kane, occorre che egli sia la causa - o il motivo sufficiente - per il verificarsi di quella azione. Questo perché l'azione deriva da una scelta, frutto a sua volta del carattere dell'agente che la compie; ma se l'agente non è mai stato il responsabile della formazione di quel particolare tipo di persona che è, allora anche le azioni che sono nel suo controllo non sono genuinamente libere¹⁰⁴. Si tratta di un punto fondamentale della teoria di Kane, perché descrive l'autodeterminazione in un senso differente da quello proposto dal compatibilismo. Seguendo il *Consequence Argument*, Kane ammette che se ciò che facciamo è già predeterminato, anche in presenza di quella che sentiamo essere una nostra scelta non staremmo godendo di un genuino libero arbitrio. Ciò di cui abbiamo bisogno è che l'agente goda dell'UR, questa capacità di controllo, almeno in quei momenti della nostra vita in cui compiamo quelle azioni che ci rendono la persona che siamo diventate, perché questo ci renderebbe la persona che avremmo voluto essere. In ultima analisi, quindi, una persona moralmente responsabile delle proprie azioni. Kane chiama questo particolare tipo di azioni chiave *Self-Forming Actions* (SFA), ovvero le *azioni auto-formanti* che orientano la nostra vita¹⁰⁵. Solo attraverso le SFA un agente è in senso robusto responsabile della persona che è, perché volontariamente ha avuto un peso nella formazione del proprio carattere e dei propri valori¹⁰⁶. Senza tali momenti di assenza di necessità, è la conclusione incompatibilista di Kane, non sarebbe possibile biasimare o lodare le persone per quello che sono o per le azioni che hanno compiuto.

Fino a qui, la descrizione di come dovrebbe funzionare il mondo, di quali possibilità dovremmo godere, per esercitare il libero arbitrio di tipo libertario ed essere quindi genuinamente responsabili. Ma cosa, e con quali leggi, può garantire agli esseri umani una libertà come quella descritta da Kane? Il filosofo immagina che quando ci riferiamo ai momenti in cui esercitiamo il libero arbitrio siamo combattuti tra due spinte contrarie – per esempio dobbiamo stabilire se agire in modo morale o per

¹⁰⁴ Un argomento simile, in chiave scettica, è utilizzato, tra gli altri, da Galen Strawson.

¹⁰⁵ È interessante notare che Kane non richiede che le Possibilità alternative siano presenti in ogni momento della vita, ma è necessario siano accessibili affinché si possano compiere le SFA.

¹⁰⁶ Kane R., *Libertarianism*, in Fischer J.M., Kane R., Pereboom D., Vargas M., *Four Views on Free Will*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, p. 15.

convenienza, oppure quando dobbiamo scegliere fra le tentazioni momentanee e desideri a lungo termine. Kane scrive che:

Nelle occasioni in cui ci sentiamo combattuti, la nostra indecisione si riflette nelle regioni appropriate dei nostri cervelli, laddove ci si allontana dall'equilibrio termodinamico in un modo che suscita il caos – che rende il cervello stesso sensibile a micro indeterminazioni a livello neuronale, così che i momenti di ricerca tra i nostri pensieri sono il riflesso dell'indeterminatezza dei nostri processi neurali, che rispecchiano l'aprirsi davanti a noi di una finestra di opportunità – di “percorsi biforcati nel futuro”¹⁰⁷.

Torniamo alla donna d'affari e al suo dilemma fra denunciare un crimine o andare alla riunione di lavoro. Kane chiede di immaginare che, mentre il dilemma è in corso, il cervello della donna è conteso dal lavoro di due reti neurali parallele, ciascuna delle quali, con la propria azione, influenza l'altra sottoforma di “rumore”¹⁰⁸. È questo conflitto – abbinato alla imprevedibilità delle condizioni iniziali – a portare ad una situazione di incertezza nella quale anche la più piccola variazione può portare ad *output* assai diversi. Immaginiamo ancora – prosegue Kane – che il comportamento caotico delle reti sia ulteriormente amplificato da indeterminazioni quantistiche presenti nelle attivazioni dei singoli neuroni, e potremmo dare conto di che cosa succede quando prendiamo una scelta difficile: alla termine di una competizione quantistica dall'esito incerto una delle due reti ha avuto la meglio. In uno scenario di questo tipo – prosegue Kane - noi abbiamo la nostra scelta libera, perché non determinata causalmente, e responsabile, perché le “ragioni” e le “motivazioni” implementate nelle reti parallele sono ragioni e motivazioni che appartengono all'agente, e non qualcosa, semplicemente, è accaduto. Se la teoria di Kane è corretta quindi l'agente esercita un tipo di controllo volontario e cosciente su ragioni in competizione fra di loro; ragioni che sono proprie dell'agente perché è l'agente stesso, tramite le SFA, ad averle rese ambedue realizzabili in un certo momento della sua vita, con l'atto di avere scelto che tipo di persona essere. Se un tipo di controllo di questo tipo è qualcosa che ha corrispondenza nell'effettivo funzionamento del nostro cervello allora le possibilità alternative che

¹⁰⁷ Kane R. 2007, p.26.

¹⁰⁸ Secondo la definizione di Kane: «complesse reti di neuroni interconnesse nel cervello che fanno circolare impulsi in circuiti di *feedback*, generalmente coinvolti in elaborazione cognitiva».

sentiamo di avere sono davvero tali, e quale che sia il cammino che intraprendiamo la scelta presa non è frutto di un incidente né di un errore¹⁰⁹ ma qualcosa che ci appartiene e di cui siamo moralmente responsabili. Non dovremmo stupirci, chiosa Kane – che un simile indeterminismo permetta il libero arbitrio. Gli esseri umani sono infatti sistemi complessi reattivi alle informazioni, e sono soggetti alla teoria della complessità¹¹⁰, la quale afferma che dall'organizzazione di sistemi complessi emergono nuove proprietà che vincolano le parti che lo hanno generato in una maniera differente dallo stato iniziale. Dei problemi che quest'ultima teoria deve affrontare per risultare coerente e ricevibile diremo più avanti, quando presenteremo le obiezioni dei compatibilisti e degli scettici all'idea che, quale che sia il tipo di indeterminismo in gioco, un simile funzionamento del mondo permetta ad un agente di controllare le proprie azioni.

¹⁰⁹ Kane R. 2007, p.30.

¹¹⁰ *Ivi*, p.35.

CAPITOLO II

Le ragioni del compatibilismo

2.1 Un accordo tra scienza e senso comune.

David Chalmers e David Bourget sono stati promotori di un sondaggio destinato a circa tremila filosofi al fine di classificarne i punti di vista su questioni attinenti la metafisica e l'identità personale¹¹¹. Ne risulta che per quanto riguarda il libero arbitrio quasi il 60% degli intervistati si dichiara "compatibilista": la maggioranza dei filosofi è quindi dell'idea che il determinismo è compatibile con il libero arbitrio. A ben vedere, proprio in opposizione alla tesi indeterministica, secondo molti filosofi compatibilisti l'attribuzione di responsabilità morale richiede necessariamente proprio il determinismo¹¹². Alfred Ayer per esempio così si esprime:

se il fatto che un uomo possa agire in un modo invece che in un altro è puro frutto del caso, allora lo si può certo definire libero ma difficilmente lo si potrà definire responsabile. [...] quando le azioni di un uomo ci appaiono imprevedibili [...] noi non consideriamo quell'uomo un agente morale. lo consideriamo un pazzo. Il libero arbitrio richiede il determinismo nel senso che «dire che le mie azioni derivano dal mio carattere [...] equivale a dire che il mio comportamento è in qualche misura prevedibile: e dato che sono ritenuto responsabile soprattutto per le azioni dipendenti dal mio carattere sembra quasi che l'affermazione di responsabilità morale – lungi dall'essere incompatibile col determinismo – tenda invece a presupporlo.¹¹³

Il riscontro del sondaggio di Chalmers e Bourget non sorprende dato che il compatibilismo, di cui già Agostino è l'illustre antesignano, è stato a lungo dominante nell'ambito della filosofia analitica del Novecento. Il compatibilismo nasce in Inghilterra con la filosofia di Hobbes e si sviluppa nel secolo successivo ponendo le solide basi su cui ancora si regge il (neo)compatibilismo

¹¹¹ Bourget D., Chalmers D. D., *What Do Philosophers Believe?*, in *Philosophical Studies*, CLXX 2014, n°3, pp. 465-500.

¹¹² Versioni compatibiliste di questo tipo sono dette anche "supercompatibiliste".

¹¹³ Ayer A. (1954), *Freedom and Necessity* trad.it. *Libertà e necessità*, in De Caro M. (a cura di), *La logica della libertà*, Mimesi, Milano-Udine 2018, , pp. 56-57.

contemporaneo. De Caro ha osservato il compatibilismo si sviluppa sostanzialmente attorno a tre principi:

- 1) la nozione metafisicamente rilevante di “libertà” è quella che la identifica con l’assenza di impedimenti o costrizioni;
- 2) per attribuire la responsabilità morale è necessario che l’azione discenda dalla volontà dell’agente che la compie;
- 3) la possibilità di fare altrimenti va interpretata in termini controfattuali (De Caro 2018).

Inoltre, i compatibilisti contemporanei si concentrano sull’analisi delle implicazioni dell’eventuale verità del determinismo e sul tentativo di ridimensionare la portata della possibilità di fare altrimenti in relazione all’attribuzione della responsabilità morale, facendo appello proprio a quelle intuizioni del senso comune tradizionalmente considerate incompatibiliste. Questo capitolo è quindi dedicato alle più importanti argomentazioni dei filosofi compatibilisti e ai loro critici.

Come abbiamo avuto modo di ricordare nel primo capitolo di questa tesi, già Thomas Hobbes aveva fornito una descrizione di libertà condivisa ancora oggi dai filosofi compatibilisti : «un uomo libero è colui il quale può fare ciò che ha la volontà di fare»¹¹⁴; la forza di questa definizione consiste nel fornire una descrizione della libertà che incastra un’intuizione di senso comune nella meccanica determinista delle leggi naturali. I filosofi compatibilisti pensano quindi al libero arbitrio come alla “libertà da”: dalle costrizioni – anche di natura compulsiva - e dagli impedimenti, che non ha nulla da temere dall’eventualità che la nostra volontà si sia formata interamente come parte di una catena causale sulla quale non abbiamo potuto avere il controllo. Per un compatibilista quindi noi abbiamo la responsabilità morale delle nostre azioni anche se non possiamo agire altrimenti. A questo proposito John Locke descriveva una situazione che, tre secoli più tardi, troverà sistematizzazione nel dibattito sul libero arbitrio grazie ad un celebre articolo di Harry Frankfurt. Locke poneva uno

¹¹⁴ Vedi p.10.

scenario in cui un agente non abbia accesso a dei percorsi alternativi, senza che tale impedimento rappresenti un problema intuitivo per la sua libertà. Scriveva Locke:

Supponiamo che un uomo venga portato, mentre dorme profondamente, in una stanza dove si trova una persona che egli desidera molto vedere e intrattenere, e che sia rinchiuso in questa stanza, senza che abbia il potere di uscirne; egli si sveglia ed è felice di trovarsi in una compagnia tanto gradita, nella quale rimane volentieri, cioè egli preferisce rimanere in quella stanza piuttosto che andarsene. Io chiedo, non è volontario questo rimanere? Credo che nessuno lo metterà in dubbio [...] sicché la libertà non è un'idea che appartiene alla volizione o al preferire, ma alla persona che ha il potere di fare o di astenersi di fare secondo quanto lo spirito sceglierà o comanderà - la nostra idea di libertà giunge fin dove giunge quel potere, e non più in là.¹¹⁵

In seguito anche Hume osserverà che la libertà dell'essere umano altro non può essere che la «possibilità di agire in base alle proprie credenze e convinzioni e in assenza di costrizioni esterne», aggiungendo che qualunque altro tipo di libertà sarebbe l'esercizio di un «potere misterioso»¹¹⁶, che implicherebbe il non-senso o di una volontà *incausata*, o di una volontà determinata da atti di volontà precedenti; una soluzione che comporterebbe, come abbiamo avuto modo di vedere, un regresso all'infinito. Inoltre, aggiunge Hume, la posizione compatibilista è intuitivamente valida anche per il senso comune, che intenderebbe il libero arbitrio come la possibilità di agire secondo i dettami della volontà; ulteriori dibattiti, sostiene ancora Hume, sono stati alimentati da una cattiva interpretazione dei termini in questione da parte dei filosofi (incompatibilisti), che ha generato “confusione” attorno ai punti fondamentali della questione. In fondo, sostengono molti compatibilisti, anche se il determinismo non permettesse la libertà del volere richiesta dai libertariani ci sarebbero persistenti caratteristiche associate al libero arbitrio che ci permettono di vivere vite piene e appaganti, e che giustificerebbero l'attribuzione della responsabilità morale.¹¹⁷ Anche in un mondo deterministico è

¹¹⁵ Locke J. (1689), *Saggio sull'intelletto umano, libro Secondo*, Capitolo 21, paragrafo 10, trad.it. Feltrinelli, p. 285, 1971.

¹¹⁶ Hume D., (1739-40), *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche Vol.2.*, Laterza, Bari 1971

¹¹⁷ Per un elenco più completo si veda Nahmias, in conclusione a questo capitolo.

infatti possibile attribuire la libertà ad un agente quando questi sia dotato di capacità autoriflessiva, sia cioè capace di conoscere le ragioni che lo muovono ad agire in un certo modo, approvando o disapprovando tali ragioni (Frankfurt 1993) e di regolare quindi il proprio comportamento in funzione di ciò che vogliamo ottenere (Wallace 1993). Il compatibilismo contemporaneo, quindi, si focalizza l'attenzione sulla nozione di "controllo" che un agente deve potere esercitare per essere libero e responsabile, a prescindere dalla verità della tesi deterministica. Argomentazioni di questo tipo sono frequenti nella letteratura compatibilista, ma non rispondono pienamente alla classica domanda degli incompatibilisti: se il determinismo è vero, e il futuro non è "aperto", è moralmente giusto considerare le persone moralmente responsabili delle proprie azioni?

Pur non essendo testi specificamente pensati per dirimere la questione del libero arbitrio, tre grandi classici della letteratura compatibilista hanno provato a fornire una risposta,: *Ethics* di George Moore (1912), *Libertà e risentimento* di Peter Strawson (1962) e *Possibilità alternative e responsabilità morale* di Harry Frankfurt (1969).

2.2 Gli atteggiamenti "reattivi" e il Pap.

Il problema del "fare altrimenti" era già noto ai padri del compatibilismo, non a caso lo stesso Hume aveva provato a risolverlo delineando una proposta che entrerà stabilmente nella batteria di argomenti compatibilisti: l'analisi condizionale della nozione di 'poter fare altrimenti'. Nel tentativo di "ripulire" il concetto di libero arbitrio dal "fantastico sistema" immaginato dai libertariani, Hume sottolineava che «si riconosce universalmente che [questa] libertà *ipotetica* appartiene a tutti coloro che non sono prigionieri e in catene»¹¹⁸. L'intuizione di Hume è proficuamente sviluppata da Moore all'inizio del XX secolo. Nel capitolo di *Ethics* dedicato alla libertà metafisica il filosofo propone di considerare in quali circostanze è possibile immaginare di agire altrimenti; tra le circostanze individuate da Moore una è legata proprio alla volontà dell'agente, da cui dipendono i suoi percorsi di azione: noi ammettiamo intuitivamente che un agente ha agito in un certo modo perché quella era

¹¹⁸ Hume D. 1748, p.95.

la sua volontà, e non dovremmo avere problemi ad ammettere quindi che se la sua volontà fosse stata diversa allora avrebbe agito altrimenti (Moore 1912). Più specificamente scrive Moore:

Qual è, ad esempio, il senso in cui avrei potuto percorrere un miglio in venti minuti stamattina, anche se non l'ho fatto? C'è un suggerimento, che è molto ovvio: vale a dire, ciò che intendo è semplicemente che, dopotutto, avrei potuto, se lo avessi scelto; oppure (per evitare una possibile complicazione), forse faremmo meglio a dire che “avrei potuto, se lo avessi scelto”. In ogni caso, quand'è certamente vero che avremmo anche potuto fare ciò che non abbiamo fatto, penso sia difficile non essere sicuri che sia proprio questo che intendiamo quando asseriamo che “avrei potuto”.¹¹⁹

Secondo Moore quindi il valore di verità della proposizione “l'agente avrebbe potuto fare altrimenti” ha le stesse condizioni di verità dell'enunciato “l'agente avrebbe potuto fare altrimenti, se lo avesse voluto”, e questa descrizione fornisce le condizioni necessarie e sufficienti perché ad un agente si possa attribuire la libertà di potere fare altrimenti¹²⁰. La proposta di Moore ha il pregio di inserire un'intuizione del senso comune – fare altrimenti se lo si desidera – in una cornice compatibile con il determinismo: Moore infatti non si sta impegnando ad affermare che il libero arbitrio coincide con la libertà di indifferenza. Al contrario, Moore osserva che «coloro che sostengono che abbiamo il libero arbitrio pensano che siamo obbligati a considerare questi atti della volontà come “incausati” [...] ma è estremamente dubbio che il libero arbitrio sia in contraddizione con il principio che tutto ha una causa»¹²¹. Tutto ciò che Moore si impegna ad affermare quindi è che se la nostra volontà fosse stata diversa allora anche la nostra scelta sarebbe stata differente. E questa assunzione è del tutto compatibile con la verità del determinismo. Sebbene difesa da un buon numero di compatibilisti, la soluzione di Moore si presta a diverse critiche. La più discussa, ormai tradizionale nel dibattito sul libero arbitrio, è probabilmente dovuta a John Austin¹²². Austin porta l'esempio di una partita a golf

¹¹⁹ Moore G. E., *Ethics. The Nature of Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1912, p.110.

¹²⁰ De Caro M. 2004, p.66.

¹²¹ Moore G. E. 1912, p. 106.

¹²² Austin J., *Ifs and Cans*, in *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, pp.153-180.

in cui basterebbe imbucare la pallina in quello che è un tiro piuttosto semplice per aggiudicarsi il match. Ma Austin fallisce il tiro e perde. Il rammarico che segue, scrive Austin, è alimentato dalla consapevolezza che avrebbe davvero potuto mettere la palla in buca – come del resto aveva fatto in altre occasioni. È proprio questo stato dei fatti che - a parere di Austin – coglie il punto debole dell'analisi di Moore. In poche parole, il fatto che un agente “voglia qualcosa” non è condizione sufficiente perché “riesca” a fare qualcosa: Austin voleva fare altrimenti - e poteva; - ciononostante ha fallito il tiro. Quello che Austin sta in fondo rimproverando all'analisi mooreana è che il senso comune ha una intuizione del “potere fare altrimenti” che richiede un tipo di libertà metafisica categorica e non controfattuale; una possibilità alternativa che valga per quella specifica circostanza e nelle medesime condizioni.

Una delle più incisive e originali contro-risposte ad Austin si deve a Dennett. La strategia argomentativa del filosofo statunitense è interessante perché offre una definizione del “fare altrimenti” che implica, in un certo senso, che alcuni fatti potrebbero accadere diversamente da come accadono anche data la verità del determinismo. Austin avrebbe potuto andare in buca – argomenta Dennett – se le condizioni del mondo, in quel preciso momento, fossero state leggermente diverse. Fin qui niente di nuovo perché l'agire altrimenti in due mondi differenti è una capacità in accordo tanto con i compatibilisti quanto con gli incompatibilisti. Dennett lavora quindi di fino, servendosi di un'espedito assai diffuso nell'ambito delle discussioni sul libero arbitrio e, più in generale, del problema mente-corpo: i mondi possibili. Ora, considera Dennett, ammettiamo che il determinismo sia vero e scegliamo l'insieme dei mondi possibili rilevanti da vagliare per stabilire se Austin avrebbe davvero potuto metterla in buca. Supponiamo allora che X – l'insieme dei mondi fisicamente possibili - venga scelto in modo tale che tutti i mondi siano identici a quello reale in un certo istante T_0 precedente quel colpo, e chiamiamo H l'enunciato “Austin va in buca”. Dal momento che il determinismo postula che per ogni istante c'è solo un futuro possibile allora l'insieme dei mondi X condivide anche qualunque stato futuro. Quindi in ogni mondo X otteniamo la negazione di H: Austin sbaglia il tiro in ognuno dei mondi possibili, come in quello reale. Se selezioniamo X con questo

criterio quindi non era possibile per Austin fare buca¹²³. Secondo Dennett però il problema risiede nel criterio di scelta con cui noi selezioniamo l'insieme dei mondi possibili. Potremmo utilizzare un criterio di selezione allargato, che incorpori anche un mondo in cui Austin ha preso lezioni di Golf. In un mondo di questo tipo Austin sarebbe riuscito facilmente ad andare a segno quella volta. Ma con ogni probabilità non è questo tipo di mondi differenti che ci interessa quando discutiamo di libertà metafisica. Non resta allora che utilizzare un "criterio ristretto" di scelta dei mondi, che ci permetta di incorporare anche alcuni mondi in cui, per qualche impercettibile variante quantistica nella mente di Austin, la situazione precedente il momento T_0 è leggermente diversa. In questo modo – sostiene Dennett - potremmo scoprire di avere incluso anche un mondo in cui Austin ce la fa, anche se il determinismo è vero. Dopotutto, conclude Dennett, gli studi sul caos indicano che molti fenomeni di una certa rilevanza per gli esseri umani, possono mutare radicalmente se si alterano, anche in modo impercettibile, le condizioni iniziali. È possibile quindi affermare che Austin avrebbe potuto fare altrimenti quella volta, a patto di ammettere che il mondo, in quella medesima circostanza, era almeno *leggermente* diverso.

Un'altra critica all'analisi di Moore prova invece a dimostrare che possono esistere casi in cui sia vero l'enunciato "se l'agente avesse deciso di fare altrimenti, allora avrebbe fatto altrimenti", nonostante sia falso l'enunciato "l'agente avrebbe potuto scegliere diversamente". Un esempio di De Caro chiarisce questo punto: si immagina un uomo che ha voglia di visitare una cattedrale, ma si astiene perché soffre di vertigini. Per la persona la paura è talmente forte che gli sarebbe del tutto impossibile superarla. L'uomo quindi avrebbe potuto agire diversamente se lo avesse voluto, ma non avrebbe mai potuto scegliere diversamente a causa di quella paura (De Caro 2004). Sono stati numerosi i tentativi di sviluppare una versione convincente dell'analisi condizionale ma è opinione diffusa che essa non riesca davvero a dare conto della possibilità di fare altrimenti in un mondo deterministico. A nostro parere, come ha avuto modo di affermare Chisholm, probabilmente il

¹²³ Dennett D. C., *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina editore, Milano 2002, p. 101.

principio delle possibilità alternative non è invalidabile attraverso la logica modale, in quanto, se un agente non può mai scegliere altrimenti allora, semplicemente, non avrebbe potuto scegliere altrimenti¹²⁴.

Se l'argomentazione di Moore tendeva a mostrare come il determinismo non rappresenti un vero ostacolo alla possibilità di fare altrimenti, Peter Strawson propone una teoria naturalistica della responsabilità morale secondo cui il modo in cui noi esseri umani interagiamo emotivamente gli uni con gli altri non ha a che fare con complesse analisi delle alternative metafisiche eventualmente disponibili per gli agenti. Al centro della proposta di Strawson sono gli atteggiamenti "reattivi", ovvero quei sentimenti come la gratitudine e la riconoscenza, ma anche il risentimento e la rivalsa, che a parere di Strawson non sono frutto di un calcolo di chi li dispensa. Nella vita di tutti i giorni, nota Strawson, noi trattiamo gli altri con sentimenti che esprimono un giudizio morale sulla condotta delle altre persone, senza curarci dell'eventuale verità del determinismo. Piuttosto, siamo portati a sospendere la consueta manifestazione di certi comportamenti, e adottiamo un "atteggiamento obiettivo" solo «in seguito all'abbandono, per ragioni diverse in casi diversi, dei comuni atteggiamenti interpersonali»¹²⁵. È il caso delle interazioni che possiamo avere con bambini molto piccoli o con persone affette da un qualche tipo di grave problema neurologico. Ma, sostiene Strawson, per il modo in cui noi esseri umani siamo fatti «non siamo in grado di poterci seriamente immaginare mentre adottiamo un atteggiamento totalmente obiettivo nei confronti degli altri come conseguenza della nostra convinzione teorica nella verità del determinismo»¹²⁶. Viceversa, ci domanda Strawson, siamo davvero sicuri che se scopriremo che il determinismo è vero, e ne diffondessimo la notizia, ciò implicherebbe la fine della gratitudine, del perdono, o dell'amore reciproco?¹²⁷ La risposta, per Strawson, è negativa perché questi atteggiamenti strutturano il nostro modo di vivere nel quotidiano e sono quindi delle pratiche che non si limitano a sfruttare la nostra

¹²⁴ Chisholm R. 1964, p.69.

¹²⁵ Strawson P. F. (1962), *Freedom and Resentment*, trad.it. *Libertà e risentimento*, in De Caro 2018, p.96.

¹²⁶ *Ivi*, p. 98.

¹²⁷ *Ivi*, p. 94.

natura, ma la esprimono pienamente, e non possiamo immaginare di rinunciarci solo a causa di una eventuale verità metafisica. Per di più, se anche pensassimo ad una tale possibilità, non sembra possibile ammettere che possa durare a lungo: un tale “atteggiamento impersonale obiettivo”, con il conseguente isolamento emotivo cui darebbe origine una vita così arida, non sembra accordarsi con la nostra natura. Si tratta a mio avviso di un punto fondamentale. Per Strawson gli atteggiamenti reattivi non solo ci fanno partecipare alla vita sociale, ma rappresentano «reazioni naturali» che gli esseri umani sperimentano di fronte alla benevolenza, all’ostilità o all’indifferenza ed è per questa ragione che per attribuire la responsabilità morale non abbiamo bisogno «della oscura e timorosa metafisica del libertarismo»¹²⁸.

Harry Frankfurt è l’autore di un altro convincente attacco compatibilista alla necessarietà della possibilità di agire altrimenti per attribuire la responsabilità morale. In *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, Frankfurt non si occupa direttamente del tema del libero arbitrio o dell’autodeterminazione, ma fornisce ai compatibilisti un valido strumento per argomentare che, almeno in alcune occasioni, la possibilità di fare altrimenti non è necessaria per attribuire la responsabilità morale¹²⁹. Frankfurt apre l’articolo definendo immediatamente quale sarà il suo obiettivo:

quasi tutte le recenti indagini sul libero arbitrio mettono in gioco un principio che chiamerò il “principio delle possibilità alternative” (Pap) [...] il quale afferma che una persona è moralmente responsabile di ciò che ha fatto solo se avrebbe potuto fare diversamente [...] e questa è stata considerata una verità a priori. Ma questa intuizione non si estende a tutte quelle circostanze in cui ci è impossibile fare qualcosa.¹³⁰

¹²⁸ Strawson P. F. 2018, p. 113.

¹²⁹ Frankfurt H., *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23, 1969, pp. 829-839.

¹³⁰ *Ivi*, p. 830.

L'obiettivo di Frankfurt è mostrare che, al contrario di quanto si pensi, esistono situazioni in cui una persona pur impossibilitata ad agire altrimenti è responsabile per le proprie scelte. Il filosofo presenta quindi una serie di scenari. Nel primo caso, qualcuno sta gravemente minacciando Jones intimandogli di compiere una certa azione; ma Jones, per ragioni che sono le sue, decide di compiere proprio quella specifica azione. Ne risulta che Jones ha agito secondo la propria volontà, pur sottomettendosi alla minaccia. Certo, ammette Frankfurt, è possibile che in realtà l'uomo sia insensibile alla minaccia, dunque l'azione sarebbe, a tutti gli effetti, una "sua" azione; ma la minaccia non è tipicamente una situazione ideale per l'esistenza di un'azione libera. Così Frankfurt modifica lo scenario. Nel secondo caso, Jones² si sottomette alla minaccia e decide di compiere l'azione richiesta. Tuttavia la minaccia lo ha spaventato al punto che l'uomo non ricorda più neppure quale sarebbe stata la sua scelta se non fosse stato costretto ad agire proprio in un certo modo. In un caso del genere, osserva Frankfurt, non contano le intenzioni e la deliberazione precedenti la minaccia: Jones² agisce esclusivamente sotto coercizione, e non è quindi moralmente responsabile.

In una terza situazione Jones³ valuta la minaccia, tuttavia egli aveva già deciso di compiere l'azione che gli è stata richiesta. Appare evidente che, almeno in questo caso, la minaccia in questione non svolge alcun ruolo nella scelta di Jones³, il quale ha agito per ragioni che sono le sue. Sembra quindi che in questa terza possibilità Jones³ potrebbe essere considerato pienamente responsabile delle proprie azioni. Ma essendo in presenza di una minaccia esplicita potrebbe, osserva Frankfurt, qualcuno potrebbe ancora ritenere Jones³ non responsabile per via della presenza di una minaccia. Così Frankfurt modifica ancora il suo esperimento facendogli assumere la forma dibattuta ancora oggi.

In questo quarto scenario Jones⁴ (*da qui in avanti* "Jones") viene osservato da Black, il quale vuole che Jones agisca in un certo modo, ma per qualche ragione vorrebbe evitare di intervenire direttamente e quindi non mostrerà la sua presenza se non sarà assolutamente necessario¹³¹. Black

¹³¹ Si noti che Black può controllare la scelta di Jones in diversi modi: mediante una pozione, l'ipnosi o manipolando il suo sistema nervoso.

aspetta quindi che sia Jones a decidere, ed interverrà per modificarne il comportamento solo se non rispecchierà le sue aspettative. Tuttavia Jones agisce, spontaneamente, proprio come Black desidera. Ci troviamo qui in presenza di una situazione in cui, apparentemente, Jones non ha alternativa. Se deciderà di agire A, avrà agito in conformità con la volontà di Black. Se deciderà di agire non A, Black interverrà modificando comunque la sua scelta. Ciononostante, in questo scenario la presenza di Black è del tutto irrilevante per la decisione di Jones. Se l'argomentazione di Frankfurt è corretta è giusto attribuire a Jones la responsabilità morale della sua azione e dunque è falso che la possibilità di fare altrimenti sia sempre richiesta per parlare di un'azione libera. Piuttosto, è la conclusione di Frankfurt, dovremmo forse concludere che una persona non è moralmente responsabile solo in quei casi in cui ha agito in un certo modo perché non gli era possibile fare altrimenti – come per esempio nel caso dell'ipnosi.

La critica alla validità del principio delle possibilità alternative ha segnato a lungo il dibattito sul libero arbitrio generando una mole di “scenari in stile Frankfurt” che provano a confermare o a confutare la validità dell'argomentazione del filosofo. È interessante notare che Frankfurt non vuole negare l'importanza del Pap per la responsabilità morale, piuttosto il suo obiettivo è mettere in evidenza come sia possibile che, in alcune circostanze, questo principio considerato universale non sia valido. In secondo luogo, occorre mettere in evidenza che le circostanze cui fa riferimento Frankfurt sono evidentemente quelle in cui agiamo in base a ragioni che riconosciamo come “nostre”, non curandoci quindi dell'eventuale accesso a percorsi alternativi. Secondo Dennett questo tipo di assunzione di responsabilità morale è proprio una delle condizioni necessarie per identificarci con le nostre azioni e aderire profondamente alle nostre scelte. Si pensi al famoso caso di Martin Lutero, uno degli argomenti più noti nella letteratura sul libero arbitrio. Convocato dalla Dieta di Worms per abiurare quanto scritto nelle famose tesi, Lutero dichiara «Sono qui. Io non posso fare altro». Naturalmente, sottolinea Dennett, l'impossibilità cui Lutero sta facendo riferimento non ha a che fare con la metafisica; il monaco non sta affermando che non gli è possibile ritrattare nello stesso senso per cui è impossibile modificare il passato stabilendo adesso che cosa abbiamo mangiato ieri. Lutero

sta semplicemente affermando qualcosa di assai più familiare nelle nostre vite ordinarie, ovvero che non gli è possibile ritirare ciò che ha detto perché i suoi principi, le sue convinzioni, non glielo permettono¹³². In altre parole, il monaco si sta assumendo la responsabilità morale delle sue idee, accettando quelle che con tutta probabilità saranno delle terribili conseguenze, perché la sua natura non gli permette di anteporre la sua stessa vita alla difesa delle proprie idee. A questo punto, Dennett propone di immaginare che a Lutero – come a chiunque altro – sia davvero precluso l’accesso a possibilità alternative. Ammesso sia vero, la mancanza metafisica di accesso alle possibilità alternative non avrebbe importanza in quanto noi umani, quando si tratta di libero arbitrio, «non esoneriamo qualcuno dalla colpa o dalla lode semplicemente perché pensiamo che non avrebbe potuto fare altrimenti o perché pensiamo che il suo atto sia stato determinato dal suo carattere»¹³³.

Naturalmente la proposta di Frankfurt è criticata da numerosi filosofi di matrice incompatibilista, che non ritengono che scenari di questo tipo possano invalidare il principio delle possibilità alternative. Uno dei noccioli delle argomentazioni contro l’esperimento mentale di Frankfurt riguarda il funzionamento del mondo – deterministico o indeterministico – che lo scenario stesso presuppone, unitamente alla funzione del “segnale” che rivela le intenzioni di Jones. Widerker osserva che, almeno da un punto di vista libertariano, il segnale (come un rossore in volto), può essere interpretato in due modi: o è causalmente sufficiente perché Jones uccida Smith, e allora Jones non ha accesso a delle reali possibilità alternative, oppure, se non svolge un ruolo causalmente sufficiente, è falso che l’azione sia inevitabile. In altre parole, per un libertariano come Widerker, o il rossore è causale ma solo in senso probabilistico, oppure non è causalmente sufficiente: in entrambi i casi il principio delle possibilità alternative, così per come richiesto dai libertariani, non è messo in discussione, perché Jones potrebbe sempre agire altrimenti. A questo punto, sostiene Widerker, Frankfurt potrebbe obiettare che è il mancato rossore ad implicare che Jones non ucciderà Smith; anche in questo caso però saremmo davanti ad un segnale che è causalmente sufficiente, dunque Jones non potrebbe agire

¹³² Dennett D. C., *Elbow Room, The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon Press, Oxford 1984, p.133.

¹³³ *Ivi*, p.135.

altrimenti. Una ipotesi di questo tipo non invalida il tipo di libertà cui pensano i libertari. Frankfurt potrebbe argomentare ancora che il segnale è incorporato nell'azione che porta all'uccisione di Smith, dunque non ha un vero ruolo causale. Anche in uno scenario simile però l'intera catena di eventi che porta all'uccisione di Smith sarebbe del tipo necessitante, e di nuovo Jones non avrebbe potuto fare altrimenti da come ha fatto. Per i libertari, ricorda Widerker, la decisione e l'azione non si danno in un rapporto di causalità necessitante, ma come due momenti separati, dunque i libertari non ha nulla da temere dagli esempi a la Frankfurt¹³⁴. Carl Ginet, uno dei massimi esponenti della tradizione libertaria, propone di guardare allo scenario dal punto di vista di Black, per comprendere che Jones abbia effettivamente delle vere possibilità alternative. Dal punto di vista di Black infatti, Jones può agire altrimenti ed è proprio questo il motivo per cui il suo cervello è monitorato. Black osserva Jones fino all'istante t_2 , ed è prima di quell'istante, poniamo l'istante t_1 , che qualunque sia la scelta di Jones, questa sarebbe una "sua" scelta. Una soluzione a questo problema, secondo Ginet, sarebbe quello di ancorare causalmente il segnale con l'azione, dunque equiparare t_1 e t_3 , ma così facendo, come mostra anche la critica di Widerker, il segnale rappresenterebbe una condizione sufficiente per l'esecuzione dell'azione, dunque all'agente sarebbero precluse reali possibilità di fare altrimenti (Ginet 1996).

Simone Gozzano propone un ulteriore argomento - a mio parere convincente - contro le obiezioni di Frankfurt al Pap, che ha a che fare con la sovradeterminazione causale. Con questa espressione ci si riferisce a quei casi in cui gli effetti di due distinte catene causali provocano un medesimo effetto nello stesso istante. Seguendo un esempio di Gozzano immaginiamo che Marco e Carlo abbiano deciso di sparare al presidente e che i proiettili lo raggiungano nello stesso istante. Marco ha mirato al cervello mentre Carlo al cuore; entrambi i colpi vanno a segno (Gozzano 2013). In questo caso è possibile affermare che la morte del presidente è sovradeterminata dalla due cause e che quindi si sarebbe verificata anche indipendentemente da uno dei colpi. Gozzano propone questo esempio

¹³⁴ Widerker D., *Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities* in *The Philosophical Review*, Vol. 104, No. 2, (April 1995), pp. 247-261.

discutendo della possibilità che due cause differenti – in questo caso il mentale e il fisico – siano corresponsabili nella produzione di un certo effetto e suggerisce che tale distinzione possa dirci qualcosa anche a proposito dei casi a là Frankfurt. Gozzano osserva che quando facciamo riferimento alla morte del presidente – o all’evento *E* causato da Smith, non riteniamo moralmente responsabile un agente dell’occorrenza di quello specifico evento per ogni occorrenza di quell’evento, ma solo quando è lui stessa la causa dell’accadere di quell’evento. Il problema con i casi in stile Frankfurt è che a ben vedere non siamo in presenza di una effettiva alternativa. Più specificamente secondo Gozzano «l’alternativa cui ci si riferisce nel dibattito sul libero arbitrio e la responsabilità deve essere frutto di una catena di cause che parte dall’agente. I casi descritti, infatti, pur stipulando il medesimo effetto, insistono crucialmente su una diversa catena causale»¹³⁵. In altre parole, nello scenario presentato da Frankfurt, Smith è presentato come responsabile moralmente di un evento che, per volontà di Smith o di Black, accadrà in ogni caso. Ma le catene causali che portano a quel risultato non sono le medesime. I casi del cecchino e quelli di Jones descrivono scenari che hanno la medesima conclusione, ma in cui le catene causali che necessitano l’effetto finale sono diverse: non hanno entrambe origine nella volontà di Smith.

Una prospettiva di questo tipo – sostiene Gozzano – potrebbe anche portare ad una interpretazione più debole del principio delle possibilità alternative, che porti a considerare un agente responsabile non tanto della riuscita del suo tentativo ma per le sue intenzioni. Poniamo il caso che Carlo abbia un incidente automobilistico e che Marco decida di non chiamare i soccorsi perché non ha simpatia per Carlo. Marco non sa che, pur volendo, a causa di un guasto non potrebbe comunque chiamare i soccorsi. Sarebbe quindi ragionevole affermare che un agente è moralmente responsabile di un dato evento *E* soltanto se *A* avrebbe potuto tentare di fare altrimenti. In questa maniera, chiude Gozzano, «sarebbero salvati anche i ripensamenti – come nel caso del cecchino – ma soprattutto tutti quei casi

¹³⁵ Gozzano S. 2013, p.70.

relativi alla presenza di scienziati malvagi e scienziati maligni che sovrintendono ai nostri tentativi di azione»¹³⁶.

2.3 Il *Consequence Argument*.

Nel saggio *The Incompatibility of Free Will and Determinism* Peter Van Inwagen sostiene esplicitamente che almeno una forma di determinismo¹³⁷ è incompatibile con la libertà: è il tipo di determinismo descritto da Laplace, tale per cui il futuro è interamente deducibile dal passato attraverso il funzionamento delle leggi naturali:

per qualunque istante di tempo, esiste una proposizione che esprime lo stato del mondo in quell'istante. Se A e B sono proposizioni qualsiasi che esprimono lo stato del mondo in due istanti dati, allora la congiunzione di A con le leggi della fisica implica B, in maniera tale che in una situazione in cui un uomo, dopo avere a lungo riflettuto, si astenga dal compiere un atto che aveva l'intenzione di compiere [...] allora quell'uomo non avrebbe potuto compiere quell'atto.¹³⁸

Prima di presentare il *Consequence Argument* è necessario, come fa Van Inwagen, chiarire a cosa si riferisce il filosofo quando usa il termine “legge della fisica” (o legge naturale): una legge non approssimativa e non falsificabile dall'azione umana (per esempio superare la velocità della luce o decidere oggi che cosa ieri mattina). In altre parole, se qualcuno può violare una legge della fisica allora quella non è una legge della fisica. Questa definizione di legge implica quindi che esiste almeno un tipo di “potere fare” (*Can*), da intendersi come “essere in grado di” o “avere l'abilità di” che si distingue in modo cruciale da altri tipi di possibilità: esistono cioè proposizioni che gli esseri umani non possono falsificare perché non è in loro potere farlo. A titolo di esempio, con Van Inwagen, immaginiamo che l'ultima proposizione vera di Platone sia stata “Aristotele ha vissuto tutta la vita ad

¹³⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁷ Altre tesi potrebbero essere denominate a buon diritto “determinismo”, ma quella cui fa riferimento Van Inwagen – la tesi maggiormente discussa nel dibattito sulla libertà metafisica – è il determinismo così per come descritto da Laplace.

¹³⁸ Van Inwagen P. (1975), *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in *Philosophical Studies*, pp. 185-199, trad.it. *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in De Caro 2018, p. 139.

Atene”. Evidentemente Aristotele avrebbe potuto falsificare questa proposizione vivendo altrove; in questo caso quindi il filosofo avrebbe potuto falsificare l’ultima proposizione vera di Platone. Ma se la proposizione fosse stata “i pianeti non si muovono secondo orbite circolari perfette”, Aristotele non avrebbe potuto falsificarla in alcun modo. Chiariti i concetti di determinismo, di legge fisica e di potere fare, presento il *Consequence Argument*, probabilmente l’argomento più ostico per ogni teoria che voglia provare che esiste un qualche senso per cui in un mondo deterministico è possibile fare altrimenti. Per visualizzare il *Consequence Argument* modifico un esempio presentato dallo stesso Van Inwagen mantenendo la notazione originale. Il caso riguarda la catena di eventi che porta allo scoppio della Prima Guerra Mondiale: a Sarajevo, un nazionalista slavo di nome Gavrilo Princip spara all’arciduca Francesco Ferdinando. È il 28 giugno del 1914.

- a) Con P designo la proposizione che esprime l’atto di Princip di premere il grilletto.
- b) L indica l’insieme delle leggi naturali.
- c) P_0 è la proposizione che esprime lo stato del mondo in un qualunque momento del passato – per esempio la morte di Carlo Magno (28 gennaio 814, mille anni prima della nascita di Princip).
- d) T è il momento in cui Princip preme il grilletto.
- e) Tesi del determinismo: per ogni evento E che avviene nel mondo, la proposizione che esprime quell’evento è implicata dalla congiunzione di una proposizione vera che esprime un qualunque stato del mondo precedente E , congiuntamente alla proposizione che esprime tutte le leggi della fisica. Quindi $[(L \ \& \ P_0) \supset P \text{ al tempo } T]$.

Il *Consequence Argument* si basa su sei premesse e su una conclusione che segue logicamente:

- 1) Se il determinismo è vero, allora: la congiunzione di P_0 e L implica P al momento T (se il determinismo è vero allora la proposizione che esprime “Princip spara all’arciduca d’Austria il 28 giugno 1914” è implicata dallo stato del mondo mille anni prima la nascita di Princip e dal funzionamento delle leggi naturali).

2) Se Princip *non avesse* premuto il grilletto all'istante T, allora *avrebbe* invalidato P (la proposizione che esprime “Princip spara all'arciduca d'Austria”).

3) Se la premessa 2 è vera, allora Princip *avrebbe potuto* invalidare P.

4) Se Princip avesse potuto rendere P falsa, e se la congiunzione di P₀ e L implica P, allora Princip *avrebbe potuto* rendere falsa [(L & P₀) > P].

5) Se Princip *avesse potuto* rendere falsa [(L & P₀) > P], allora Princip *avrebbe potuto* rendere falsa L;

6) Princip non avrebbe potuto rendere L falsa.

7) Se il determinismo è vero, allora Princip non avrebbe potuto agire diversamente quando – all'istante t – sparò contro l'arciduca.

La premessa 1 segue semplicemente dalla verità del determinismo secondo cui, date le leggi di natura, per ogni istante esiste un solo futuro possibile: dunque, tramite le leggi della fisica, il momento in cui Princip spara all'arciduca è interamente deducibile già dal giorno in cui morì Carlo Magno. La premessa 2 indica che se Princip non avesse fatto fuoco all'istante T sarebbe stato possibile esprimere lo stato del mondo P con uno dei suoi contrari (Princip non spara all'arciduca)¹³⁹. La premessa 3 si può tradurre come “se Princip si fosse astenuto (dal premere il grilletto) avrebbe falsificato P”, che implica l'esistenza di almeno una condizione sufficiente a determinare la falsità di P, che Princip ha il “potere” di realizzare.

La premessa 4 implica che se Princip può falsificare P allora è in suo potere falsificare la relazione di necessità espressa dalla tesi deterministica.

La premessa 5 implica che se Princip ha il potere di invalidare P – allora Princip ha il potere di rendere falsa una legge della fisica.

¹³⁹ Van Inwagen richiama esplicitamente la terminologia utilizzata in Kripke S. 2018.

La premessa 6 afferma che “se qualcuno ha il potere di invalidare una proposizione allora quella proposizione non esprime una legge della fisica”: si tratta di un punto concettualmente decisivo perché riguarda proprio quel potere di invalidare una legge naturale che non rientra fra le capacità degli esseri umani. Quindi, siccome L denota tutte le leggi della fisica non è possibile che Princip la falsifichi. Infine la conclusione (7) segue logicamente dalle premesse: se il determinismo è vero, Princip non avrebbe potuto agire altrimenti quando sparò all’arciduca il 28 giugno 1914.

Il *Consequence Argument* è strutturato in maniera tale da dimostrare che per un agente è tanto impossibile violare una legge della fisica quanto agire in modo da falsificare una qualunque proposizione implicata [(L & P0), ivi comprese le scelte degli esseri umani. Che si tratti di viaggiare ad una velocità superiore a quella della luce, di alzare una mano o di astenersi dal portare al termine un attentato quindi, ed è questa la forza del *Consequence Argument*, un’azione che falsifica una proposizione necessariamente vera è un’azione che viola di una legge della fisica, ed è quindi impossibile. Se ammettiamo che non è possibile violare una legge della fisica dobbiamo necessariamente ammettere anche che per un agente non è possibile – per utilizzare la terminologia di Ginet, aggiungere al futuro qualcosa in più rispetto a quanto già iscritto nel passato¹⁴⁰. Da quando è stato formalizzato per la prima volta molti filosofi hanno provato a mettere in dubbio la validità del *Consequence Argument* senza tuttavia risultare convincenti¹⁴¹. La plausibilità e l’autorevolezza dell’approccio compatibilista, come già osservato da De Caro, erano supportate dalla semplicità della descrizione della libertà, contro quelle che, in molti casi, risultavano essere tesi quantomeno opache. Ricorrere quindi ad argomentazioni poco chiare per difendere quel progetto tradisce i principi sui quali si è sviluppato, con successo, il compatibilismo (De Caro 2004). Anche a causa della plausibilità dell’argomento di Van Inwagen infatti il compatibilismo ha imboccato una nuova strada, sviluppando

¹⁴⁰ Van Inwagen P. 2018, p. 157.

¹⁴¹ Lewis per esempio sostiene che è possibile che un agente violi una legge di natura in un mondo possibile in cui, quella legge, fosse stata diversa. Una eventualità di questo tipo permette all’agente di agire come se si potesse violare una legge senza per questo essere il responsabile di quella violazione. In questo modo la quarta premessa dell’argomento, “nessuno può infrangere una legge di natura”, potrebbe, almeno in un senso “debole”, essere falsificata.

argomenti in favore della responsabilità morale che, rinunciando alle possibilità alternative, evitano le criticità mosse dal *Consequence Argument*.¹⁴²

Presentando il semi-compatibilismo, John Fischer, uno dei più influenti compatibilisti contemporanei, dichiara esplicitamente di credere nella validità del *Consequence Argument*, eppure di potere costruire una teoria del libero arbitrio che possa dare conto della responsabilità morale nonostante l'impossibilità di agire altrimenti¹⁴³. Ciò che conta per Fischer in fondo, come per la maggior parte dei compatibilisti, è che l'agente abbia il controllo sulle proprie azioni. Fischer focalizza la sua teoria proprio sulla nozione di "controllo": l'agente può avere (o non avere) il controllo sulle proprie azioni in almeno due sensi fondamentali, ma l'attribuzione di responsabilità morale – sostiene Fischer – richiede che gli agenti ne possiedano almeno uno: il controllo di guida (*Guidance Control*).

Per meglio distinguere i due tipi di controllo in gioco, Fischer propone più di un esperimento mentale, anche richiamandosi esplicitamente ai casi a là Frankfurt. Fischer immagina il seguente scenario: Jones sta decidendo se compiere una certa azione – possiamo immaginare che Jones stia pensando se votare repubblicano o democratico; Black, che vuole che Jones voti proprio per quel partito, controlla le sue intenzioni tramite un *chip* impiantato nel suo cervello. Tramite lo stesso chip, farà in modo che Jones voti per il partito che Black ha scelto, se Jones decidesse di votare diversamente. Ma aspetterà fino all'ultimo istante buono per intervenire, perché preferirebbe non essere smascherato. Se Jones deliberasse proprio in favore del partito scelto da Black, pur non potendo fare altrimenti avrebbe votato secondo le proprie ragioni e sarebbe quindi moralmente responsabile. In un secondo scenario, Fischer elimina la figura di un controllore esterno al comportamento dell'agente. Un guidatore si trova in autostrada. È piuttosto stanco e affamato, così quando vede una stazione di servizio lungo l'autostrada accende la freccia e imbocca l'uscita. A sua insaputa però, lo sterzo ha un grave difetto in una delle sue componenti che gli renderebbe impossibile mantenere

¹⁴² Il compatibilismo di questo tipo è detto "nuovo compatibilismo" o "neo-compatibilismo".

¹⁴³ Fischer J.M., *Compatibilism*, in Kane R. (a cura di) 2007.

l'autostrada. Qualunque sia la volontà del guidatore quindi l'auto necessariamente imboccherà quell'uscita autostradale. Anche in questo caso, Fischer distingue fra il controllo di guida, quello in cui la volontà di riposare e le azioni dell'autista lo portano a fermarsi alla stazione di servizio, e il controllo regolativo, quello che gli consentirebbe di dirigere l'auto anche in altre direzioni. Nella terminologia di Fischer, se Jones votasse liberamente avrebbe esercitato il "controllo di guida" sulle proprie azioni, pur non avendo a disposizione quel tipo di controllo (metafisico) che Fischer chiama "controllo regolativo", che a questo punto possiamo interpretare come un equivalente del potere di modificare il passato o violare le leggi della fisica. Ma, sostiene Fischer, per quel che concerne le nostre vite quotidiane, i nostri sentimenti verso gli altri e più in generale i rapporti umani, non abbiamo bisogno del controllo regolativo perché ci sia l'attribuzione di responsabilità morale; è sufficiente avere il controllo di guida ed avere quindi il potere di decidere in autonomia su tutto quanto più conta nelle nostre vite (Fischer 2006).

Per Fischer dunque ciò che conta per attribuire la responsabilità morale è l'effettiva sequenza di eventi che portano al compimento di un'azione, perché è questo il tipo di controllo che noi richiediamo nella vita quotidiana. Come già aveva sostenuto Strawson, che Fischer richiama esplicitamente, il concetto di responsabilità morale è così profondamente radicato nella nostra natura – e nelle nostre società – che le nostre opinioni su una questione "astrusa" come quella della compatibilità fra determinismo e libero arbitrio non dovrebbero minarle. L'alternativa al (semi)compatibilismo, sostiene Fischer, sarebbe assolutamente meno promettente. Anche se su quest'ultimo punto, come ha evidenziato Laura Ekstrom, Fischer non spiega perché dovremmo preferire questa forma di libertà rispetto all'ammettere una incompatibilità fra determinismo e libero arbitrio (Ekstrom 2007) .

2.4 Un'indagine sul senso comune: la Filosofia sperimentale.

Nonostante i compatibilisti abbiano provato a indebolire la validità del principio delle possibilità alternative, anche nell'ambito del dibattito contemporaneo diversi filosofi sottoscrivono l'idea secondo cui l'etica ingenua considera la possibilità di fare altrimenti come una condizione necessaria

per l'attribuzione della responsabilità morale. Si tratta di un'assunzione a volte sottintesa, in virtù proprio del dibattito tradizionale, altre volte avvalorato sulla base di osservazioni delle interazioni quotidiane con non filosofi di professione e tra i banchi universitari. Eddy Nahmias è tra i filosofi che ha concentrato la sua ricerca nel tentativo di provare empiricamente che, a dispetto di quanto si pensi, l'etica ingenua è compatibilista, e ritiene quindi che il determinismo non mini la responsabilità morale. Siamo nel campo della filosofia sperimentale sul libero arbitrio, un settore di studio relativamente giovane, che nell'ambito della discussione sul libero arbitrio prova a rispondere a domande quali:

- a) che cosa intende il senso comune per libero arbitrio?
- b) Le persone sono disposte a sospendere – nella terminologia di Strawson – gli atteggiamenti reattivi e ad adottare un atteggiamento di distacco nei confronti delle azioni delle altre persone?
- c) se sì, in quali occasioni?

Sebbene la filosofia sperimentale non abbia al momento raggiunto risultati sufficienti a mettere d'accordo le due tradizionali correnti di pensiero ha il merito, sostiene Nahmias, di aiutare i filosofi stessi a scoprire quali sono le vere intuizioni dell'etica ingenua, e di aiutare gli addetti ai lavori a testare l'efficacia delle teorie filosofiche che provano a sistematizzare concetti quali “credenze” e – appunto – “intuizione”, oltre a fornire proprio ai filosofi una sorta di “guida” per sviluppare metodi di indagine sempre più efficienti da integrare all'analisi filosofica attraverso il coinvolgimento di persone che non hanno un interesse diretto verso l'analisi filosofica (Nahmias 2012).

Alla radice delle ricerche di Nahmias e più in generale dei compatibilisti contemporanei, c'è un'idea affascinante: contrariamente a quanto si è stato spesso sottinteso, l'etica ingenua pensa alla libertà in un modo che è assolutamente compatibile con il determinismo; i responsi incompatibilisti, in quest'ottica, sono dovuti ad una errata descrizione di che cosa sia il determinismo. Come conseguenza di tale errore concettuale, il senso comune, ma anche molti filosofi di professione, manifestano credenze che sono quindi incompatibiliste solo all'apparenza. La vera preoccupazione per l'etica ingenua riguarderebbe infatti l'impossibilità – di qualunque natura sia – di agire secondo i

dettami della propria volontà. Non si tratta di un'idea nuova, – già Hume, tra gli altri, aveva ammonito i filosofi circa la possibilità che il senso comune non sia incompatibilista – ciononostante i risultati empirici ottenuti dal compatibilismo sono, a mio parere, assai importanti e meritano attenzione. Tanto più che alcuni delle indicazioni sulle intuizioni dell'etica ingenua travalicano anche le aspettative dei compatibilisti più accesi, mostrando (almeno così sembra) che in alcuni casi il senso comune può attribuire la responsabilità morale anche in situazioni tali per cui l'agente agisce in un certo modo perché non può fare altrimenti¹⁴⁴. Al netto di alcuni riscontri controversi – proprio per questo meritevoli di maggiore attenzione, la filosofia sperimentale di orientamento compatibilista cerca di confermare empiricamente le proposte teoriche di Strawson e Fischer secondo cui l'intuizione comune attribuisce la responsabilità morale quando è possibile cogliere un nesso tra le azioni e la volontà dell'agente che le performa. A queste condizioni sembra quindi possibile ammettere che il principio delle possibilità alternative, almeno in alcune occasioni, è falso.

Sulla base di questa intuizione, Monroe e Malle hanno intervistato dei non filosofi a proposito delle intuitive condizioni necessarie per la libertà. Secondo la maggior parte dei partecipanti la libertà è da associare alla capacità di agire in base alle proprie decisioni, e di scegliere senza essere sottoposti a vincoli esterni (2009). Monroe e Malle sottolineano quindi che i partecipanti non hanno fatto appello alle questioni che riguardano il determinismo e l'indeterminismo. In questo filone di studi si colloca anche lo studio di Woolfolk, Doris e Darley sull'etica ingenua e l'attribuzione di responsabilità morale. (Darley, Doris, Woolfolk 2006). La domanda alla radice dell'esperimento di Woolfolk e colleghi è se davvero il senso comune ritenga la possibilità di fare altrimenti una condizione necessaria per l'attribuzione di responsabilità morale. Il risultato sembra indicare che un osservatore esterno tende ad attribuire la responsabilità morale ad un agente se le azioni rispecchiano le sue intenzioni. Inoltre, sembra che per attribuire la responsabilità morale tale requisito sia sufficiente

¹⁴⁴ Si noti che il compatibilismo generalmente si impegna ad affermare che, anche in assenza di possibilità alternative, è possibile attribuire la responsabilità morale a patto che le azioni dell'agente siano conformi alla propria volontà. La coercizione o lo scavalco della volontà dell'agente – come nei casi di minaccia o ipnosi – sono restrizioni sufficienti al venire meno della responsabilità morale.

anche in assenza di un percorso alternativo di azione. Il risultato potrebbe sorprendere un incompatibilista, ma è del tutto in linea con i dettami del compatibilismo; non a caso Woolfolk e colleghi in apertura dell'articolo citano Frankfurt e la sua definizione di azione libera: un agente agisce liberamente se si identifica con l'azione che ha compiuto e questa identificazione è sufficiente per attribuire la responsabilità morale. Viceversa, l'attribuzione non è tale quando l'agente stesso è "alienato" dai motivi per cui compie quella particolare azione. Sembra ragionevole – sottolineano Woolfolk e colleghi – considerare quindi che per l'etica ingenua questo tipo di (auto)attribuzione sia sufficiente per confermare che la libertà esiste. E questa libertà è di natura compatibilista. Più nel dettaglio, la teoria che Woolfolk e colleghi vogliono testare empiricamente riguarda la possibilità, controintuitiva, le persone attribuiscono la responsabilità morale anche quando chi compie un'azione agisce in una situazione di costrizione, ma al tempo stesso desidera fortemente compiere proprio quell'azione. I risultati sembrano confermare questo indirizzo, anche in circostanze radicali. Ma veniamo all'esperimento di Woolfolk e colleghi.

Gli autori presentano ai partecipanti uno scenario in due parti: la prima parte, *standard*, è uguale per tutti i gruppi di partecipanti. La seconda parte presenta importanti differenze relative alle intenzioni dell'agente e al livello di "costrizione" cui l'azione è soggetta. La storia *standard* è la seguente: due coppie sposate, Susan e Bill e Elaine e Frank, sono state in vacanze ai Caraibi e ora sono a bordo di un aereo di linea che li sta riportando a casa. Poco prima, Bill ha scoperto che Susan e Frank hanno una relazione. Mentre Bill pensa alla situazione l'aereo viene dirottato da alcuni criminali che, per dimostrare la fermezza delle proprie intenzioni, intimano a Bill di uccidere proprio Frank, altrimenti lui stesso ed altre persone verranno assassinate¹⁴⁵. A questo punto i partecipanti, divisi in gruppi, leggono la restante parte della storia, che varia.

¹⁴⁵ Woolfolk R.L., Doris J.M., Darley J.M., *Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility*, in *Cognition* 100, 2006., p. 287.

a) Situazione ad “alta identificazione”: Bill si sentiva così profondamente tradito dalle persone che ama di più al mondo che aveva già deciso di uccidere Frank, così che la richiesta dei dirottatori seppur costrittiva è in linea proprio con i suoi desideri.

b) Situazione a “bassa identificazione”: Bill desidera avere un confronto con Frank e sua moglie, e vorrebbe perdonarli per sentirsi in pace con se stesso. Ciononostante la terribile minaccia dei dirottatori lo costringe a sparare a Frank.

c) Situazione ad “alta costrizione”: Bill ha valutato la possibilità di ribellarsi alla minaccia dei dirottatori anche a rischio della sua stessa vita, ma i dirottatori sono in 8 e minacciano di fare una strage di ostaggi. Bill decida di obbedire perché pensa che non c’è alcuna possibilità di ribellarsi: il rischio che muoiano molti ostaggi è troppo alto. Così uccide Frank.

d) Situazione a “costrizione moderata”: in questo scenario i dirottatori sono soltanto 3 e Bill pensa di potere sparare al capo dei dirottatori anziché a Frank, sperando poi che i passeggeri riescano ad avere la meglio sugli altri criminali. Ma il capo dei dirottatori gli intima con violenza di procedere contro Frank, così Bill fa fuoco.

e) Situazione “costrizione assoluta”: Woolfolk e colleghi introducono in questo scenario una variabile assai interessante circa il livello della costrizione cui Bill è sottoposto. In questo scenario Bill è stato drogato con un siero che annulla del tutto la volontà di chi lo assume, rendendolo inerme di fronte ad un’ autorità. In questo particolare scenario Bill vede la sua mano muoversi e fare fuoco verso Frank, ma la sua volontà non partecipa all’ azione; Bill quindi altro non è che uno spettatore delle azioni che il suo corpo sta compiendo e non ha alcun controllo su di esse¹⁴⁶. Naturalmente, anche in questo scenario, Bill – o almeno il suo corpo - spara a Frank.

Il risultato degli esperimenti di Woolfolk e colleghi sono controversi: da una parte sembrano essere in linea con le aspettative compatibiliste, dall’ altra mostrano come alcune persone possano attribuire la responsabilità morale anche in situazioni in cui la maggior parte dei compatibilisti non lo farebbe.

¹⁴⁶ Woolfolk R.L., Doris J.M., Darley J.M., 2006, p. 293.

L'attribuzione di responsabilità morale, nella maggior parte dei casi proposti dallo studio, è stata attribuita facendo riferimento ai desideri e alle intenzioni di Bill più che alla situazione in cui venivano compiute, provando quindi che l'etica ingenua tenderebbe ad associare la libertà con l'identificazione dell'agente con le proprie azioni. Anche in assenza di una vera alternativa comportamentale. Inoltre, la tendenza dei partecipanti è stata quella di attribuire un grado minore di responsabilità al crescere della costrizione esterna¹⁴⁷: anche questo dato è in linea con l'approccio "per gradi di libertà" del neo-compatibilismo. Ma il dato che più ha sorpreso gli stessi sperimentatori è che un certo numero di partecipanti ritiene Bill moralmente responsabile anche nello scenario ad alta identificazione e a costrizione assoluta, quello in cui Bill desidera uccidere Frank, ma a causarne la morte è la volontà dei dirottatori, non le sue intenzioni.¹⁴⁸

Per alcuni partecipanti è stato quindi sufficiente che Bill abbia aderito all'azione nelle intenzioni, pur senza avere controllo sulla situazione, perché si possa attribuire la responsabilità morale. Sembra quindi ragionevole sostenere che almeno in certe situazioni l'intuizione del senso comune sia di matrice compatibilista. Sulla stessa linea teorica lo studio di Nahmias, Morris, Nadelhoffer e Turner, che provano a invalidare la tesi per cui il senso comune ritiene il PAP necessario per l'attribuzione di responsabilità morale.

Questo il testo che gli sperimentatori presentano ai partecipanti:

immagina che nel prossimo secolo siano state scoperte le leggi di natura, e che sia stato costruito un supercomputer capace di conoscere esattamente qualunque cosa accadrà in futuro, sfruttando le leggi di natura e lo stato dell'universo in un dato momento. Il supercomputer è capace di predire tutto quanto accadrà con una accuratezza del 100%. Si supponga che questo computer esiste davvero e che guardi lo stato dell'universo alla data del 25 Marzo 2150 d.c., venti anni prima dalla nascita di Jeremy Hall. Da questa informazione e dalle

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 297.

¹⁴⁸ In questo caso l'errore sarebbe dovuto a una cattiva interpretazione della causalità. Similmente, è possibile attribuire la responsabilità morale della morte di un condannato ad un boia il cui fucile è caricato a salve. L'attribuzione in questo caso riguarda evidentemente le intenzioni del boia. La morte del condannato non ha nessun legame causale con l'atto del boia di premere il grilletto. La pratica di armare uno dei fucile a salve riguardava numerosi eserciti occidentali nel Novecento. Il fine era proprio quello di deresponsabilizzare parzialmente i membri del plotone. Ciascuno dei componenti aveva un certo margine di probabilità di essere innocente.

leggi di natura il computer deduce che Jeremy sicuramente rapinerà la Fidelity Bank alle sei del pomeriggio del 26 gennaio 2195. Come al solito, la predizione del supercomputer è corretta; Jeremy rapina la Fidelity Bank alle sei del pomeriggio del 26 Gennaio 2195¹⁴⁹.

Gli sperimentatori hanno quindi domandato se Jeremy avesse rapinato la banca di spontanea volontà e se fosse moralmente responsabile delle sue azioni. Il 76% dei partecipanti ha affermato che sì, Jeremy ha agito spontaneamente ed è moralmente responsabile di quello che ha fatto. Si tratta di una conclusione assai importante. Neanche un filosofo incompatibilista avrebbe avuto difficoltà a rispondere “Sì” alla prima parte della domanda: Jeremy ha agito di sua spontanea volontà. L’importanza dell’esperimento del gruppo di Nahmias riguarda naturalmente la seconda parte della domanda: Jeremy è responsabile moralmente anche se, grazie al supercomputer, sappiamo che, in un certo senso, Jeremy aveva deciso già di rapinare la banca molti anni prima di nascere. Se i risultati dello studio fossero confermati e generalizzati il punto dolente della tradizione compatibilista troverebbe nell’etica ingenua un alleato decisivo, e sarebbe forse in grado di risolvere a proprio favore e definitivamente la più antica delle controversie filosofiche.

Non a caso i risultati di Nahmias sono stati analizzati da un gruppo di filosofi incompatibilisti che hanno provato a ridimensionarne la portata. In uno studio di Nichols e Knobe gli sperimentatori presentano ai partecipanti due mondi dal funzionamento deterministico, che differiscono solo per un particolare: nell’universo *B* le decisioni umane non sono deterministiche¹⁵⁰. Ai partecipanti è stato semplicemente chiesto quale dei due universi sia più simile al nostro e il 90% ha optato per l’universo *B*. In una seconda parte del test i partecipanti sono stati divisi e assegnati a due situazioni diverse: una “astratta”, l’altra “concreta”. Ai soggetti della condizione astratta è stata posta una domanda a “basso contenuto emotivo”: nell’universo *A* è possibile che una persona abbia la piena responsabilità morale

¹⁴⁹ Nahmias E., Morris S. G., Nadelhoffer Thomas., Turner J., *Is incompatibilism intuitive?* In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII No.1, July 2006. P.36.

¹⁵⁰ Nichols, S., Knobe, J., *Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions*, in *Journal Compilation* N. 40, Blackwell Publishing 2007, pp. 663-685.

per le proprie azioni? In questo caso una considerevole maggioranza dei partecipanti ha risposto che in un universo di questo tipo mancano le condizioni necessarie per l'attribuzione della responsabilità morale. Maggiormente interessante è il risultato del secondo gruppo di partecipanti, cui è stata sottoposta una domanda relativa ad una situazione "concreta", ad alto contenuto emotivo:

Nell'universo A un uomo di nome Bill si è innamorato della segretaria e si convince che l'unico modo per stare con lei è quello di uccidere la propria moglie e i suoi tre figli. Bill sa che in caso di incendio non c'è modo di fuggire dalla casa in cui vive. Prima di partire per un viaggio di affari, Bill colloca un marchingegno nella propria cantina che manda a fuoco la casa e uccide tutta la famiglia. Secondo te, Bill ha la piena responsabilità morale della morte della moglie e dei figli?

In questa condizione il 72% dei partecipanti ha optato per una risposta compatibilista: Sì, Bill ha la responsabilità morale per ciò che ha fatto nonostante viva in un mondo deterministico. Ma come spiegare la contraddittorietà dei risultati ottenuti?

L'ipotesi di Nichols e Knobe, è che l'intuizione comune sia incompatibilista¹⁵¹ quando ragiona in astratto, ma che, a certe condizioni, attribuisca la responsabilità morale anche in un mondo deterministico, come negli scenari ad alta identificazione presentati da Nahmias e colleghi. Nello specifico, l'ipotesi è che il senso comune applichi la teoria *standard* (è necessario potere fare altrimenti per attribuire la responsabilità morale) nelle situazioni ordinarie, ma davanti a situazioni che violano in modo eclatante le norme morali – come nel caso di Bill – sperimenti un sentimento di "forte reazione affettiva" che le rende incapaci di applicare la teoria *standard* correttamente. Se Nichols e Knobe hanno ragione allora l'applicazione di un'etica compatibilista è l'effetto di un errore performativo, detto "errore di prestazione affettiva", che porta ad un cattivo funzionamento del

¹⁵¹ Altrove Nichols ha sostenuto che la teoria ingenua della libertà nei bambini sia di tipo libertaria. Più specificamente dell'*Agent Causation*. Nichols S., *The folk psychology of free will: fits and starts in Mind & Language*, Vol. 19 No. 5 November 2004, pp. 473–502.

sistema di attribuzione di responsabilità morale¹⁵². A causa di questi *bias* dunque le persone chiamate ad attribuire la responsabilità morale in situazioni altamente emotive tendono a non considerare informazioni e prove significative di assenza di percorsi di azione alternativa. Un errore che, di fatto, non si presenta quando il giudizio attribuito riguarda una situazione neutra o a basso contenuto emotivo. Certo potrebbero esserci anche altre spiegazioni: le persone potrebbero attribuire la responsabilità morale per le azioni compiute da loro stesse e dagli altri attraverso una “reazione affettiva” combinata con altri processi, e quindi non essere realmente interessate alle teorie cognitive sulla responsabilità morale. Una terza, affascinante possibilità, potrebbe essere relativa ad una attribuzione della responsabilità esclusivamente “cognitiva”, che per qualche ragione può essere applicata soltanto nei casi concreti e non in quelli astratti. Una versione “allettante” di questa teoria, sottolineano Nichols e Knobe, potrebbe riguardare uno specifico “modulo innato della responsabilità” che agirebbe tramite un processo rapido, automatico e interamente inconscio¹⁵³.

I risultati ottenuti da Nichols e Knobe sono stati a loro volta sottoposti a una controprova in un esperimento condotto da Nahmias, Coates e Karavan. Il sospetto del gruppo di Nahmias è che i riscontri incompatibilisti in cui si sono imbattuti Nichols e Knobe siano stati causati da una cattiva comprensione delle implicazioni che il determinismo potrebbe avere per la responsabilità morale. L'ipotesi di Nahmias e colleghi è che il determinismo sia stato confuso con il meccanicismo, inteso come un meccanismo responsabile dell'aggiramento (*Bypassing*) del mondo mentale dell'agente; in altre parole, alcuni partecipanti all'esperimento di Nichols e Knobe avrebbero un'idea del determinismo tale per cui ciò che è mentale è epifenomenico.

Secondo i tre studiosi quando alcuni filosofi, e chi si interessa di libero arbitrio, si esprimono in senso incompatibilista fanno riferimento ad un incompatibilismo puro (*Pure Incompatibilism*) che non sarebbe però relativo al determinismo ma – appunto - al meccanicismo. Se la tesi deterministica afferma che “dato il passato e le leggi di natura esiste un solo futuro possibile” l'ipotesi meccanicistica

¹⁵² Nichols, S., Knobe, J. 2007, p. 671.

¹⁵³ *Ivi*, p.673.

sarebbe del tutto compatibile anche con la negazione di tale tesi [...] quindi è la «[con]fusione di determinismo e meccanicismo a giustificare l'intuitiva posizione di senso comune; un'affermazione che noi riteniamo falsa»¹⁵⁴. Nahmias e colleghi credono che molti incompatibilisti abbiano una visione del determinismo simile a quella espressa da Carl Ginet, secondo cui se il determinismo fosse vero le azioni umane sarebbero simili a quelle di un bambino al parco-giochi, che crede di essere al volante di una vettura mentre naturalmente sta seguendo un percorso predeterminato. Se Ginet avesse ragione avremmo ottimo motivi per concludere che il mentale sia epifenomenico, in quanto le nostre deliberazioni e i nostri scopi coscienti sarebbero aggirati da forze che sono fuori dal nostro controllo¹⁵⁵.

Ma Nahmias e colleghi suggeriscono che il determinismo non abbia affatto queste implicazioni in quanto le nostre intenzioni e i nostri scopi sono causalmente rilevanti per il corso delle nostre vite, e che se i filosofi lo descrivessero nel modo corretto il senso comune non lo troverebbe minaccioso (Cvaran, Koates, Nahmias 2007). Per dimostrare la proposta, gli sperimentatori presentano ai partecipanti un medesimo testo che differisce per il modo in cui le azioni umane sono descritte: ad un gruppo è sottoposto un testo in cui la descrizione delle attività umane è resa in termini fisicalisti; un secondo gruppo legge un testo in cui le azioni sono descritte in termini psicologici. Le previsioni del gruppo di Nahmias sono le seguenti:

1) Se presentiamo un agente in un mondo deterministico e descriviamo i suoi processi decisionali in modo meccanicistico (facendo riferimento quindi ai processi neurali e alle reazioni chimiche che avvengono nel cervello), la maggior parte dei partecipanti concluderà che non è possibile attribuire all'agente libero arbitrio né responsabilità morale.

¹⁵⁴ Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T., *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions*, in *Midwest Studies in Philosophy* XXXI, 2007, p. 215.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 220.

2) Presentando un agente in un mondo deterministico, e presentando il processo decisionale in maniera non meccanicistica, ma psicologica, i partecipanti giudicheranno l'agente responsabile.

3) Presentando un agente in un mondo indeterministico, ma descrivendo i processi in maniera meccanicistica, i partecipanti diranno che non è possibile attribuire responsabilità morale.

4) Descrivendo l'agente in un mondo indeterministico e descrivendo i processi decisionali in termini psicologici, i partecipanti diranno che il libero arbitrio esiste ed è giusto attribuire la responsabilità morale¹⁵⁶.

Inoltre lo studio vuole conferma dell'ipotesi secondo cui:

1) La maggior parte delle persone avrebbe giudicato che il determinismo non minaccia il libero arbitrio e la responsabilità morale se le ricadute sul funzionamento del processo decisionale sono descritte in termini psicologici;

2) Che molte persone giudicherebbero il determinismo una minaccia se descritto in termini neuroscientifici;

3) Che le persone avrebbero aumentato significativamente i loro giudizi sulla libertà e la responsabilità in risposta a descrizioni di agenti specifici che compiono cattive azioni rispetto ad agenti e azioni descritte in maniera astratte, in accordo tra l'altro con le conclusioni cui sono giunti Nichols e Knobe.

Lo scenario presentato di seguito è uguale per tutti i gruppi di partecipanti tranne che per la sostituzione di termini mentali e psicologici a termini di natura scientifica e fisiologica. La sostituzione dei termini è riportata in parentesi come nell'articolo originale di Nahmias e colleghi.

I più rispettati neuroscienziati (psicologi) sono convinti che riuscire a scoprire esattamente come sono causate tutte le nostre decisioni e le nostre azioni. Ad esempio, pensano che ogni volta che stiamo cercando di decidere cosa fare, la decisione che finiamo per prendere è completamente causata dalle specifiche reazioni

¹⁵⁶ Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T. 2007, pag. 221.

chimiche e dai processi neurali (pensieri, desideri e piani) che si verificano nei nostri cervelli (nelle nostre menti). I neuroscienziati (psicologi) sono convinti che queste reazioni chimiche e questi processi neurali [pensieri, desideri, e piani] sono completamente causati dalla nostra situazione attuale e dagli eventi precedenti della nostra vita, e che questi eventi sono stati completamente causati a loro volta da eventi precedenti, risalendo fino a eventi accaduti quando neppure eravamo nati. Quindi, se questi neuroscienziati (psicologi) hanno ragione, allora una volta che specifici eventi si sono verificati nella vita di una persona, questi saranno sicuramente causa del verificarsi di eventi successivi. Ad esempio, una volta che venga prodotta una specifica reazione chimica e siano avvenuti certi processi neurali (pensieri, desideri, piani) allora tutto ciò farà sicuramente sì che la persona prenderà la decisione che in effetti prende¹⁵⁷.

I risultati sembrerebbero confermare le previsioni di Nahmias e colleghi. La maggioranza dei partecipanti ha convenuto che le persone sarebbero libere e responsabili anche se le loro decisioni fossero determinate da eventi precedenti, purché tali eventi includano pensieri, desideri e progetti dell'agente. Inoltre, quando il determinismo viene descritto in termini psicologici 4/5 dei partecipanti ha considerato che gli «agenti prendono le decisioni di propria spontanea volontà e quindi sono moralmente responsabili delle proprie decisioni»¹⁵⁸. Queste conclusioni supportano l'idea che il senso comune non ha intuizioni di incompatibilità circa il determinismo; anzi nei casi in cui le azioni degli agenti sono particolarmente “malvagie” i partecipanti non percepiscono neppure il meccanicismo come incompatibile con l'attribuzione di responsabilità morale. Ma dove per Nichols e Knobe l'attribuzione di responsabilità in assenza di percorsi alternativi è il frutto di un errore di prestazione, per Nahmias e colleghi tali influenze emotive sui giudizi vanno considerati come fattori abilitanti per lo sviluppo del giudizio morale relativo alla responsabilità. Giudizi sulla responsabilità che si accentuano quando si fa riferimento – in accordo con la teoria naturalista di Strawson – a situazioni appartenenti al nostro mondo reale, piuttosto che ad un mondo alieno, anche se molto simile al

¹⁵⁷ Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T. 2007, p.224.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 232.

nostro¹⁵⁹. La possibilità che la fonte di risultati tanto contraddittori sia proprio l'ambientazione degli scenari è al centro di uno studio di Roskies e Nichols, che hanno indagato le credenze del senso comune in questa direzione (Roskies, Nichols 2008). Ai partecipanti di questo studio è stata fornita una breve descrizione del determinismo e sono state assegnate due versioni di una medesima storia, in cui a variare è solo il luogo in cui gli eventi accadono: il mondo reale e un mondo alternativo.

Lo scenario presentato da Roskies e Nichols è il seguente:

Molti eminenti scienziati si sono convinti che ogni decisione che una persona prende è completamente causata da ciò che è accaduto prima della decisione – dato il passato, ogni decisione deve aver luogo nel modo in cui ha luogo. Questi scienziati ritengono che la decisione di una persona sia sempre un risultato inevitabile della sua costituzione genetica in congiunzione con le influenze ambientali. Dunque, se una persona decide di commettere un crimine, questo può essere sempre spiegato come risultato delle influenze passate. Tutti gli individui con la medesima costituzione genetica che siano sottoposti alle stesse influenze ambientali prenderebbero esattamente la stessa decisione. Questo perché tutte le decisioni di una persona sono completamente causate da ciò che è accaduto nel passato.

In entrambe le condizioni ai partecipanti è stato domandato di giudicare se è vero che gli abitanti dei rispettivi mondi (1) non possono avere piena responsabilità morale per le proprie azioni; (2) possono essere biasimati moralmente per i crimini commessi; e (3) non possono compiere scelte autenticamente libere. Ebbene, rispetto ai soggetti nella condizione del mondo reale, i soggetti nella condizione del mondo alternativo si sono trovati maggiormente in accordo con l'idea per cui gli agenti non hanno la responsabilità morale per le proprie azioni e non possono compiere scelte genuinamente libere, mentre sono moralmente responsabili nel mondo reale, anche se deterministico, confermando quindi una certa tendenza di matrice compatibilista. D'altronde anche Nahmias e Murray hanno provato a verificare l'ipotesi secondo cui i *bias* riscontrati negli esperimenti progettati dai filosofi

¹⁵⁹ Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T. 2007, p.236.

incompatibilisti abbiano a che fare non solo con una errata descrizione di determinismo, ma anche con l'applicazione della teoria ingenua ai casi "astratti" o "concreti"¹⁶⁰.

2.5 Alcuni chiarimenti sul determinismo.

L'analisi di Nahmias è solo una tra le più recenti analisi compatibiliste su che cosa implica davvero il determinismo e sul bisogno di "ripulire" questo concetto da connotazioni che possono causare fraintendimenti e portare a conclusioni errate circa la compatibilità con la libertà. Dennett, ad esempio, individua quattro argomenti sulle confusioni di cui è vittima chi teme il determinismo:

- a) la tendenza naturale ad antropomorfizzare la natura;
- b) la confusione fra una necessità logica e una necessità causale;
- c) l'errata interpretazione sul che cosa sia una legge naturale;
- d) la confusione fra determinismo e fatalismo;

Il primo punto secondo Dennett è quello che porta a percepire il determinismo come un agente intenzionale che ci controlla. Forse retaggio di credenze religiose, a parere di Dennett le persone che avvertono il determinismo come una minaccia non tengono in considerazione il fatto che leggi naturali non hanno alcuna agentività. In secondo luogo, le persone potrebbero scambiare una necessità causale con una logica; gli eventi, in un mondo deterministico non accadono di necessità; piuttosto, gli eventi accadono condizionatamente in quanto sono dati dal passato e dalle leggi di natura. Il loro accadere, quindi, sottolinea Dennett, non è necessario, ma necessitato. Il terzo punto, già proficuamente affrontato da Schlick riguarda la presunta confusione fra una legge descrittiva e una legge prescrittiva (Schlick 1939); lungi dal prescrivere osserva Dennett, le leggi di natura si limitano a descrivere l'immutabile regolarità con cui certi tipi di fenomeni si succedono e non rappresentano quindi una coercizione per gli esseri umani. Anzi, Dennett ricorda, sulla scia di Ayer, che è proprio

¹⁶⁰ Murray D., Nahmias E., *Explaining away Incompatibilist intuitions*, in *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXXVIII No. 2, March 2014.

il determinismo a permetterci di esercitare il libero arbitrio e di essere pienamente responsabili delle nostre azioni e a fare in modo che siano proprio “le nostre” o, per dirla con Quine, a permettere che “le motivazioni e le pulsioni dell’agente rappresentano un anello nella catena causale [che conduce a] quell’azione»¹⁶¹. Il quarto punto concerne la preoccupazione di Dennett circa la possibilità che le persone confondano il determinismo con un equivalente scientifico del fato, del destino o della volontà di Dio. In altre parole – secondo Dennett – le persone potrebbero credere che se il determinismo è vero tutto ciò che accade, in qualche modo, era destinato ad accadere a prescindere dalla nostra volontà. Ma il determinismo non implica una tale conseguenza. Stuart Mill aveva già affrontato questo argomento spiegando che le persone potrebbero temere che la verità del determinismo non ci permetterebbe di avere un’influenza sul mondo e che, per questa ragione, sarebbe anche inutile batterci per le cose in cui crediamo¹⁶².

Le argomentazioni di Dennett sono convincenti ed esauriscono il dibattito? Dennett si sofferma a lungo per spiegarci che anche in un mondo deterministico non tutto è inevitabile (*unavoidable*). Si pensi solo alla capacità, sviluppata non solo dalla nostra specie, ma anche alle possibilità, grazie allo sviluppo della tecnologia, di previsione e correzione grazie alla nostra cultura di *Homo Sapiens*. Una parte importante del determinismo genetico oggi è aggirabile e non è impensabile sostenere che un giorno come abitanti del pianeta Terra saremo non solo capaci di prevedere, ma anche di evitare, quelle minacce che potrebbero avere portato all’estinzione dei dinosauri. A nostro avviso, però, non è necessario confondere il determinismo con il fatalismo per individuare l’incompatibilità di entrambi i meccanismi con la responsabilità morale. In un universo deterministico un’intelligenza come quella immaginata da Laplace sarebbe infatti capace di formulare un enunciato in grado di “profetizzare” con un’accuratezza del 100% una verità futura proprio attraverso la descrizione causale del movimento di tutte le particelle che compongono l’universo stesso. Il demone potrebbe quindi

¹⁶¹ Quine W.V.O., *Things and Their Place in Theories*, in *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1981, pp. 1-23.

¹⁶² Mill J. S. (1874). *A System of Logic*, Harper & Row, New York; trad.it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Utet, Torino, 1996.

proferire un enunciato vero descrivendo ogni stato dell'unica catena causale che segue il *Big Bang*, deducendo ogni movimento futuro dal suo stato precedente. A ben vedere quindi, come ha opportunamente suggerito Bernstein, «il fatalismo e il determinismo condividono la proposizione “tutto ciò che accade deve accadere”; sebbene il senso di quel “dovere” sia differente»¹⁶³. Ma non necessariamente incompatibile. Si pensi alla tragedia greca e alla vicenda di Edipo, in cui il ruolo del Fato si avverte in tutta la sua drammaticità. Quando l'oracolo di Delfi annuncia a Giocasta e Laio che loro figlio ucciderà il padre e sposerà la madre, Laio abbandona Edipo su una montagna e annuncia la sua morte. Ma Edipo viene salvato da un pastore. Raggiunta la maggiore età lo stesso oracolo di Delfi predice ad Edipo che ucciderà il padre e sposerà sua madre. Edipo, sconvolto, fugge da quelli che crede essere i genitori naturali. Il resto della vicenda è noto: Edipo, nonostante tutti i suoi sforzi di sfuggire alla predizione, realizzerà il suo tragico destino.

Certo il fatalismo, così come l'onniscienza divina, a differenza del determinismo causale afferma che quello che accadrà sarà stato determinato da agenti intenzionali, come gli dei o Dio, e non si cura delle relazioni causali tra gli eventi ma, fa notare Bernstein, il fatto che un evento sia metafisicamente predestinato non si impegna a considerare che lo stesso evento sia oppure non sia causalmente necessario. In altri termini, le due forme della necessarietà sono compatibili. D'altronde, nota ancora Bernstein, essendo il fatalismo espressione della verità logica di una proposizione può essere in accordo anche con un mondo indeterministico. Tornando alla tragedia di Edipo. Edipo, che pure crede nella profezia al punto di fuggire dalla sua famiglia, lotta contro la stessa, ribellandosi è quello che è un destino già scritto. Così nel momento in cui uccide Laio a duello Edipo non ha agito contro la sua volontà, per quanto ne sappiamo non si è sentito necessitato né costretto dalle leggi di natura, eppure con le sue stesse azioni ha compiuto quello che era il suo destino. Torna in mente un famoso scenario di Searle, spesso ripreso dai compatibilisti: «un uomo entra in un ristorante e quando gli chiede cosa

¹⁶³ Bernstein M., *Fatalism.*, in Kane R. (a cura di), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 65-83.

vuole ordinare, risponde “guardi io sono un determinista, che sarà, sarà”¹⁶⁴. In realtà l’atteggiamento dell’uomo al ristorante è quello, probabilmente poco sano, di un fatalista, il quale crede che, a prescindere da ciò che decidere di fare, ciò che deve accadere accadrà comunque. In realtà i filosofi incompatibilisti non si impegnano a sottoscrivere la tesi secondo cui gli agenti non danno inizio volontariamente a corsi d’azione, né che le azioni che compiono non gli appartengono. Più semplicemente un filosofo scettico sottolinea che quella volontà e quei corsi d’azione non potrebbero essere diversi da ciò che sono, e questo è sufficiente per rivedere il concetto di responsabilità morale.

A nostro avviso il tentativo compatibilista di distinguere tra fatalismo e determinismo è certamente utile a definire i contorni di due tesi che sono, in effetti, diverse, ma non placano le ansie di quei filosofi che rifiutano di attribuire una genuina responsabilità morale ad agenti che vivono in un mondo in cui esista uno e un solo futuro. D’altronde, anche un fiero compatibilista come Berofsky aveva già ammesso che se il determinismo è vero tutto ciò che è non poteva non essere¹⁶⁵. A mio parere i tentativi di inquadrare il determinismo in una cornice di compatibilità con la responsabilità morale, seppur interessanti e utili a meglio chiarire i termini della questione, non colgono il nocciolo del problema e non riescono a rasserenare gli animi degli incompatibilisti.

2.5.2 «Il compatibilismo gioca all’attacco».

Nahmias e Murray analizzano un altro, più interessante, possibile errore di valutazione degli incompatibilisti: il determinismo sarebbe inteso come sinonimo di meccanicismo e il meccanicismo implicherebbe l’epifenomenismo. I due studiosi tornano ad analizzare il lavoro di Nichols e Knobe, domandandosi se i partecipanti che si erano espressi in un senso incompatibilista nei casi “astratti” non avessero interpretato il determinismo come qualcosa in grado di *bypassare* la volontà cosciente degli agenti. Se così fosse, l’errore – è la tesi di Nahmias e Murray - viene corretto quando i partecipanti si trovano in presenza di casi concreti, a causa dell’effetto gravemente negativo delle

¹⁶⁴ Searle, John R., *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. Ita. *La razionalità dell’azione*, Cortina, Milano 2003.

¹⁶⁵ Berofsky B., *Ifs, Cans, and Free Will: the Issues*, in Kane (a cura di) 2002, pp.181-201.

azioni presentate – come nel caso in cui Bill uccide la famiglia. Di più, Nahmias vuole verificare che i partecipanti ai suoi precedenti studi abbiano correttamente interpretato le conseguenze del determinismo. Alcuni tra questi infatti avevano confuso il determinismo con l’aggiramento delle proprietà mentali dell’agente ed è quindi possibile che altri partecipanti abbiano frainteso il determinismo in un altro senso: è possibile che non abbiano compreso che se il determinismo è vero allora è impossibile che gli eventi futuri si verificano diversamente da come in realtà fanno. Quindi l’obiettivo del nuovo studio è fare chiarezza su questi possibili malintesi e, eventualmente, correggere l’errore. Quindi nello studio di Nahmias e Murray si chiarisce ulteriormente il significato della tesi deterministica, si escludono i partecipanti che hanno frainteso le implicazioni modali del determinismo e si chiarisce il significato del fenomeno dell’aggiramento.

Nelle previsioni degli studiosi i partecipanti che hanno una comprensione corretta del determinismo daranno responsi compatibilisti, dimostrando di conseguenza che l’etica ingenua non condivide le implicazioni del *Consequence Argument* sulla responsabilità morale. Questo naturalmente – sottolineano gli autori - non significa che la maggior parte delle persone pensi esplicitamente all’analisi condizionale della possibilità di fare altrimenti nell’attribuzione di responsabilità morale nella vita quotidiana, ma è possibile che l’etica ingenua abbia una comprensione implicita del fatto che se certe condizioni fossero state differenti allora anche le decisioni avrebbero potuto essere differenti. Per esempio, sottolineano Nahmias e Murray, quando crediamo che se la tempesta non si fosse avvicinata il piatto non si sarebbe frantumato, o che se il cane avesse aperto la bocca un po’ di più sarebbe riuscito ad acchiappare il frisbee, staremmo pensando a qualcosa di questo tipo. Qualunque sia il concetto di capacità o di scelta, abbiamo abbastanza prove – concludono gli autori - a favore del fatto che gli esseri umani non si preoccupano della verità del determinismo; piuttosto ci si preoccuperebbe dell’epifenomenismo (Murray, Nahmias 2014). L’ipotesi degli autori è che è possibile che quando si considerano gli effetti del determinismo le persone, e alcuni filosofi, guardino alla “presenza di fattori esterni” alla psicologia degli agenti (l’impatto causale di un passato remoto e le leggi di natura) come a qualcosa che gli impedisce di

contribuire fattivamente all'accadere di un evento, o per dirla con Van Inwagen e Ginet, ad imprimere una impronta di futuro in un passato già fissato. Nahmias e Murray chiamano la teoria alla base di questo fraintendimento "ipotesi SEA":

se l'evento x al tempo t1 è causalmente sufficiente per l'evento z in t3, allora Y in t2 non svolge alcun ruolo causale nel determinare z¹⁶⁶.

Nahmias e Murray sostengono che l'ipotesi SEA potrebbe ricordare l'argomento dell'esclusione causale di Jaegwon Kim¹⁶⁷, presentato originariamente nell'ambito di una critica al monismo anomalo proposto da Donald Davidson. Si tratta di un tema centrale nell'ambito del *Mind-Body Problem* ed è quindi opportuno presentare il punto focale della discussione. A proposito dell'efficacia del mentale, Davidson aveva difeso un tipo di teoria dell'identità delle occorrenze che affermava che "ogni singola occorrenza di un evento mentale (ogni particolare credenza, desiderio, intenzione) è identica ad una corrispondente occorrenza di un evento fisico". Il monismo anomalo difeso da Davidson coniugava quindi due tesi sul fisico e sul mentale:

- 1) tutte le entità e tutti gli eventi possono essere descritti nei termini della fisica e tutte le relazioni causali esemplificano leggi della fisica;
- 2) il mentale è irriducibile al fisico: quando cioè gli eventi sono descritti in termini mentalistici non c'è modo di ricondurli a delle leggi fisicaliste.¹⁶⁸

Davidson intendeva quindi descrivere una agentività che fosse compatibile le con le leggi naturali – a livello fisico il comportamento umano segue regole deterministiche – ma anche con una robusta libertà, perché a livello psicologico non è possibile fornire di quegli stessi comportamenti una

¹⁶⁶ Ivi, p. 460.

¹⁶⁷ Kim J., *Philosophy of Mind*. Westview Press, Boulder, 1996.

¹⁶⁸ Davidson D., *Mental Events*, in *Essays on Action and Events*, Oxford University Press, Oxford, trad. Ita. *Azioni ed eventi*, in Picardi E. (a cura di), Il Mulino, Bologna 1992.

descrizione deterministica. Rispetto a questa concezione Kim parla di una forma mascherata di epifenomenismo¹⁶⁹. L'argomentazione di Kim è la seguente: due eventi, per essere in relazione tra loro, devono esemplificare una legge fisica. Quindi, affinché siano causalmente efficaci, gli eventi devono potere essere descritti in termini di predicati fisici. I predicati di questi eventi devono quindi fare riferimento alle proprietà stesse degli eventi, che sono fisiche. Ma se il fisico è descrivibile con il fisico allora del mentale non resta nulla, perché tutto ciò che è mentale non ha una reale efficacia causale. Così, seguendo Kim, se Y sopravviene a X, tale che X è sufficiente per Y, e se X è causalmente sufficiente per Z, Y è causalmente irrilevante per Z. In altre parole, è l'argomentazione di Kim, se il principio di chiusura causale¹⁷⁰ è vero non è possibile che le proprietà mentali causino eventi fisici.

Interpretando il determinismo in questi termini – e l'ipotesi di Nahmias e Murray, le persone potrebbero credere che non ci sia più spazio per l'attività mentale né per la coscienza. Ma questa conclusione è forviante. In realtà, osservano Nahmias e Murray:

X può provocare Z facendo sì che Y causi Z: così come si accende una miccia che consumandosi causa l'esplosione di una bomba, allo stesso modo le condizioni passate dell'universo sono sufficienti a causare le nostre azioni, ma solo passando dai nostri stati mentali.¹⁷¹

Per quanto facilmente possano essere confusi quindi, le persone non percepiscono il determinismo come un problema per il libero arbitrio; piuttosto le preoccupazioni riguardano l'incompatibilità fra libero arbitrio e mente epifenomenica, ed è in questa direzione che, sostengono Nahmias e Murray, dovrebbero concentrarsi anche gli sforzi dei filosofi che si occupano di questi temi¹⁷². La minaccia dell'epifenomenismo d'altronde è qualcosa con cui lo stesso compatibilismo deve fare i conti perché

¹⁶⁹ La teoria secondo la quale il mentale è causalmente inerte. Desideri, credenze, intenzioni non causano mai davvero alcunché.

¹⁷⁰ Ogni evento che ha una causa, ha una causa fisica.

¹⁷¹ Murray D., Nahmias 2014, p. 460.

¹⁷² *Ivi*, p. 462.

ha a che fare proprio il tipo di controllo sulle proprie azioni che tanto sta a cuore a tutti i filosofi che ammettano l'esistenza di una qualche forma di libertà. Lo stesso Nahmias ammette infatti che può essere vero che le leggi psicologiche sono riducibili alle leggi della fisica in un senso per cui gli stati o le proprietà psicologiche non giocano un vero e proprio causale ruolo nella produzione delle nostre azioni, ma non è chiaro come questa conclusione segua dalla semplice accettazione della verità del determinismo.

Piuttosto il problema dell'aggiramento, è legato proprio all'argomento dell'esclusione causale di Kim (Nahmias 2006). Anche se non offre una soluzione specifica al problema dell'epifenomenismo Nahmias sostiene che non ci sono ragioni sufficienti per abbandonare un concetto così basilare come quello della responsabilità morale. Anzi, allo stato dell'arte, il compatibilismo non ha motivi per "giocare in difesa"; piuttosto lo sforzo dei filosofi che si rifanno a questa tradizione devono provare a fornire il migliore, il più positivo, *set* di modelli su come funzionano l'immaginazione, i processi decisionali e l'autocontrollo, perché la grande conquista della libertà ha a che fare soprattutto con la nostra capacità di immaginare scenari futuri differenti e sul focalizzare la nostra attenzione¹⁷³. Ha scritto Dennett:

Il libero arbitrio è come l'aria che respiriamo, ed è presente quasi ovunque vogliamo andare; ma non solo non è eterno, si è evoluto e sta ancora evolvendo [...] Che succede, però, se proviamo a immaginarci di vivere in un mondo privo dell'atmosfera del libero arbitrio? Potrebbe essere vita, ma saremmo noi a viverla? Varrebbe la pena vivere, privati della nostra fede nella capacità di prendere decisioni libere e responsabili? E potrebbe mai l'onnipresente atmosfera del libero arbitrio, nella quale viviamo e agiamo, non essere un fatto ma solo una sorta di apparenza, una mera facciata, un'allucinazione di massa?¹⁷⁴

Se Dennett ha descritto quindi il libero arbitrio come una conquista evolutiva della nostra specie, per Nahmias si tratta di una "conquista psicologica"¹⁷⁵ da proteggere e rafforzare, tanto più che la

¹⁷³ Nahmias E., *Free Will as a Psychological Accomplishment*, in Shmidtz D., Pavel E. (a cura di) *Oxford Handbook of Freedom*, Oxford University Press, 2016.

¹⁷⁴ Dennett 2002, pp. 13-14.

¹⁷⁵ Nahmias E. 2016, p. 7.

libertà ha molti volti attraenti, ciascuno dei quali compatibili con il senso comune, che secondo Nahmias è compatibilista e a favore del naturalismo. A questo proposito Nahmias elenca una serie di concetti relativi al libero arbitrio che non richiedono la possibilità di fare altrimenti eppure ne mantengono il valore. Quando si tratta di libero arbitrio per Nahmias significa:

- 1) Riconoscere che è necessario prendere una decisione.
- 2) Immaginare varie opzioni, quindi vari possibili esiti futuri.
- 3) Valutare quelle opzioni alla luce dei propri valori, desideri, piani, obiettivi.
- 4) Selezionare una delle opzioni.
- 5) Formare intenzioni rilevanti per eseguire quella decisione – anche in un altro momento temporale.
- 6) Quando è necessario agire in accordo con la forza di volontà, grazie ai progetti e alle intenzioni che supportano le nostre decisioni.
- 7) Abitudine e “autovincolamento”: compiere azioni che aumentano significativamente la probabilità che in futuro si agirà in un certo modo, in accordo con piani precedenti. Per il darsi di questa situazione è possibile occorra modificare le abitudini attuali e strutturare l’ambiente in maniera tale da evitare tentazioni.

Secondo Nahmias ognuna di queste caratteristiche è valida per comporre quella grande capacità specie-specifica che è la libertà umana, che consente di attribuire a noi stessi e agli altri la responsabilità morale. Inoltre tutti i problemi relativi al fisicalismo, al determinismo e alla causalità dell’agente come fonte primaria della scelta, a parere di Nahmias, sono, loro sì, aggirabili, se inforchiamo le giuste lenti. Le nostre capacità rappresentazionali, quelle che ci permettono di essere lungimiranti, non verrebbero infatti in alcun modo sminuite perché causalmente realizzate nel nostro cervello. Allo stesso modo, quando diamo conto a noi stessi e agli altri, di come abbiamo raggiunto una decisione, non badiamo al “problema del guardare indietro” (*Backwards-Looking Problem*), che rappresenta l’ostacolo del potere fare altrimenti, ma siamo interessati a spiegare il nostro comportamento sulla base della nostra capacità di avere una *agency* libera e responsabile. E questo è

tutto ciò che conta per valorizzare le nostre potenzialità come persone. Tanto più che potrebbe darsi il caso – argomenta Nahmias - che la sensazione delle possibilità alternative, o almeno la confusione generatasi attorno a questo concetto, sia in realtà una capacità legata proprio allo sviluppo del libero arbitrio, anziché esserne una condizione necessaria. Possiamo immaginare, chiede Nahmias, che un sentimento di questo tipo si sia sviluppato non per accedere a percorsi alternativi effettivi, ma per giustificare a posteriori quello che abbiamo già compiuto?

CAPITOLO III

Dis-illusionismo.

3.1 L'incompatibilismo duro e gli "argomenti a posteriori".

Pur essendo una posizione tradizionale nel dibattito sul libero arbitrio, il nuovo millennio ha visto crescere il numero dei filosofi (e degli scienziati che si occupano di filosofia) che sottoscrivono la tesi secondo la quale il libero arbitrio è un'illusione. La "svolta" scettica è anche dovuta a una ricca serie di "argomenti a posteriori"¹⁷⁶, sviluppati a partire dai copiosi dati provenienti dalle neuroscienze e dalla psicologia sperimentale che sembrano corroborare le tesi della filosofia incompatibilista di matrice scettica. In particolare alcune evidenze sono compatibili con le teorie scettiche fondate sulla presunta condizione epifenomenica della mente, quindi sull'idea che gli stati mentali non hanno potere causale. Una prospettiva di questo tipo – come osservano per esempio De Caro e Dennett - metterebbe probabilmente sotto scacco tanto le proposte neo-compatibiliste quanto quelle libertariane, perché eliminerebbe quella condizione necessaria e sufficiente che riguarda l'agire in base "a ragioni che sono 'proprie' dell'agente", irrinunciabile per qualunque teoria sulla veridicità del libero arbitrio. Si tratta certamente di dati parziali, che ad una attenta analisi lasciano aperte le porte al mantenimento della libertà, ma che non è possibile ignorare.

Inoltre, a partire dai primi anni del Duemila è nato un nuovo, importante, paradigma scettico: l'incompatibilismo duro. Il cuore della tesi, promossa per la prima volta da Derk Pereboom, riguarda la non plausibilità del libero arbitrio quali che siano le leggi che governano il nostro mondo. Tipicamente le argomentazioni degli incompatibilisti duri sono tese a dimostrare che le teorie libertariane non sono coerenti con le leggi naturali – è il caso dell'*Agent Causation* – o sono loro

¹⁷⁶ La distinzione tra argomenti a priori e argomenti a posteriori è di De Caro e fa riferimento a due diverse vie per lo scetticismo sul libero arbitrio: gli argomenti a priori contro l'esistenza del libero arbitrio sono quelli di tipo concettuale e filosofico; gli argomenti a posteriori sono quelli sviluppati empiricamente, a seguito dell'acquisizione, nel dibattito sul libero arbitrio, dei dati sperimentali delle neuroscienze e dalla psicologia.

stesse incoerenti – è il caso dell'indeterminismo causale. Soprattutto, il bersaglio dell'incompatibilismo duro è il compatibilismo. Anche se fossimo disposti ad ammettere che il principio delle possibilità alternative non è necessario per l'attribuzione della responsabilità morale (il cosiddetto *Leeway Incompatibilism*), per l'incompatibilismo duro dobbiamo arrenderci all'idea che non abbiamo un libero arbitrio robusto a sufficienza da giustificare il concetto di “merito giusto” (*Just Deserve*), a sua volta indispensabile per l'attribuzione della responsabilità morale. Il nocciolo duro di questa forma di scetticismo può quindi essere riassunta come segue: che le leggi cui sottostiamo siano deterministiche o indeterministiche, ciò che siamo è frutto di fattori che sono al di là del nostro controllo. Questa affermazione – a nostro parere – è robusta per due ragioni: da una parte è compatibile con le evidenze empiriche entrate ormai stabilmente nel dibattito sul libero arbitrio, dall'altro non risente, nell'impostazione filosofica, delle eventuali obiezioni, compatibiliste e libertariane, in grado di invalidare, anche parzialmente e in particolare, alcuni di questi dati specifici. Più nello specifico, l'incompatibilismo duro osserva che in un mondo deterministico i nostri comportamenti sono causalmente determinati da meccanismi antecedenti persino la nostra nascita, e che in un mondo indeterministico gli elementi che ci caratterizzano, e almeno alcune delle nostre stesse azioni, rispondono a meccanismi causali: queste alternative non garantiscono la libertà, né una «mescolanza di antecedenti determinati e indeterminati può contribuire a rendere un'azione, qualunque sia la proporzione della miscela, genuinamente libera»¹⁷⁷. Una condizione come quella descritta dagli incompatibilisti duri impedisce quindi che gli agenti abbiamo il controllo ultimo sulle proprie azioni (*Ultimate Control*) o di essere, in altre parole, la “fonte ultima” delle proprie azioni (*Source Control*). La tesi degli incompatibilisti duri, lo ripetiamo, non sottoscrive necessariamente l'interpretazione illusionistica dei dati sperimentali che presento di seguito; in alcuni casi, al contrario, le respingono. Eppure, combinando argomenti “a priori” a favore dell'illusionismo e dati raccolti

¹⁷⁷ Strawson G., *Freedom and Beliefs*. Oxford Press. New York-Oxford 2010, p.10.

sperimentalmente, a nostro parere è possibile fornire almeno la bozza di una descrizione del come il lavoro della mente cosciente crei l'illusione del libero arbitrio.

3.2 So quando agirai: il “valore” causale della coscienza.

Nel 1977 Benjamin Libet, il neuroscienziato più citato fra i filosofi che si occupano di libero arbitrio, provò a indagare la relazione fra gli eventi neurali e la consapevolezza del soggetto in relazione a quegli stessi eventi; in altre parole, Libet aveva intenzione di indagare il rapporto di tempo che intercorre tra l'attività cerebrale e l'intenzione cosciente di eseguire una certa azione; i risultati degli esperimenti, per certi versi controintuitivi, furono pubblicati alcuni anni più tardi e portarono alla nascita di una vasta mole di commenti, teorie e interpretazioni critiche. Sebbene controversi e molto spesso giudicati insufficienti a stabilire l'illusorietà del libero arbitrio, gli esperimenti di Libet e le relative interpretazioni hanno avuto il merito di contribuire a riaccendere l'attenzione – e l'entusiasmo - attorno al tema del libero arbitrio, influenzandolo al punto che ancora oggi fiumi di inchiostro sono spesi per commentare questo tipo esperimenti e le sue implicazioni per la responsabilità morale. Inoltre il lavoro pionieristico di Libet ha fornito un *set* sperimentale che ha permesso ai “successori” di godere di una “guida” collaudata per il rilevamento dei dati, resa maggiormente più affidabile dall'utilizzo di tecnologie man mano più precise.

L'esperimento di Libet segue quelli di Kornhuber e Deecke, i neuroscienziati che nel 1965 scoprirono l'esistenza di un cambiamento elettrico durante l'attività cerebrale che precede un'attività motoria. Tale cambiamento era rilevabile circa 800 millisecondi prima del compimento dell'azione volontaria e per questa ragione è stato denominato – appunto – potenziale di prontezza (PP). Un fatto che suggerì a Libet che doveva esserci «una discrepanza tra l'inizio dell'attività cerebrale e il tempo in cui appariva l'intenzione *cosciente* di compiere un atto volontario [...] se la volontà cosciente si fosse verificata dopo l'inizio del PPR, ci sarebbe stato un impatto fondamentale sul modo in cui *avremmo considerato* il libero arbitrio»¹⁷⁸. Per verificare l'esistenza di tale discrepanza ed

¹⁷⁸ Libet B., *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*. Raffaello Cortina Editore. Milano 2007, pp. 129-130.

eventualmente quantificarne l'ampiezza Libet e la sua equipe idearono un *setting* sperimentale semplice ma efficiente. Al soggetto, posto a 2,3 metri di distanza da un orologio luminoso, venivano applicati degli elettrodi che permettono di registrare l'attività elettrico-cerebrale mediante elettroencefalogramma, e gli era poi richiesto di flettere il polso in un momento a scelta. La funzione dell'orologio, che impiegava solo 2,56 secondi per compiere un ciclo completo, era quella di permettere di annotare il momento esatto in cui il soggetto "sentiva" la volontà di flettere il polso, che Libet contrassegna con la lettera "W" (da Will, volontà). Quella stessa sensazione veniva rilevata, appunto, dall'elettroencefalogramma: si tratta del potenziale di prontezza motoria (PPM), un segnale elettrico simile ad un'onda, che cresce circa un secondo prima di ogni movimento volontario; un segnale, peraltro, del tutto assente quando il movimento è involontario o automatico, quindi al di sotto della soglia di accesso alla coscienza del soggetto.

Attraverso questo *setting* Libet osserva per la prima volta, e conferma in esperimenti successivi, che la formazione del PPM precede di circa 350 millisecondi il momento in cui il soggetto diventa consapevole di volere compiere un'azione non pianificata (le azioni di tipo II), e di circa 500-800 millisecondi le azioni pianificate (le azioni di tipo I). In altre parole, Libet scopre che l'esistenza di uno scarto relativamente significativo – tra i 350 e i 400 ms - tra l'avvio inconscio di un'azione volontaria e il momento in cui l'agente prova la sensazione di volere compiere quella certa azione¹⁷⁹. Questi dati, secondo lo stesso Libet sarebbero la prova che, contrariamente a quanto intuitivamente si pensi, «non c'è nessun Io cosciente a dare il via al processo che porta ad una azione volontaria»¹⁸⁰. A breve riporterò alcune delle critiche all'idea che gli esperimenti di Libet provino effettivamente che il libero arbitrio non esiste (lo stesso Libet tenta di dare una lettura dei suoi esperimenti che salva la libertà degli esseri umani). Prima però è il caso di citare un secondo esperimento, condotto da Soon, Haynes, Brass e Heinze, che proprio sulla scia degli esperimenti di Libet¹⁸¹ dimostrerebbe, come

¹⁷⁹ Libet B. 2007, p. 127.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 140.

¹⁸¹ A differenza degli esperimenti di Libet, che facevano uso dell'elettroencefalogramma, il gruppo di Haynes si è servito della risonanza magnetica funzionale (*fMRI*), più moderna e maggiormente adatta a misurare le piccole oscillazioni temporali.

chiariscono gli autori già dal titolo dell'articolo che presenta tali risultati, che il libero arbitrio è un'illusione¹⁸². Il *setting* dell'esperimento dell'*equipe* di Haynes non è dissimile da quello di Libet: i soggetti devono liberamente scegliere tra due opzioni – in una sequenza di lettere - e riferire agli sperimentatori in quale momento hanno avuto consapevolezza di volere compiere proprio quella scelta. Il fulcro dell'esperimento è la verifica dell'ipotesi che una o più regioni del cervello codificano la scelta del soggetto in un modo tale da renderla prevedibile ad un osservatore esterno, in un momento in cui il soggetto non è ancora consapevole della sua stessa scelta. Il risultato dell'esperimento sembra confermare che, almeno in alcune occasioni, le risposte cerebrali permettono di predire quale sarà la scelta del soggetto, prima che lo stesso ne sia consapevole. Inoltre, nel caso dell'*equipe* di Haynes l'informazione predittiva si manifesta fino a sette secondi prima il momento della decisione cosciente. Un arco temporale che potrebbe arrivare fino a dieci secondi di anticipo, considerato i tempi di risposta della *fMRI* rispetto all'attività neuronale. Sebbene possa risultare controintuitivo rispetto alle credenze del senso comune, secondo Haynes non c'è da stupirsi che, in un universo deterministico, le nostre decisioni siano causate deterministicamente dall'attività cerebrale e che la volontà cosciente subentri solo come “effetto” del lavoro subcosciente del cervello¹⁸³.

3.2.3 I critici di Libet.

Una delle domande più frequenti, e stimolanti, in cui si imbatte chi ha a che fare con i problemi relativi al libero arbitrio è se, o fino a che punto, gli esperimenti *a la Libet* rappresentino la prova che il libero arbitrio è un'illusione e che, a dispetto di quanto ci sembri, in realtà la volontà cosciente non incide davvero sullo svolgersi degli eventi nel mondo. Un'affermazione del genere è stata difesa per esempio da Gazzaniga (Gazzaniga 1999, 2013) e da Daniel Wegner (Wegner 2020). Secondo autori scettici di questo tipo, rilevando l'esistenza del cervello inconscio, Libet ha provato l'incapacità

¹⁸² Soon, C., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D. (2008). *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. Nature Neuroscience, 11*, pp. 543-545.

¹⁸³ Haynes J.D. (2019), *Posso prevedere quel che farai*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), pp. 44-64.

causale della mente cosciente e l'esistenza di meccanismi, presenti nei nostri cervelli in grado di processare l'informazione anche al di sotto della soglia di coscienza. Casi clinici come quelli della visione cieca, ricorrenti nella letteratura sul *Mind-Body Problem*, e i risultati degli esperimenti di Libet sembrano indicare quantomeno la plausibilità di asserzioni di questo. Ciononostante, ci sono buone ragioni per continuare a credere che il libero arbitrio sia reale; le scoperte del neuroscienziato potrebbero non essere così decisive come possono apparire in un primo momento. Curiosamente, è lo stesso Libet il primo a lasciare dei "margini di manovra" per la veridicità del libero arbitrio.

Ritorniamo ai tempi che segnano l'avvio del PPM e al compimento effettivo dell'azione di flettere il polso. Il PPM, dicevamo, "entra" nella coscienza del soggetto soltanto 350 ms dopo la sua formazione. Tra lo stato di coscienza e il compimento dell'azione vera e propria sussiste quindi un margine di circa 150 millisecondi in cui il soggetto è consapevole di quell'azione che sta per compiere. In questo arco di tempo – sostiene Libet – manteniamo «la facoltà cosciente di porre il veto, arrestando così il corso degli eventi»¹⁸⁴. D'altronde, osserva Libet, quella di porre il veto è un'esperienza comune tra gli esseri umani; qualcosa che facciamo, in particolare, quando l'azione che stiamo per compiere ci sembra socialmente inaccettabile o comunque contraria ai nostri valori. Libet ritiene quindi che anche se non sarà più possibile, dopo la sua scoperta, credere che un "Io cosciente" dia il via ad un'azione, noi esseri umani possiamo ancora "salvare" l'idea di avere il libero arbitrio, ma dobbiamo considerarlo come la capacità di controllare il risultato – o l'esecuzione effettiva stessa – di un'azione che siamo sul punto di compiere; potendo quindi ancora scegliere di fare altrimenti. La capacità di veto, infatti, seguirebbe cronologicamente le «iniziative inconscie "borbottate dal cervello", decidendo quindi quali di queste iniziative devono essere vietate»¹⁸⁵. Si tratta, inoltre, di una capacità che non segue le stesse regole delle azioni volontarie, in quanto non nasce da un processo inconscio, o quanto meno non ne è una diretta conseguenza. L'ipotesi di Libet

¹⁸⁴ Libet B. 2007, p.141.

¹⁸⁵ *Ivi*, p.142.

è che il “libero veto” sia una funzione di controllo cosciente, qualitativamente diversa dal semplice divenire consapevoli del desiderio di volere agire.

In realtà è stato a più riprese osservato che il tentativo di interpretare il libero arbitrio come uno “speciale” potere cosciente non sembra coerente con le scoperte dello stesso Libet (Churchland P.S. 1981) e il tentativo del neuroscienziato appare francamente goffo e poco credibile. Non si capisce infatti come sia possibile arrestare un’azione coscientemente, se l’avvio stesso dell’intenzione di agire segue uno sviluppo inconscio.

La sola ipotesi che potrebbe giustificare tale funzionamento sarebbe quella dell’*Homunculus*: un Io in miniatura e spazialmente concentrato nel cervello capace di vagliare, modificare e arrestare il corso dei nostri pensieri e delle nostre azioni (anche quelle inconsce). Ci sono però altre, più robuste obiezioni, in cui può confidare chi ritiene che l’idea di libero arbitrio non sia intaccata dagli esperimenti di Libet. In primo luogo, le evidenze raccolte dal neuroscienziato potrebbero rappresentare un problema solo per la visione libertariana della libertà. Lo stesso, come osserva De Caro, non può dirsi per la prospettiva compatibilista¹⁸⁶. Il compatibilismo non ha alcun problema ad accettare l’ipotesi che tutti i nostri comportamenti sono (pre)determinati da fattori esterni, in quanto questo stato di cose segue logicamente l’accettazione del determinismo. Ciò che conta, per i compatibilisti, è che l’agente abbia il controllo delle proprie azioni, che queste siano un’emanazione della sua volontà e che la stessa volontà cosciente abbia un effettivo ruolo causale nella genesi dell’azione. Gli esperimenti di Libet non sono quindi incompatibili con la concezione compatibilista del libero arbitrio e i filosofi appartenenti a questa tradizione non hanno niente da temere da scoperte di questo tipo. Non a caso proprio un neo-compatibilista come Alfred Mele osserva che il fatto che una decisione o una intenzione cosciente abbiano cause inconsce non è un ostacolo al fatto che le stesse siano tra le cause di un’azione corrispondente (Mele 1995). Se un’intenzione, osserva più specificamente Mele, fa parte della catena causale che porta al compimento di una certa azione,

¹⁸⁶ De Caro M., *Sulla presunta illusorietà del libero arbitrio*, *Questione filosofica. In circolo n.4*, Dicembre 2001 p.7.

quell'intenzione è causalmente efficace, in quanto l'agente compie proprio l'azione che vuole compiere¹⁸⁷. Si immagini, inoltre, che io abbia deciso di cucinare una zuppa e che, dopo aver preparato gli ingredienti, stia iniziando a cuocerli. Ora, osserva Nahmias, è possibile che in un'occasione del genere, oppure quando mi trovo in macchina nel traffico, io ho coscientemente deciso di agire in un certo modo. Eppure non tutte le azioni che supportano questa mia scelta sono coscienti; ciononostante, sono volontarie (Nahmias 2002). Da questa prospettiva, ha senso ipotizzare che Libet abbia confuso, ed equiparato, l'essere consapevoli di qualcosa e l'essere coscienti: la coscienza – sottolineano i compatibilisti - richiede un tipo di fenomenologia di cui l'essere consapevoli non ha bisogno (Mele 2007, 2009): posso compiere azioni anche assai elaborate in vista di un obiettivo complesso che coscientemente deciso di perseguire, pur non essendo “cosciente” di tutte le azioni che sto compiendo per raggiungere il mio scopo.

La validità delle implicazioni dell'esperimento di Libet è stata messa in dubbio da Bennett e Hacker attraverso un'analisi dei concetti di sufficienza e di necessarietà. Se Libet si concentrava fra il nesso che intercorre fra il “sentire” di volere compiere un'azione e l'effettiva realizzazione di quell'azione, Bennett e Hacker hanno messo in evidenza come non sussista un rapporto di necessità fra il darsi dell'impulso e il libero arbitrio. Basti pensare, a proposito, a tutte quelle occasioni quotidiane in cui agiamo in maniera che definiremmo libera – e cosciente – pur senza avere avvertito alcun impulso a muoverci? (Bennett, Hacker 2003). Per di più, in quante occasioni un impulso non è sufficiente per il concretizzarsi di una certa azione? Basti pensare a quei momenti in cui avvertiamo il bisogno di starnutire, o di sbadigliare, riuscendo comunque a trattenerci se la situazione lo richiede.

Sebbene compatibili con lo scetticismo sul libero arbitrio, non sono pochi i filosofi appartenenti a questa tradizione che considerano gli esperimenti *a la Libet* poco significativi. Secondo Pereboom e Caruso, per esempio, non è possibile accogliere gli esperimenti del neuroscienziato americano tra le

¹⁸⁷ A. Mele, *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), p. 350.

prove a favore dello scetticismo sulla libertà, in quanto non darebbero modo di verificare una corrispondenza tra certi eventi neuronali e i fenomeni coscienti; in altre parole, secondo Pereboom e Caruso, non è chiaro il ruolo del PPR, che potrebbe corrispondere alla formazione di un'intenzione, ma anche ad una decisione o ad un impulso (Caruso, Pereboom 2013). Una critica di questo tipo è stata presentata anche da Alfred Mele, che ha messo in luce buone ragioni per dubitare che i tempi W siano un riferimento affidabile per valutare le intenzioni e gli stati di coscienza dei soggetti sperimentali (Mele 2009).¹⁸⁸ Inoltre, gli esperimenti di Libet potrebbero non aggiungere nulla di nuovo nemmeno alla visione dell'incompatibilismo duro. Questo tipo di scetticismo, lo ricordiamo, si fonda sul principio che gli esseri umani agiscono, in definitiva, per fattori che sono al di là del proprio controllo. Ora, se gli esperimenti a la Libet provano che non possiamo mai dare il via ad un'azione coscientemente, perché non possiamo esercitare il controllo sul nostro "sistema" di controllo, allora, come osserva Levy, il libero arbitrio è impossibile per motivi concettuali, e questo tipo di dati non aggiungono molto alle discussioni (Levy 2007).¹⁸⁹

Altri filosofi hanno posto l'accento sul tipo di scelta di che il soggetto è chiamato ad effettuare nel *setting* di esperimenti di Libet. Il punto qui è più strettamente filosofico che empirico e riguarda le nostre preferenze. De Caro osserva che quando facciamo una scelta noi "pesiamo" costi e benefici delle opzioni a disposizione e, di norma, scegliamo quella che, in quel momento, ci sembra essere la l'opzione di maggiore valore. Si tratta di una capacità spiccatamente umana, che implementata nei sistemi di intelligenza artificiale ha peraltro permesso di segnare il passaggio della vecchia intelligenza artificiale simbolica a quella, altamente performativa, dell'apprendimento automatico (*Machine Learning*). Considerato che negli esperimenti *a la Libet* la scelta non ha a che fare con una preferenza – il momento in cui muovere il polso è arbitrario e volutamente non programmato – allora

¹⁸⁸ Mele, A.R., *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, Oxford University Press, New York 2009.

¹⁸⁹ Occorre qui ricordare che Levy contesta gli esperimenti a la Libet da una prospettiva compatibilista e che, anche se filosofi scettici, come il già citato Pereboom, non considerano gli esperimenti di Libet come la prova dell'illusorietà del libero arbitrio, i risultati sono compatibili con l'idea che non abbiamo una robusta capacità di controllo sulle nostre scelte. Teoricamente, quindi, sono dei buoni candidati per confermare empiricamente almeno un assunto dell'incompatibilismo duro.

la stessa non è una scelta. O almeno non è una scelta che possiamo prendere a modello per decretare la fine di un'immagine, quella del libero arbitrio, alla quale teniamo. Di più, le “preferenze”, nell'esperimento di Libet, oltre ad essere prive di una semantica sono prive anche di valore morale, di capacità di immaginare il futuro e sono sostanzialmente indifferenti alla consapevolezza del soggetto. Si tratta di caratteristiche cruciali quando si tratta di “scegliere”, senza le quali l'idea del libero arbitrio si svuota di significato, e non abbiamo ancora prove del fatto che i dati raccolti da Libet siano compatibili anche con le tipologie di scelta che ci stanno davvero a cuore, e che ci caratterizzano come esseri umani e come persone (Brass, Fusenberg, Mele 2019). Infine, gli esperimenti di Libet non ci dicono niente a proposito del momento in cui il soggetto ha accettato di partecipare all'esperimento; un'obiezione che l'esperimento di Haynes e colleghi evita (De Caro 2013).

Lungi dall'aver provato la falsità del libero arbitrio e del valore causale della coscienza, gli esperimenti di Libet hanno piuttosto dato modo ai filosofi che si occupano della libertà di chiarire, una volta di più, quale sia la nozione rilevante di libertà e di mettere in evidenza il nesso esistente fra responsabilità morale e scelta.

Daniel Dennett è l'autore di una delle più appassionante e articolate critiche della concezione di libero arbitrio che, a suo dire, avrebbe portato Libet e numerosi altri filosofi a compiere un grosso errore di tipo “cartesiano”. Per apprezzare a pieno il pensiero di Dennett in proposito è necessario fare accenno alla concezione della coscienza e del mentale dello stesso filosofo statunitense.

Ai due corni della teoria di Dennett si trovano una feroce critica all'idea che la vita mentale sia simile ad un “teatro cartesiano” dal quale l'Io assiste (e dirige) allo spettacolo della coscienza, e la sostituzione di questa potente immagine – secondo Dennett dovuta proprio all'influenza di Descartes - con una compatibile con una descrizione naturalistica della coscienza. L'idea che Dennett critica è quella secondo cui c'è un punto ben definito nei nostri cervelli dove converge tutto il flusso di informazioni provenienti dal mondo esterno (molteplici *Input* di immagini, suoni, percezioni

motorie), che vengono elaborate, diventando poi *Output* nella forma di comandi al proprio corpo¹⁹⁰. È in questo punto di convergenza, secondo la tradizione che Dennett attribuisce a Descartes, che risiede la coscienza. In realtà però l'elaborazione delle informazioni avviene lontano dalla coscienza e ciò di cui siamo coscienti altro non è che il risultato di operazioni inconsce. Ciò che si presenta alla coscienza è quindi solo una parte – già elaborata – di una certa informazione: quella che supera una determinata soglia di attivazione. Il modello del teatro cartesiano – inadatto a cogliere il funzionamento della vita mentale – secondo Dennett può essere rimpiazzato con il modello detto delle “molteplici versioni”, basato sulla sostituzione dell'Io con reti parallele in stretta connessione fra di loro (Dennett 2009). Ed è l'integrazione tra queste reti a creare la coscienza: un fenomeno tutt'altro che unitario quindi, più simile alla fama di breve durata, dove a raggiungere la fama – provvisoriamente – sono quelle informazioni elaborate che raggiungono il palcoscenico della coscienza (Dennett 2006)¹⁹¹.

Nella proposta di Dennett, quindi, il Sé di cui parliamo riferendoci a noi stessi è una sorta di “portavoce” delle molteplici agenzie che lavorano al di sotto del livello della coscienza, un “centro di gravità narrativa” che sembra a capo dei nostri stati di coscienza, ma che in realtà è più simile ad un “comandante virtuale”. Fatte queste dovute precisazioni la critica di Dennett agli esperimenti di Libet apparirà logicamente coerente con quella che è la sua teoria sul funzionamento del mentale. In primo luogo però, Dennett critica le conclusioni di Libet già a partire dal set sperimentale in cui sono stati raccolti i dati. In primo luogo, osserva Dennett, al soggetto non viene chiesto di prendere una decisione razionale, ma istintiva: non si deve pensare *prima* a quando la scelta avrà luogo, e già solo per questa ragione l'esperimento, dal punto di vista di un compatibilista in particolare, dimostra davvero poco: neo-compatibilisti come Nahmias, Fisher o lo stesso Dennett hanno rinunciato all'idea che le possibilità alternative siano necessarie per il darsi di un'azione “libera”, ma hanno accentuato l'importanza della razionalità nelle scelte, della capacità di prendere decisioni a lungo termine –

¹⁹⁰ Dennett D. C., *Coscienza. Che cosa è*. Editore Laterza, Roma-Bari 2009.

¹⁹¹ Dennett D. C., *Sweet Dreams, Illusioni filosofiche sulla coscienza*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

distali – per usare la terminologia di Mele. Se cade il valore della riflessione attorno ad una scelta, che questa sia implementata coscientemente o no, la scelta stessa non ha valore morale. In secondo luogo, Dennett, e qui è utile la critica al modello del teatro cartesiano, sostiene che Libet e i filosofi scettici non tengono conto del fatto che – per quanto veloce - la luce che parte dal quadrante dell’orologio ha bisogno del suo tempo perché raggiunga la retina e venga processata in maniera tale da diventare una immagine “presente” alla coscienza. L’elaborazione e la “presa di coscienza” sono momenti diversi – osserva Dennett – eppure Libet presume possano avvenire in simultanea. Così la domanda posta del neuroscienziato – quando hai preso la decisione di muovere il polso? – sottintende l’esistenza di un Io che alberga nel cervello, che può cogliere tali processi e osservarli in diretta, per poi riferirli allo sperimentatore. Uno scenario di questo tipo, ribattezzato del “Io vagabondo”, potrebbe essere difeso argomentando che, in realtà, non è la causalità della coscienza la vera illusione, ma la lacuna temporale. Secondo questa ipotesi – scrive Dennett:

voi avete deciso realmente di muovervi quando lo ha deciso quella parte del vostro cervello (sì, voi eravate là, in quell'istante, cavalcando il potenziale di prontezza nel momento stesso in cui veniva creato), ma avete in seguito frainteso il tempo oggetto di quella decisione segnato dall'orologio, a causa del tempo che vi ci è voluto per arrivare al centro della visione e raccogliere l'ultima immagine del quadrante dell'orologio¹⁹².

Si tratta naturalmente di una caricatura di cui Dennett si serve per mostrare la fallacia del modello cartesiano della coscienza. Ma, chiede ancora il filosofo americano - «dove siamo noi nel cervello»?- Secondo Libet – e secondo il modello del teatro cartesiano – «voi sedete nel solito posto: nel quartier generale di comando e dovete aspettare che sia il centro della visione sia la facoltà di ragionamento pratico inviino i rispettivi prodotti in questa sede, dove tutto si unisce e dove accade la coscienza»¹⁹³. Non si tratta di un modello corretto, secondo Dennett, perché implica che l’Io può agire

¹⁹² Dennett D. C. 2002, p.315.

¹⁹³ *Ivi*, p.310.

volontariamente soltanto negli stati di coscienza – e questo è un errore. Noi non agiamo soltanto in base agli stati di coscienza, e non è corretto presumere che se non siamo “proprio lì”, in quel mitologico e ben collocato punto dove avviene il ragionamento pratico, la decisione è presa “altrove”. Questo è un errore tipicamente dualista. La vera chiave di lettura del mentale, del libero arbitrio e degli esperimenti a la Libet, secondo Dennett consiste nello smantellamento del modello cartesiano in favore di un’idea “distribuita” dell’Io, e quindi della libertà. Una volta accettata l’idea che non siamo «un punto privo di dimensione ma che le nostre mani arrivano lontano, sia nel tempo sia nello spazio [...] cade il (falso) problema della localizzazione dell’istante t (quello della scelta) e ritorniamo nel “giro” delle decisioni libere e responsabili»¹⁹⁴.

È interessante notare ancora una volta che molte delle obiezioni presentate a Libet fanno riferimento alla non incompatibilità fra le evidenze sperimentali e la definizione di libertà data dai compatibilisti. Le medesime obiezioni possono essere trasferite agli esperimenti di Haynes e della sua équipe, ma in questo particolare caso i dati raccolti sono compatibili anche con la definizione libertaria del libero arbitrio, in particolar modo degli indeterministi causali. Come ha opportunamente rilevato De Caro nell’articolo di Haynes si fa riferimento ad un valore predittivo positivo di circa il 60% dei casi. Ci troviamo quindi di fronte ad un campione che supera la soglia casuale del 50% ma non in una percentuale tale da compromettere l’idea, così radicata, della realtà del libero arbitrio. Al contrario, i filosofi e le persone che difendono la verità del libero arbitrio dovrebbero essere moderatamente soddisfatte di sapere che, almeno per quanto riguarda questi esperimenti, circa il 40% delle nostre scelte non sono predicibili e che quindi siamo ampiamente giustificati a negare che le nostre scelte siano interamente determinate¹⁹⁵.

¹⁹⁴ *Ivi*, pp. 322-323

¹⁹⁵ De Caro M. 2008.

3.3 «So quel che faccio!» la mente che confabula.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso una grande mole di esperimenti ha provato che noi esseri umani godiamo di una libertà più “ristretta” di quella che vorremmo avere, e di quella che crediamo di avere¹⁹⁶. È opportuno ricordare che proprio Libet, qualche anno prima del famoso esperimento sull’efficacia causale della volontà cosciente, confermò un’altra importante intuizione sul funzionamento della coscienza: è possibile rilevare uno stimolo e rispondere in maniera adeguata senza avere consapevolezza dello stimolo stesso, provando empiricamente la non coincidenza fra la rilevazione di un certo processo e la coscienza di quell’evento mentale, che infatti può essere rilevato dal cervello in maniera inconscia (Libet 2011). Libet confermò anche che la durata dello stimolo è un fattore decisivo per l’ingresso dello stimolo stesso nella coscienza dell’individuo o, per dirla con Dennett, per il raggiungimento della fama. Ma siccome la memoria di un certo stimolo e la consapevolezza di quello stimolo dipendono da processi indipendenti, l’Io ha la capacità di prendere decisioni sulla base di informazioni che non sono state processate coscientemente (Gazzaniga, LeDoux 1990). Questo fenomeno, unitamente a *Bias* cognitivi, all’influenza di fattori esterni che ci determinano e all’architettura stessa della mente fa sì che spesso il nostro comportamento non sia causato dalle ragioni cosce che riferiamo a noi stessi e agli altri. Se questa ipotesi è vera allora le reali cause del nostro comportamento restano nascoste dietro le motivazioni ad hoc che creiamo per giustificare e dare senso alle nostre azioni. Nasce così quello che Anders Kaye definisce “problema della marionetta” (*Puppet Problem*): esautorati dal controllo sulle nostre scelte da fattori di cui non siamo consapevoli, e che pure muovono le nostre azioni e scelte, il libero arbitrio si ridurrebbe a una pura illusione. Se il problema della marionetta descrive la verità del funzionamento del mentale, che cos’è che davvero muove il nostro comportamento?

Alcune di queste cause sarebbero “interne”, legate all’ambiente che ci circonda in un particolare momento e al modo in cui le nostre percezioni vengono elaborate al di sotto della soglia di coscienza.

¹⁹⁶ Thomas Nadelhoffer ha coniato il termine “restringimento dell’Agency” in riferimento alla condizione dell’Io nell’età contemporanea.

Altre cause sarebbero “esterne”, più strettamente relative alla situazione in cui agiamo e alla pressione dell’autorità, cause quindi capaci di condizionare la nostra personalità portandoci a commettere azioni che normalmente non faremmo: quest’ultima è la tesi del “situazionismo”, che afferma che le circostanze in cui ci troviamo ci condizionano al punto da potere modificare radicalmente il nostro comportamento ordinario.

Uno dei più noti esperimenti in psicologia indagava proprio questa tesi: è quello organizzato da Milgram alla *Yale University* nel 1961. A due partecipanti, tra cui un complice di Milgram, veniva assegnato casualmente il compito di “insegnante” e “discente” (in realtà al vero soggetto dell’esperimento era assegnato sempre il ruolo di insegnante). Il compito del finto “discente” era quello di memorizzare delle coppie di parole; quando il discente cadeva in errore, l’insegnante – col supporto dello sperimentatore – doveva infliggere delle scosse elettriche – in realtà inesistenti - di intensità sempre maggiore. Lo studio rivelò che l’80% dei partecipanti inflisse scosse elettriche al soggetto discente anche quando questi chiedeva di concludere l’esperimento per il troppo dolore. Il 62,5 per cento dei partecipanti, inoltre, inflisse l’ultima e più potente scossa quando il discente era ormai svenuto (Milgram 2003).

Nel 1972 Philip Zimbardo della *Stanford University* organizza un esperimento con 75 studenti che vengono divisi tra guardie penitenziarie e prigionieri. L’esperimento viene interrotto dopo soli 6 giorni, anziché dopo le due settimane previste inizialmente – a causa delle vessazioni, e del relativo stress, che il gruppo delle guardie infliggeva ai prigionieri (Zimbardo 2008). In un esperimento del 1973 Darley e Batson chiedevano ad un gruppo di seminaristi il valore della religione nella propria vita, ed erano poi inviati a tenere una lezione per studenti più giovani. Ad una parte dei seminaristi veniva chiesto di tenere una lezione sulla parabola del buon samaritano, ad un’altra di parlare dell’esperienza di un seminarista. Infine ad un gruppo veniva anticipatamente comunicato l’orario in cui si sarebbe tenuta la lezione, mentre all’altro gruppo l’avviso veniva comunicato con pochissimo preavviso, costringendo i membri a raggiungere la postazione – che era in un punto del campus relativamente distante – di fretta. Durante il tragitto un complice di Darley e Batson simulava di avere

avuto un qualche tipo di incidente, motivo per il quale chiedeva aiuto. Il risultato fu che né il tipo di lezione da tenere né il valore attribuito alla religione furono sufficienti a determinare il comportamento generale del gruppo. Darley e Batson scoprirono che, più semplicemente, tra i seminaristi cui l'orario era stato comunicato con poco preavviso solo 10% si fermò ad aiutare l'uomo che aveva bisogno di aiuto (Darley, Batson 1973). Questo tipo di esperimenti pone l'accento sui modi in cui la situazione che stiamo vivendo in un certo momento può condizionare il nostro comportamento più di quanto forse ci faccia piacere ammettere. Ma altri tipi di "inganno" della mente minacciano la concezione tradizionale di libero arbitrio attraverso percorsi che sfuggono del tutto al controllo del soggetto. La letteratura contemporanea sul funzionamento della coscienza, della libertà e dell'unitarietà dell'Io è ricca di interessanti resoconti che provengono dall'ambito clinico, che mostrano la capacità di ricostruzione che la nostra mente opera nei confronti del mondo, nel costante tentativo di dare ai fatti che ci circondano una veste razionale, e in linea con il vissuto del soggetto. Gazzaniga riporta un interessante caso della patologia nota come "paramnesia reduplicativa".

Il paziente che ne è affetto fa un duplicato di un luogo (o di una persona) e insiste nell'affermare che ne esistono due. Nel caso descritto da Gazzaniga una donna colpita da questa malattia affermava con sicurezza di trovarsi nel Maine, mentre in realtà si trovava a New York nello studio di Gazzaniga. La signora sapeva bene che i medici non credevano di essere nel Maine quindi, pur restando della sua idea, affermava di trovarsi a New York. Durante una delle sue visite Gazzaniga fece notare alla paziente c'erano degli ascensori nel corridoio che portava allo studio, e che si trattava di apparecchi assenti nella casa della paziente. La signora quindi, ricorda Gazzaniga, senza scomparsi rispose: "dottore, sa quanto mi è costato farli installare?" (Gazzaniga 1999).

Una patologia assai presente nella letteratura di questo tipo è quella studiata per la prima volta da Larry Weiskrantz, che descrisse il caso di un paziente con lesioni al sistema visivo tali che "credeva" di essere cieco ma in realtà non lo era. Weiskrantz coniò il termine *Blindsight* (visione cieca) per indicare la capacità di vedere – e di agire di conseguenza - anche se la corteccia visiva è stata danneggiata. Questa condizione si verifica quando la lesione colpisce l'emisfero destro e il paziente

manifesta un fenomeno detto “neglect”, negligenza. Dennett riporta un fenomeno molto simile: si tratta del cosiddetto *Priming* (Dennett 2006). Tale fenomeno si manifesta quando ad un soggetto viene mostrato uno stimolo iniziale – l’innescò appunto – immediatamente seguito da uno stimolo maschera (*Masked Priming*), e dal *target*, l’oggetto su cui si è chiamati a rispondere. In casi di questo tipo accade che, se ad un soggetto è stato mostrato un *priming* “caldo”, allora completerà la sequenza di lettere “TER----” formando la parola “termico”; chi sarà sottoposto ad uno stimolo spaventoso completerà la medesima sequenza di lettere andando a formare la parola T-E-R-R-O-R-I-Z-Z-A-T-O. In entrambi i casi i partecipanti alla prova diranno di non avere visto nulla tra il *Masked Priming* e il *Target*. Evidentemente, quello del Priming è un altro esempio di come noi esseri umani siamo in grado di “registrare” stimoli di cui non siamo coscienti e di agire sotto l’influenza di tali stimoli, pur restando all’oscuro della loro esistenza (Dennett 2006).

Pur provenienti dall’ambito clinico o studiati all’interno di un set sperimentale in cui fenomeni del genere non solo sono studiati, ma sono anche indotti, casi di questo tipo hanno alimentato il dubbio che – almeno in alcuni casi – noi “confabuliamo” sulle ragioni per le quali abbiamo agito in un certo modo, e che questa sia una condizione non appannaggio di pazienti in gravi condizioni neurologiche. Al contrario, il sospetto è che tali casi di studio ci aiutino a “vedere” che cosa c’è “sotto” il cofano del mentale. Intuizioni di questo tipo sono supportate anche dalla scoperta di *bias* cognitivi rilevati in persone prive di qualsivoglia problema neurologico.

Nel 1915, in piena Grande Guerra, lo psicologo Edward Thorndike notò che i reciproci giudizi di soldati e ufficiali sulle attitudini militari erano influenzati da fattori non direttamente collegati agli elementi in gioco, come per esempio l’aspetto o il tono della voce del soggetto su cui veniva espresso il giudizio. Thorndike raccolse e verificò numerosi dati, delineando poi le caratteristiche dell’effetto alone (*Halo Effect*), descritto come un “errore sistematico” che si annida nelle nostre valutazioni a proposito delle qualità delle persone con le quali interagiamo¹⁹⁷. L’esperimento di Thorndike è stato

¹⁹⁷ Thorndike, E.L., *A constant error in psychological ratings*, in *Journal of Applied Psychology*, 1920, pp. 25–29.

replicato tra gli altri da Nisbett e Wilson, i quali hanno sottoposto due gruppi di studenti alla visione di un video che riproduceva l'intervista ad un certo professore inglese. I video erano in realtà due, e differivano per il modo in cui il professore era presentato: nella versione "distaccato", il professore aveva un tono di voce e un atteggiamento freddi; la seconda versione presentava invece il professore come "cordiale". Dopo aver visto l'intervista, ai partecipanti veniva chiesto di valutare positivamente o negativamente l'accento del professore, il suo aspetto fisico, il modo di muoversi. Risultò che la maggior parte dei partecipanti giudicò tali caratteristiche in relazione alla condizione "distaccata" o "cordiale", anche se nessuno di loro ammise di essere stato condizionato, nel giudizio, dal modo in cui il professore era stato presentato.¹⁹⁸

In un successivo esperimento Nisbett e Wilson indagano il cosiddetto "effetto posizione". Il test è ambientato in un centro commerciale; ai 52 partecipanti viene chiesto di scegliere, tra quattro paia di collant, quello che credono essere il più pregiato. I dati raccolti dagli sperimentatori indicano che l'ottanta per cento dei partecipanti sceglie il collant alla propria destra: l'effetto posizione descrive la nostra tendenza naturale a prestare una maggiore attenzione a quegli elementi che sono posti nella parte destra del nostro campo visivo¹⁹⁹.

Completiamo questo breve excursus su alcuni dei certificati casi in cui scegliamo qualcosa senza sapere perché citando un esperimento relativamente recente, organizzato presso la Lund University da un gruppo di sperimentatori guidati da Petter Johansson. L'obiettivo di Johansson e del suo gruppo era quello di indagare il fenomeno cosiddetto della "cecità alla scelta" (*Choice Blindness*). L'esperimento è molto semplice: ad un soggetto vengono presentate le foto di due donne e gli si chiede di scegliere quale reputa più attraente e perché. In alcuni casi lo sperimentatore, grazie ad un rapido movimento, inverte le foto prima di chiedere al soggetto perché ha scelto proprio quell'immagine. Il soggetto non si è accorto dello scambio e, nel 70% dei casi, fornisce al gruppo di

¹⁹⁸ Nisbett R. E., Wilson, D. T., *The Halo Effect: Evidence for Unconscious Alteration of Judgments*, in *Journal of Personality and Social Psychology* 1977, Vol.35, No.4, pp. 250-256.

¹⁹⁹ Nisbett, R. E. e Wilson T. D., *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, in *Psychological Review*, 84, 1977 pp. 231-259.

Johansson motivazioni razionali per descrivere una preferenza che in realtà non era tale (Johansson 2006).

Quello che questi esperimenti hanno in comune, a nostro parere rilevante per la discussione sul libero arbitrio, è che evidenziano come, almeno in certe situazioni, noi agiamo spinti da fattori che non conosciamo né controlliamo, ma se chiamati a rispondere delle nostre azioni forniamo resoconti razionali e motivazioni che non si accordano con le cause reali dei nostri comportamenti, né con le nostre scelte: è il fenomeno della “confabulazione” - appunto, tra gli argomenti che negli ultimi decenni hanno ingrossato le file dei filosofi scettici.

3.4 Un universo di incoscienza: la mente che interpreta.

Ivey Agid è una donna di 65 anni che ha contratto il morbo di Parkinson. Un’*equipe* guidato dal dottore Antonio Damasio le ha applicato degli elettrodi nel mesencefalo per monitorare lo stato del sistema nervoso centrale. La paziente solitamente ha un carattere allegro, non soffre di depressione e non è frequentemente vittima di sbalzi d’umore. L’episodio che segue avviene mentre Ivey sta conversando con i medici che la hanno in cura, e la corrente, tramite gli elettro, sta passando attraverso uno dei quattro canali dell’emisfero sinistro di Ivey. All’improvviso la paziente smette di parlare, e si intristisce. Poi inizia a piangere lamentandosi per la vita poco felice che conduce, prima di descrivere i suoi propositi di morte. Dopo circa 90 secondi dalla fine della stimolazione elettrica però Ivey torna normale. Il problema – è l’idea che Damasio appunta nel resoconto dell’accaduto - è stato causato dall’errato percorso della corrente: anziché essere attivata attraverso le strutture nervose responsabili del controllo motorio generale, è fluita in uno dei nuclei del tronco encefalico preposto ai «particolari tipi di azione che, nel loro insieme, producono l’emozione denominata tristezza»²⁰⁰. La paziente, sottolinea Damasio, non aveva mai manifestato pensieri tristi prima di questo episodio; se ne può facilmente dedurre che quando la corrente è passata in quella specifica zona Ivey ha manifestato tutto quel repertorio osservabile, e attivato quei muscoli – il movimento della bocca e quello del diaframma

²⁰⁰ Damasio A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*. Adelphi, Milano 2003, p.90.

– che permettono l’azione del piangere. Una stimolazione specifica, su specifiche aree del cervello, aveva quindi portato Ivey a manifestare un comportamento che chiameremmo “tristezza”; ma il fatto ancora più straordinario, secondo Damasio, è relativo al resoconto verbale fornito da Ivey per descrivere, spiegare, che cosa stava vivendo in quel momento di sconforto. Erano parole disperate, piene di tristezza. Eppure estemporanee, prive di qualunque nesso con la storia personale della donna. Non erano le emozioni che sopravvenivano ai pensieri – appunta Damasio, ma erano i pensieri ad “adattarsi” a quell’emozione indotta, tessendo una narrazione in grado di spiegare, alla stessa Ivey prima che ai medici, il perché di quel comportamento. In altre parole, la paziente non piangeva perché aveva pensieri tristi, perché non c’era alcun concetto antecedente l’emozione a giustificare un tale sfogo, ma aveva pensieri tristi perché provava l’emozione della tristezza, a sua volta causata dal passaggio della corrente elettrica. Secondo Damasio, che pure difende la realtà del libero arbitrio, anche se nel flusso continuo e quotidiano è probabile che non sia possibile stabilire nettamente un primato dell’emozione sul pensiero, episodi di questo tipo «indicano al tempo stesso la relativa autonomia del meccanismo di scatenamento neurale dell’emozione e la dipendenza del sentimento²⁰¹ dall’emozione»²⁰². Scrive inoltre Damasio:

anche determinati tipi di pensiero evocano determinate emozioni [*in quanto*] i livelli di elaborazione cognitiva ed emozionale son continuamente collegati in questo modo»²⁰³. Ma ciò che più interessa ai fini di questo lavoro è che l’evento accaduto sembra indicare che quando ci sentiamo felici o depressi «è probabile che i pensieri [...] siano elaborati fuori dal campo della coscienza²⁰⁴.

Se da un punto di vista delle scienze della mente la scoperta di Damasio si inserisce in quell’ambito di studi che si propongono di analizzare i processi dell’emozione e del sentimento scomponendoli

²⁰¹ Nel suo libro Damasio distingue il “il sentimento” dall’emozione, descrivendo il primo come una elaborazione “storicizzata” e consapevole della seconda.

²⁰² Damasio 1994, p.93.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

nelle loro diverse parti, rinforzando l'idea che ogni funzione mentale complessa derivi dai contributi ben concertati di molte regioni cerebrali, nel più specifico ambito del *Free Will Problem* ci offrono la possibilità di introdurre un'indagine relativa ai rapporti causali fra mentale e fisico e il concetto di "confabulazione". Per quanto interessa più strettamente il presente lavoro, la particolare scoperta di Damasio è infatti riassumibile come segue: anche quando il soggetto non ha direttamente accesso alla particolare reazione emozionale che sta vivendo in un dato momento, l'emozione stessa «esprime il risultato della valutazione della situazione da parte dell'organismo; non ha importanza che al sé non venga – per così dire – notificata direttamente quella stima»²⁰⁵. Come anticipato, la letteratura delle scienze cognitive è colma di dati che confermano questa ipotesi. Uno dei casi maggiormente citati è quello della cosiddetta visione cieca (Gazzaniga 1999; Dennett 2006; Damasio 2004). Il fenomeno in questione può essere causato da una lesione al lobo occipitale o parietale e consiste nell'impossibilità, per lo stimolo visivo, di sfondare la barriera della cecità per essere coscientemente visto dal soggetto. Nei casi di visione cieca, nonostante il Sé non sappia di aver visto lo stimolo, lo stesso aggira i normali canali di elaborazione – «che avrebbero potuto portare a una stima cognitiva dello stimolo, ma che non hanno potuto farlo a causa della cecità o del negletto»²⁰⁶. Indipendentemente dalla consapevolezza e dell'attenzione del soggetto, quindi, il sistema nel suo complesso processa l'informazione e fornisce *output* appropriati. Fenomeni del genere sono stati studiati e replicati innumerevoli volte negli ultimi decenni. Si tratta certamente di situazioni studiate in laboratorio, o riscontrati in casi di pazienti con gravi lesioni cerebrali, come nel famoso e assai discusso caso di Phineas Gage (Damasio 1995; Fleischman 2002), evidenze di questo tipo possono aiutarci a fare luce non solo sul rapporto tra il mondo fisico del cervello e quello dei fenomeni mentali, ma anche sul come il Sé possa interpretare l'informazione elaborata inconsciamente nel tentativo di dare un senso al mondo circostante. Il concetto di "confabulazione" si riferisce sostanzialmente a questa circostanza. Tra gli studi che maggiormente si sono concentrati sul fenomeno della confabulazione

²⁰⁵ *Ivi*, p.73.

²⁰⁶ *Ivi*, p.81.

sono spesso riportati quelli sui pazienti cosiddetti *Split Brain*, ampiamente descritti dal neuroscienziato Roger Sperry, che per le sue scoperte vinse il Nobel per la Medicina nel 1981, e dal suo collaboratore Michael Gazzaniga, che dedicherà una cospicua parte della sua carriera di scienziato e filosofo alla divulgazione dei dati raccolti studiando gli effetti di questa condizione. Gazzaniga proporrà inoltre un'audace (e scettica) teoria sul funzionamento della mente ispirata proprio alle evidenze riscontrate.

3.4.1 *Split Brain*

Negli anni Sessanta, dopo aver dedicato i suoi studi alla lateralizzazione del cervello negli animali, a Roger Sperry viene un'idea rivoluzionaria per il trattamento dell'epilessia negli esseri umani: la "callosotomia", l'operazione che porta alla separazione dei due emisferi cerebrali mediante la recisione del corpo calloso che li collega. Secondo Sperry la callosotomia avrebbe impedito che gli attacchi epilettici – descritti come una tempesta di elettricità – in atto in uno dei due emisferi si estendessero anche all'altro, limitando così i gravi effetti di questo fenomeno. L'innovativa tecnica di Sperry si dimostra efficace: gli attacchi epilettici nei pazienti che si sottopongono a callosotomia diminuiscono di intensità e la qualità della vita di queste persone migliora sensibilmente. Tuttavia la rimozione del canale di comunicazione tra i due emisferi porta a degli effetti collaterali sorprendenti, indagati sperimentalmente da Sperry e dai suoi successori, riassumibili come segue: a cervelli divisi corrisponderebbero "menti divise", che operano l'una all'insaputa dell'altra. Emblematico il caso di una paziente di nome Vicky, rilevato sul finire degli anni '70, la quale nei mesi che seguono l'operazione fa grande fatica a portare a termine anche le azioni più elementari, come il fare la spesa o il vestirsi: se con una mano inseriva prodotti nel carrello – ricorda Gazzaniga nei suoi scritti - con l'altra li rimetteva a posto; se con una mano prendeva un abito, con l'altra lo ricollocava nell'armadio. Dalle osservazioni sperimentali – riporta ancora Gazzaniga - sembrava evidente che l'emisfero sinistro e l'emisfero destro avevano "compiti" differenti: l'emisfero sinistro è l'addetto al pensiero, al linguaggio e alla risoluzione dei problemi; l'emisfero destro è specializzato nei compiti di

riconoscimento degli oggetti e nella ricognizione spaziale (Gazzaniga 1999, 2013). La differenza operativa dei due emisferi diventava evidente quando un certo stimolo veniva presentato solo ad uno dei due emisferi. Il fenomeno venne osservato per la prima volta, scrive Gazzaniga, a seguito di una callosotomia operata dal dottor Joseph Bogen.

Il soggetto indicava e descriveva con facilità colori, informazioni proiettate per brevi intervalli di tempo sulla parte destra del suo campo visivo. Tali informazioni venivano poi processate dall'emisfero sinistro: quindi, in parole povere, l'emisfero sinistro di W.J. non aveva bisogno di aiuto per eseguire quelle funzioni di base che richiedevano risposte verbali. Invece, quando abbiamo proiettato gli stessi oggetti nel suo campo visivo sinistro, la risposta dell'emisfero destro non è arrivata. Ricordo che l'intero staff tecnico-scientifico lo guardava ansiosamente, ma lui sembrava esser diventato improvvisamente cieco. Insisteva nel dire che non riusciva a vedere i lampi di luce, le lettere in grassetto o qualsiasi altro stimolo visivo che gli veniva presentato. Nel frattempo, però, la sua mano sinistra (anch'essa sottoposta al controllo dell'emisfero destro) pigiava una chiave telegrafica - come lo avevamo istruito a fare - ogni volta che gli somministravamo uno stimolo visivo. [...] La conclusione a cui giungemmo fu che la parte destra del cervello mancava della propensione a definire mediante parole il mondo esterno e i suoi stimoli; propensione che è invece propria dell'emisfero sinistro. [...] Sperry decise di assegnarmi ai test neuropsicologici su W.J. e, di fatto, per i successivi cinque anni lavorammo insieme allo split brain. Appena si palesavano nuovi pazienti, chiedevamo di testarli: eravamo i primi a farlo e in tre anni e mezzo lanciammo la moderna ricerca sullo split brain.²⁰⁷

Un secondo caso è ormai tradizionale in questo tipo di letteratura (Gazzaniga 1999, 2007, 2013). Gazzaniga e i suoi collaboratori presentano due immagini al paziente *Split Brain*: una all'emisfero destro e una a quello sinistro; al soggetto viene poi chiesto di associare nuove immagini a quelle viste precedentemente in modo lateralizzato: in un caso, una zampa di gallina viene presentata all'emisfero sinistro mentre l'emisfero destro vede un paesaggio innevato. L'associazione più ovvia sarebbe tra la gallina e la zampa di gallina, e la pala con paesaggio innevato, ma il paziente risponde scegliendo con la mano sinistra la pala, e la gallina con la mano destra. Interrogato sul perché di quell'associazione,

²⁰⁷ Gazzaniga M., *L'interprete. Come il cervello decodifica il mondo*. Di Renzo editore, Roma 2007, pp.22-23.

il paziente – tramite l'emisfero sinistro, che “non sa” di avere visto il paesaggio innevato, risponde: “la zampa di gallina va con la gallina e c'è bisogno di una pala per pulire il pollaio”. In un altro esperimento ad un paziente veniva dato un comando del tipo “vai a fare una passeggiata” e il soggetto – riporta Gazzaniga - spostava la sedia dal tavolo come per andarsene. Interrogato sulle sue intenzioni rispondeva che aveva bisogno di bere.

In un altro studio Gazzaniga osservava che l'emisfero destro consentiva alla paziente V.P. di proferire solo singole parole, mentre l'emisfero sinistro le permetteva di parlare fluentemente. Perciò, quando l'emisfero sinistro percepiva un'immagine, V.P. poteva descriverla a lungo e accuratamente. Per esempio, dopo aver percepito l'immagine di un ostacolista, l'emisfero sinistro permise a V.P. di fornire la seguente descrizione: «non so se fosse un atleta, ma era un uomo impegnato in una corsa a ostacoli. Indossava dei pantaloncini da ginnastica, non sono certa che indossasse anche una maglietta sportiva – sì, penso di sì; e anche scarpe da tennis, scarpe da corridore»²⁰⁸. Più tardi, la stessa immagine fu presentata all'emisfero destro e V.P. pronunciò una sola parola: “atleta”. Dopo averla udita, V.P. (in virtù dell'emisfero sinistro). prese a descrivere qualcosa che non aveva visto: «un atleta – un giocatore di basket? Indossava una divisa sportiva; mi dava la schiena ed era posto di traverso; pareva camminare e stava per fare un altro passo, perché un piede era più avanti dell'altro»²⁰⁹.

Altri studi mostravano che i pazienti *Split Brain* erano capaci di eseguire gli ordini presentati alla metà destra dei loro cervelli: se sulla sinistra dello schermo compariva, per una frazione di secondo, il verbo “ridi”, la paziente rideva; se compariva la parola “strofina”, si grattava la mano. Dopodiché l'emisfero sinistro generava un'interpretazione della risposta dell'emisfero destro al comando verbale, del tipo «voi ragazzi siete davvero forti», per giustificare l'atto di ridere, e «ho prurito», per motivare il suo strofinarsi (Gazzaniga 1983). Al netto della straordinarietà di questi resoconti, ciò che più conta nel dibattito sul libero arbitrio è la “distanza” fra i resoconti forniti dai soggetti circa le

²⁰⁸ Gazzaniga M., *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*. Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano 1999, p.125.

²⁰⁹ *Ivi*, p.140.

motivazioni del proprio comportamento e le cause reali – a loro sconosciute - osservate sperimentalmente.

Il problema della confabulazione è entrato nell'ambito del dibattito sul libero arbitrio quando filosofi e scienziati hanno proposto di generalizzare questo fenomeno da occasionale a meccanismo *standard* di funzionamento del mentale. Da questa prospettiva, quindi, la mancanza di patologie o danni cerebrali celerebbe l'inganno che accomuna tutti gli esseri umani: il credere di sapere perché agiamo in un certo modo. A questo punto sono evidenti le ricadute che una verità di questo tipo avrebbe sulla realtà della libertà.

Lo stesso Gazzaniga ha in effetti teorizzato l'esistenza di un "interprete", che "abita" il nostro emisfero sinistro, il cui compito è quello di dare senso e forma al mondo in cui viviamo, interpretando – appunto - anche a quei dati che vengono elaborati al di sotto della soglia cosciente e che ci spingono ad agire in un certo modo. La proposta di Gazzaniga si rifà ontologicamente ad una rigida forma di teoria dell'identità, secondo la quale non solo la mente è espressione del cervello, ma il cervello "detta" alla mente che cosa fare, come fosse un "suggeritore" che «agisce sulla base di predisposizioni genetiche innate e ricordi, veri e falsi, che formano la storia passata del soggetto, sulla base dei quali tali suggerimenti vengono confezionati ad *hoc*»²¹⁰. Da questa prospettiva la coscienza alberga nell'emisfero sinistro ed emerge dal lavoro continuo di una sorta "di organo" che tesse senso a partire dai rapporti di causalità fra le percezioni e il mondo esterno.

Questo suggeritore, l'interprete, nella proposta di Gazzaniga, equivale sostanzialmente al nucleo centrale del nostro cervello automatico, formato da un insieme di circuiti non ben collocati nello spazio, ma descritti come l'ultima catena di elaborazione dell'informazione in arrivo: l'interprete, sostiene Gazzaniga, ricostruisce per noi eventi e formula preferenze che noi – a posteriori – tentiamo di motivare tramite la ragione. Si tratta di un sistema decisivo per custodire e "costruire" «la nostra biografia di persone dotate di preferenze e di valori morali [...] di un meccanismo legato alla nostra

²¹⁰ Gazzaniga M. 1999, p.9.

generale capacità di capire come eventi contigui si correlino tra loro»²¹¹. Ed è grazie a questo legame fra l'interpretazione e la nostra esperienza pregressa che le storie che l'interprete inventa per razionalizzare il mondo sono compatibili con le nostre credenze, le nostre storie e con l'Io che ci siamo inconsapevolmente costruiti. L'interprete immaginato da Gazzaniga, insomma, serve a fornirci un senso, una interpretazione del mondo e delle nostre azioni che sia coerente con le nostre credenze ed esperienze, permettendoci di vivere nell'illusione che abbiamo tutto sotto controllo.

Un meccanismo di questo tipo esiste, secondo Gazzaniga, perché l'interpretazione dei nostri comportamenti – come quelli delle altre persone – quando è coerente con quanto accade nell'ambiente e con le nostre esperienze, ci dà modo di percepire noi stessi – quindi gli altri – come agenti “unici” e razionali, e non, per un usare la terminologia di Hume, un “fascio di percezioni” - un *collage* di pensieri, emozioni ed istinti privi di unitarietà. L'interprete, quindi, è lo strumento fondamentale per adattarci alla complessità del nostro ambiente, per governarlo, generando di conseguenza la benevola illusione di avere il controllo sulle nostre azioni e scelte; un adattamento evolutivo – quindi – che ci ha procurato un importante vantaggio evolutivo.

Ma, per quanto efficiente nello svolgere compiti multipli anche in contemporanea, l'interprete commette inevitabilmente numerosi errori di valutazione, fornisce «motivazioni e giustificazioni anche quando non c'è niente da interpretare o da capire»²¹², producendo quindi inganni e illusioni per mente, di cui spesso non possiamo renderci conto.

A ben vedere – sottolinea Gazzaniga - in sistema così complesso come la mente umana, che collega costantemente un'infinità di elementi, non poteva che generare un “Io dall'illusoria unitarietà”, che si sente responsabile del proprio destino nonostante sia interamente determinato da meccanismi inconsci.²¹³ Secondo il “primo” Gazzaniga dunque il libero arbitrio non è che un'illusione frutto di quell'altrettanto illusoria sensazione di controllo generata dall'interprete, sebbene in anni più recenti

²¹¹ *Ivi*, p.27.

²¹² *Ivi*, p.151.

²¹³ *Ivi*, p.170.

abbia mitigato l'impostazione scettica del proprio pensiero nei confronti della responsabilità morale, legata al valore della coscienza (Gazzaniga 2013). Sebbene assai interessanti dal punto di vista dello studio del comportamento e della mente, i casi dei pazienti *Split Brain* non sanciscono la natura illusoria del libero arbitrio, eppure, come osserva Lavazza, «i dati, o almeno il nucleo centrale di una teoria dell'interprete che legge il mondo, possono essere compatibili con gli esperimenti sul *Priming*, che contribuiscono a quel processo di “decostruzione” dell'Io unitario cosciente e razionale – il soggetto della proprietà del libero arbitrio»²¹⁴.

3.5 La volontà cosciente: un epifenomeno?

Tra gli autori che propongono un'immagine illusionistica della coscienza, lo psicologo sociale Daniel Wegner è il promotore di quella che è forse la teoria più radicale atta a inquadrare l'intero spettro del mentale nella categoria di epifenomeno. Il suo libro “L'illusione della volontà cosciente” (*The Illusion of Conscious Will*), recentemente tradotto anche in Italia, è tra i più commentati nella letteratura sul libero arbitrio degli ultimi venti anni. Presentato nelle prime pagine del copioso volume di Wegner, un aneddoto in particolare è utile a definire la teoria della “causazione apparente”, il nucleo centrale della proposta da Wegner.

Nella Germania di fine '800 si diffonde la voce di un cavallo capace di contare. Il caso diventa famoso e richiama migliaia di curiosi da tutta Europa. Tra le altre, un uomo dal temperamento particolarmente scettico, deciso a svelare l'imbroglio dell'addestratore, il quale aveva messo a punto un sistema semplice ed efficace per mostrare a chi lo chiedesse quell'evento prodigioso. L'addestratore, posto di fronte al cavallo, domandava il risultato di una somma, poi nominava tutti i numeri a partire da 1; il cavallo dimostrava invece di sapere contare perché era in grado di battere gli zoccoli sul terreno un numero di volte corrispondente alla risposta esatta. Giunto al numero esatto, si arrestava. Tutt'altro che impressionato dalla dimostrazione, il visitatore chiese all'addestratore di bendarlo. L'addestratore acconsentì e, replicato il consueto rituale, dovette ammettere che il cavallo

²¹⁴ Lavazza 2016, p.219.

non riusciva più ad eseguire i calcoli: con gli occhi coperti da una benda, l'animale non era più capace di "capire" le parole dell'addestratore, o non era più in grado di contare. Lo straniero propose allora un'ipotesi sui motivi di questo cambiamento nelle capacità cognitive del cavallo. Focalizzandosi sul comportamento dell'addestratore, l'uomo aveva notato che questi, inavvertitamente, muoveva il busto in avanti ogni volta che nominava un numero, e che accentuava particolarmente quel movimento proprio in corrispondenza del numero esatto per poi arrestarsi di colpo, probabilmente come un riflesso inconscio dettato da una forma di entusiasmo per la risposta in arrivo. Evidentemente l'animale aveva preso l'abitudine di pestare il terreno in corrispondenza del movimento del busto, tornando a riposo non appena l'addestratore spingeva il busto con più decisione; il cavallo quindi, era questa la conclusione dello scettico, aveva "imparato" a interpretare i movimenti dell'addestratore come comandi del tipo "batti il terreno" e "fermati". Da parte sua, pur senza volerlo, l'addestratore aveva "programmato" il cavallo, ed era a sua volta stato "ingannato": l'uomo aveva quindi addestrato il cavallo senza rendersene conto e aveva dato un senso a qualcosa che, semplicemente, accadeva al di là delle intenzioni. Secondo Wegner è più o meno questo il funzionamento *standard* della vita mentale.

Per dare sostegno alla sua proposta, ne "L'illusione della volontà cosciente", Wegner presenta un'ampia mole di evidenze – o presunte tali – dai campi più disparati: dall'aneddotica alle neuroscienze, dall'ipnosi alle tavole *ouija* utilizzate per invocare gli spiriti; ma anche dalla psicologia sociale, dalla psicologia di gruppo. L'obiettivo dello psicologo è dimostrare che la sensazione di compiere volontariamente le azioni che compiamo, il nostro sentirci agenti attivi e consapevoli di ciò che stiamo facendo, è appunto nient'altro che un inganno delle mente, e che solo in rari casi le nostre intenzioni coscienti sono effettivamente la causa reale dei nostri comportamenti. In primo luogo Wegner distingue tra due utilizzi della locuzione "volontà cosciente"; il primo: quella volontà cosciente che fa riferimento alla sensazione che ci fa assumere la paternità delle nostre scelte. È quello che accade quando scriviamo una mail di getto, la rileggiamo e la inviamo, quando scegliamo il soggetto di un romanzo da scrivere o selezioniamo un film dal catalogo di una piattaforma Streaming.

Un secondo senso dell'uso di "volontà cosciente" fa riferimento ad una "forza misteriosa" che alberga nelle nostre menti e che connette i nostri desideri a quello delle azioni: è la "forza di volontà", un orpello antiscientifico secondo Wegner, a un «coperchio che mette fine a qualunque altra spiegazione, un po' come quando diciamo che Dio ha causato un evento; in realtà però questo fenomeno non ha alcuna proprietà predittiva»²¹⁵. A detta di Wegner infatti le persone sperimentano la volontà cosciente quando "interpretano" il proprio pensiero come causa dell'azione" (Wegner e Wheatley 1999), ma si tratta di un trucco: la mente ci porta a credere che sia la volontà a causare l'azione, perché non siamo in grado di risalire ai reali meccanismi che ci spingono ad agire. E questa illusione è fortemente connessa al libero arbitrio perché se siamo "noi", con i nostri valori e le nostre credenze a riempire la "lacuna" (Searle 2001), a colmare, con i nostri atti, la distanza che c'è tra un'azione e un evento (De Monticelli 2019), quel "noi" non può essere un Io narrativo e confabulatorio, ma un soggetto che sceglie e agisce in base a ragioni che sente proprie. Siamo quindi d'accordo con Kane, quando osserva che se la confabulazione e la mente epifenomenica non sono eccezioni ma descrizioni corrette del funzionamento *standard* della mente umana, le teorie sul libero arbitrio, quali che siano, falliscono (Kane 1998).

Ma da quali evidenze Wegner trae una conclusione così forte? Al nucleo della proposta di Wegner si trovano le medesime osservazioni di Hume sulla causalità: un fenomeno che non è una proprietà degli oggetti, di cui facciamo esperienza attraverso l'inferenza derivata dalla costante connessione tra certi tipi di eventi. Dunque, è l'idea di Wegner, come la causalità non è una proprietà degli oggetti, ma solo qualcosa che possiamo inferire dalla relazione costante tra causa ed effetto, allo stesso modo la causazione non può essere una proprietà dell'intenzione cosciente di una persona, ma è qualcosa che inferiamo grazie alla costante relazione fra l'intenzione e l'azione. Ora, nel caso dell'agentività umana e della responsabilità è necessario che vi sia una connessione tra il volere x e l'agire di conseguenza perché si dia un rapporto causale reale, ma non è così che funzionano la nostra mente e

²¹⁵ Wegner D. M., *L'illusione della volontà cosciente*. Carbonio editore. Milano 2020, p.54.

la nostra coscienza: e questo lo possiamo dedurre, sostiene Wegner, dai resoconti sulle azioni volontarie studiate in ambiente sperimentale e non. Si ripropone quindi una forma radicale di confabulazione della mente: ciò che causa le nostre azioni non coincide – almeno nel maggior parte delle circostanze - con le motivazioni che il soggetto fornisce a giustificazione del proprio comportamento. L'illusione della volontà cosciente consiste proprio in questo: non si dà un rapporto causale tra il “volere” della mente ed il “fare”. Nei casi di automatismo, per esempio, noi non ci assumiamo la paternità delle azioni che facciamo perché, semplicemente, non ce ne rendiamo conto. È quello che è accaduto all'addestratore di cavalli, ma anche ciò che accade quando si verifica il fenomeno della “rotazione del tavolino”, cui dedicò attenzione anche Michael Faraday. Un evento di questo tipo si verifica quando un gruppo di persone richiede l'intervento di un certo spirito; le mani sono poggiare su un tavolino che dovrebbe iniziare a muoversi quando lo spirito si manifesta. E, in effetti, ad un certo punto il tavolo comincia a muoversi a causa della forza congiunta della pressione esercitata dalle mani dei presenti: in questo caso «non solo i partecipanti non hanno idea di essere loro ad esercitare sul tavolo la forza che lo fa muovere, ma sono convinti di non fare assolutamente nulla»²¹⁶. Una situazione contraria si presenta in quelle occasioni in cui ci assumiamo la paternità di eventi che in realtà non abbiamo causato, generando così l'illusione del controllo.

Una ben distribuita *réclame* televisiva di una nota azienda automobilistica mostrava un bambino sbalordito ed entusiasta perché riusciva ad aprire le portiere dell'autovettura con una bacchetta magica, inconsapevole della presenza del genitore alle sue spalle, che controllava le portiere con l'apposito telecomando. Proprio come quel bambino, è l'idea di Wegner, noi sperimentiamo la sensazione di agentività quando pensiamo al Sé prima che l'azione avvenga e quando ci sentiamo coinvolti in un qualche tipo di azione (Ziehen 1999). Al contrario, infatti, quando agiamo e compiamo azioni con le quali non intratteniamo un qualche tipo di rapporto mentale, le stesse non ci appaiono come nostre e la sensazione di agentività scompare. Tutto ciò quindi, sostiene Wegner, implica che

²¹⁶ Carpenter (1888) in Wegner 2020.

la volontà cosciente richiede un qualche tipo di connessione fra pensieri e azioni, ma si tratta di un fenomeno da ridimensionare e da collocare sul piano della “esperienza”, non dell’agentività causale. La causazione mentale è solo “autopercepita”, e deriva dall’interpretare – appunto - la propria azione come voluta, ma non causa realmente le nostre azioni.

Gli stessi Wegner e Wheatley individuano tre princìpi che devono essere rispettati affinché si verifichi l’esperienza della causazione mentale apparente: è necessario che il pensiero occorra prima dell’azione, essere coerente con l’azione e non venire accompagnato da altre cause potenziali (Wegner, Wheatley 1999). Ma se l’illusione è la norma e non l’eccezione, che cos’è che causa le nostre azioni e perché sembra che ci appartengano? Secondo Wegner i dati raccolti possono farci ipotizzare che nei nostri cervelli esistono due moduli – uno per la causalità empirica, l’altro per l’intenzionalità, accoppiati all’interno di una “struttura profonda” che li genera. Ci sono quindi le cause inconscie del comportamento – che portano alle azioni – e ci sono gli indicatori di tali cause – le intenzioni – che ci segnalano qualcosa prima che accada. L’errore, secondo Wegner, consiste nell’invertire le relazioni causali: anche se i pensieri possono avere profonde connessioni con il comportamento l’esperienza della volontà cosciente nasce da un processo che interpreta queste connessioni, non dalle connessioni stesse (Brown 1989: 96). E siccome la volontà cosciente coincide con l’interpretazione e non con la volontà empirica, la volontà cosciente è un epifenomeno e la causazione mentale è (soltanto) – appunto - apparente.

Del resto, studi come quelli del già citato *Priming* rivelano chiaramente che “non possiamo mai essere sicuri di che cosa causa le nostre azioni, dato che potrebbero esserci sempre delle cause delle quali non siamo consapevoli, ma che hanno prodotto sia i pensieri sia le azioni”. Ma se la volontà cosciente non causa le nostre azioni, che tipo di fenomeno è? e a che cosa serve? Wegner propone di considerare la volontà cosciente come ad una emozione; più specificamente, ad un’emozione che ci ricorda che cosa stiamo facendo. Come ogni emozione, osserva Wegner, la volontà cosciente si compone infatti di tre elementi:

- Una *esperienziale*, che coincide con quello che si prova;

- Una *cognitiva*, ovvero i legami che ha con i pensieri che l’accompagnano;
- Una *psicologica*, che ha che fare con le risposte del corpo in presenza dell’emozione.

E, come ogni emozione, non è completamente slegata dal mondo che ci circonda e dalla nostra particolare situazione in un dato momento. Più nel dettaglio, Wegner descrive la volontà cosciente come una “bussola” che ci permette di dare un senso ai nostri comportamenti, esattamente come la bussola di una nave, fondamentale per l’orientamento ma incapace di muovere lo scafo. In questo senso la volontà cosciente è un epifenomeno, non la vera causa delle nostre azioni. Certo può accadere che l’esperienza di “volontà” coincida con la volontà empirica, cioè la vera connessione causale tra pensiero e azione, che tuttavia resta sconosciuta. Secondo Wegner, quindi, la volontà cosciente emergerebbe quindi come adattamento evolutivo utile a capire cosa stiamo facendo, cosa stanno facendo gli altri, e a comunicarcelo a vicenda.

D’altronde sembra che noi esseri umani guardiamo agli oggetti del mondo essenzialmente in due modi: ci sono gli oggetti inanimati – avvertiti come inerti - e ci sono gli esseri umani (e gli animali), il cui comportamento viene percepito come “voluto”, “intenzionale” e “avviato” dall’agente. Per di più, esperimenti su bambini di pochi giorni di vita indicano che questo tipo di comportamento non solo è innato, ma anche che si manifesta, appunto, appena veniamo al mondo²¹⁷. Siamo quindi naturalmente “sensibili” agli agenti che avvertiamo come dotati di scopi e intenzionalità e questa caratteristica ci ha probabilmente offerto la possibilità di individuare meglio la presenza di prede e, soprattutto, predatori. Una caratteristica mentale di questo tipo potrebbe quindi aiutare a spiegare perché applichiamo teorie psicologiche a fenomeni meccanici, e perché, concentrandoci sui nostri stessi pensieri, attribuiamo all’esperienza della volontà la proprietà di essere efficace causalmente. Fenomeni di questo tipo, sostiene Wegner, sono i responsabili di quel “trucco di magia” che è la volontà cosciente, e la mente è quindi da equiparare ad un mago che crea continuamente l’illusione di causare qualcosa. Tutto ciò è reso possibile – secondo Wegner - dal fatto che ci immaginiamo come

²¹⁷ Alcuni esempi sono presenti in Vallortigara 2005.

sistemi orientati a obiettivi, e che pensiamo a noi stessi e a questi obiettivi prima di compiere un'azione: l'esperienza di essere degli agenti intenzionali, e non semplici agenti meccanici, ci dà l'impressione che la nostra volontà sia causale.

3.6 Sono quel che sono: l'Incompatibilismo duro.

In un fortunato saggio il neuroscienziato Sam Harris ricorda quanto le neuroscienze e studi sperimentali abbiano mostrato che «siamo consapevoli solo di una piccola parte dell'informazioni che il nostro cervello processa in ogni momento»²¹⁸; le scelte, ovvero l'*output* di questi stessi processi inconsci, non seguirebbero un percorso differente, così dobbiamo chiederci in che senso quando scegliamo x invece di y, tale scelta è “nostra”. La risposta, sostiene Harris, deve tenere conto del fatto che «la scelta è stata causata dagli eventi nel mio cervello che io, come testimone cosciente delle mie azioni, non potevo ispezionare né influenzare»²¹⁹. Secondo Harris dunque, l'io non è in controllo come agente cosciente, ma è solo una parte della mente che vive in balia di quelle parti. Una situazione, dalla prospettiva di Harris, cruciale, perché non riguarda solo le scelte prossimali, ma si estende anche a quelle per cui le persone, e molti filosofi, sentono e difendono l'idea di avere il libero arbitrio. Harris sostiene infatti che, sebbene rientri tra le capacità spiccatamente umane quella di prendere scelte che avranno efficacia anche molto tempo dopo averle prese, si tratta comunque di una capacità della mente mossa da radici inconsce, sulle quali non abbiamo il controllo necessario per definirci agenti liberi.

Harris si sta evidentemente riferendo a quelle decisioni che richiedono tempo e attente valutazioni prima di vederne gli effetti – quelle relative al futuro, ma anche a quelle scelte che implicano qualcosa come “la forza di volontà”: possiamo trascorrere anni pensando di iniziare una dieta dimagrante. Eppure, nonostante gli sforzi, solo ad un certo punto ci liberiamo dei dolci e iniziamo a fare sul serio. In altri casi, invece, nonostante l'intenzione non riusciamo mai a intraprendere lo sforzo. Secondo Harris, entrambi i casi sono guidati da fattori che, in fondo, non dipendono da noi, ma dal

²¹⁸ Harris S., *Free Will*. Free Press, New York-Londra 2012, p.17.

²¹⁹ *Ibidem*.

modo in cui la nostra genetica e la nostra storia ci hanno modellati. Il punto cruciale, sostiene Harris, è che «non puoi sapere perché sei stato in grado di sottometterti a questa volontà oggi, ma non ci sei riuscito ieri»²²⁰. Le osservazioni di Harris ricordano quelle di un altro eminente scienziato: Francis Crick, Premio Nobel per la Medicina nel 1962, che ha così descritto il rapporto fra la persona e il libero arbitrio: «Le tue gioie, i tuoi dolori, i tuoi ricordi e le tue ambizioni, il tuo senso di identità personale e di libero arbitrio in effetti non sono niente più che il comportamento di un'ampia organizzazione di cellule nervose e delle molecole loro associate»²²¹.

Affermazioni di questo tipo solitamente mettono in allarme i filosofi; spesso a ragione. Un eccessivo entusiasmo per il progresso scientifico può portare a compiere voli pindarici e ad un mucchio di errori in materia di metafisica. Particolarmente nell'ambito del libero arbitrio. Daniel Dennett è tra coloro che hanno aspramente criticato il saggio di Harris: secondo Dennett, i filosofi (compatibilisti, ovviamente) avrebbero «fatto i compiti», e in modo convincente, per quanto riguarda tutta la discussione a proposito del determinismo e della sua compatibilità con il concetto di libertà (Dennett 2017). Il più grande errore di Harris, sostiene Dennett, è quello di volere svilire la concezione di responsabilità morale, che invece tanto conta per le persone. Il punto è, a nostro avviso, che Harris coglie un aspetto fondamentale nella discussione sul libero arbitrio; un argomento a priori. Quando un criminale violento compie un atto efferato, scrive Harris ricordando un atroce fatto di cronaca realmente accaduto, siamo naturalmente portati al rimprovero e al biasimo morale. Ma – e questo è il punto maggiormente contestato da Dennett – quali che siano i motivi coscienti che portano le persone ad agire come agiscono, nessuno di noi può spiegare il perché siamo come siamo. Ne consegue che, per quanto il comportamento di questa persona ci ripugni, occorre ammettere che se scambiassimo tutti i nostri atomi con gli atomi di questa persona, noi saremmo quella persona. Perché non c'è nessun fattore extra, dentro di noi, che potrebbe farci vedere il mondo con occhi diversi, se fossimo quel criminale, e niente in noi ci darebbe una forza maggiore di quelle persone per ignorare

²²⁰ *Ivi*, p.31.

²²¹ Crick, F., *La scienza e l'anima. Un'ipotesi sulla coscienza*, Rizzoli, Milano 1994, p.3.

gli impulsi violenti. In altre parole, conclude a proposito Harris, anche se credessimo di avere un'anima immortale il problema della responsabilità resterebbe: non possiamo prenderci il merito di non avere l'anima di uno psicopatico.

Nella sua risposta ad Harris, Dennett afferma che è possibile avere informazioni dettagliate ed empiricamente supportate sul perché persone normali e rispettose della legge non commetterebbero mai certe atrocità, ma non scende nel dettaglio e liquida come “questione irrilevante, mediamente metafisica”, la domanda di Harris sulla possibilità o meno di sentirci fortunati per non essere “quel tipo” di persona. Ma quella del libero arbitrio, o almeno ciò che rende l'argomento tanto affascinante, è proprio il suo valore metafisica. Come abbiamo ricordato nella prima parte di questo lavoro la fortuna del compatibilismo è stata quella di coniugare un'immagine scientifica del mondo ad una intuizione del senso comune – sono libero se posso fare quello che nella mia volontà di fare. Ma è proprio l'opacità con cui il compatibilismo risponde a domande metafisiche quali l'autodeterminazione e la possibilità di agire altrimenti ad averne messo in dubbio la credibilità. A nostro avviso, pur non scendendo in particolari che pure sono utili alla discussione filosofica, Harris ha il merito di centrare il punto chiave proprio di molte delle argomentazioni dei filosofi scettici: il problema “dell'agente come fonte ultima”.

A parere di Harris infatti, in ultima analisi noi non siamo moralmente responsabili delle nostre azioni perché non abbiamo “costruito la nostra mente”²²². Pur provenendo da un *background* scientifico, l'argomentazione di Harris non è dissimile da quella offerta da filosofi come Derk Pereboom, Gregg Caruso e Galen Strawson. Le proposte di questi ultimi, come anticipato nella prima parte di questo lavoro, si concentrano sull'idea che esiste più di un modo di dare conto del principio della “responsabilità”; alcuni compatibili anche con l'idea secondo cui il libero arbitrio è un'illusione.

²²² In realtà, guardando strettamente al problema della scelta, la possibilità di “costruire” la nostra stessa mente di per sé non sarebbe sufficiente per risolvere il problema del regresso. Anche potendo scegliere con esattezza le nostre caratteristiche psico-fisiche anche queste opzioni rimanderebbero al problema della causalità antecedente. Peter Van Inwagen ha messo in luce questo problema in relazione a creature di tipo divino. Più recentemente Campbell ha osservato che, se il determinismo è vero, l'unico agente le cui scelte non sono necessitate dal passato remoto è un agente eterno che non ha passato remoto.

Per esempio, possiamo chiedere ad una persona perché ha agito in un certo modo, secondo un principio di responsabilità (*Answerability*), e possiamo distribuire biasimo e lode se quella persona era in grado di capire il valore morale e le conseguenze delle proprie azioni. Inoltre, possiamo rapportarci con le azioni di un'altra persona in virtù dei progetti che questa persona ha in animo di perseguire; possiamo, ancora, praticare la lode e il biasimo morale per aiutarci gli uni con gli altri a regolare i comportamenti in direzione di un miglioramento generale della società.

Esiste tuttavia un altro tipo di responsabilità, legata strettamente al concetto di “merito” che è incompatibile con l'idea che il libero arbitrio è un'illusione; e se il nesso tra merito e responsabilità viene a cadere allora, secondo gli scettici, nessuno è moralmente responsabile della persona che è – quindi delle azioni che compie. Di conseguenza nessuno merita, in senso stretto, premi e ricompense tali da giustificare, ad esempio, il Paradiso o l'Inferno²²³ perché, tornando ad Harris, a nessuno è mai stata data la possibilità di scegliere il modo in cui si è fatti – basti pensare all'eredità genetica - ma anche alla famiglia in cui nasciamo, ai luoghi e al periodo in cui cresciamo: tutti fattori determinanti lo sviluppo della persona che siamo, da cui dipendono le scelte che compiamo.

E se filosofi come Gazzaniga e Wegner ritengono sufficienti “argomenti a posteriori” – come i dati ricavati dagli esperimenti di Libet - per concludere che la volontà cosciente – quindi il libero arbitrio – sono fenomeni illusori, filosofi come Pereboom, Double o Galen Strawson giungono alla medesima conclusione pur negando che i dati raccolti dalle neuroscienze e dalla psicologia sperimentale rappresentino la prova schiacciante in favore dello scetticismo filosofico. L'incompatibilismo duro (*Hard Incompatibilism*) infatti non si impegna a negare l'efficacia causale della volontà o degli stati mentali; ciononostante afferma che il libero arbitrio del tipo richiesto per attribuire la “vera” responsabilità morale sia impossibile, a prescindere dalle eventuali evidenze scientifiche. Piuttosto, ciò che conta per un filosofo che sottoscrive la tesi dell'incompatibilismo duro è che un agente non può in nessun modo essere la “fonte ultima” delle proprie azioni perché

²²³ G. Strawson, più avanti in questa tesi.

determinato da fattori che non sono nel suo controllo; e questo stato di cose è vero tanto in un mondo deterministico quanto in un universo indeterministico. Pereboom trae questa conclusione come conseguenza dell'implausibilità delle teorie alternative: l'indeterminismo causale, l'*Agent Causation* e, naturalmente, il compatibilismo – anche nelle forme del semi-compatibilismo di Fischer e Ravizza e del neo-compatibilismo di Dennett e Nahmias.

Contro il libertarismo, che guarda, all'indeterminismo come alla condizione necessaria per l'esistenza del libero arbitrio, Pereboom richiama l'obiezione dell'agente che scompare (*Disappearing Agent Objection*). Immaginiamo di essere in procinto di dovere prendere una decisione a proposito di qualcosa che abbiamo molto a cuore; nel nostro cervello – rifacendoci a Kane – più reti neurali, ognuna portatrice di ragioni più o meno compatibili tra di loro, sono in competizione per essere selezionate. Immaginiamo quindi tale conflitto come il correlato neurale dell'attività del riflettere e del valutare pro e contro di una certa scelta; un'immagine, quindi, dell'indecisione dell'agente chiamato a scegliere. Dopo un certo tempo di riflessione, alla fine una scelta viene presa, e coincide con la rete che ha avuto la meglio in quella specifica competizione.

Ma in uno scenario del genere, qual è il ruolo dell'agente? Secondo Pereboom, semplicemente, non c'è alcun ruolo da assegnare all'agente; al contrario, è scomparso, perché incapace di determinare l'accadere di un evento. Questo tipo di obiezione, altrove chiamata "l'obiezione della sorte" (Levy 2007) – con riferimento alla proprietà casuale di tale occorrenza – è sufficiente a dimostrare quanto sdruciolevole sia il terreno dell'indeterminismo per chiunque voglia edificarvi sopra una solida impalcatura per affermare la verità del libero arbitrio, e per giustificare l'attribuzione di una genuina responsabilità morale. D'altronde, come abbiamo mostrato in precedenza, un argomento di questo tipo è tradizionalmente utilizzato dai compatibilisti per mettere evidenziare l'implausibilità dei libertari indeterministi. Una soluzione migliore – prosegue Pereboom - sarebbe quella dell'*Agent Causation*, perché giustificerebbe l'esistenza di un agente non determinato ma capace di determinare le sue stesse azioni. Il problema dell'*Agent Causation*, sostiene Pereboom, è che attualmente non esiste una teoria scientifica in grado di supportarla, e tanto basta per respingerla.

È appena il caso di fare notare quindi che, fino a questo punto, la *pars destruens* della proposta di Pereboom è condivisa dai filosofi compatibilisti. Per questa ragione le obiezioni più interessanti del filosofo statunitense sono proprio quelle rivolte alle teorie compatibiliste, in quanto si pongono come attacco decisivo contro la totalità delle proposte avanzate dai filosofi contemporanei che si rifanno a questa antica tradizione. Utilizzando una argomentazione che procede per casi multipli, Pereboom ha ideato un semplice ma efficace esperimento mentale atto a mostrare come sia possibile minare l'edificio compatibilista, mettendone in evidenza le fallacie – o almeno la scarsa robustezza – relative al concetto di “controllo”.

3.6.2 L'omicidio Di Mrs. White: l'argomento della manipolazione.

Il caso presentato da Pereboom è minimale: un signore di nome Plum uccide la signora White per personale tornaconto. L'esperimento mentale consiste nel presentare quattro versioni della medesima storia, in cui a variare sono le cause “profonde” che hanno fatto di Plum la persona che è, e che lo hanno portato quindi a compiere l'omicidio. Pereboom agisce mediante la manipolazione della storia passata di Plum; l'intento è fare luce su quello che forse è il punto chiave del problema del libero arbitrio: il controllo dell'agente sulle proprie azioni – appunto - dove con controllo si deve intendere – nella proposta di Pereboom - la capacità di una persona di autodeterminarsi e di determinare quindi, in senso robusto, le proprie scelte e azioni.

Scenario 1

Per qualche ragione, alcuni neuroscienziati possono manipolare il signor Plum attraverso un radiocomando, ma in un modo tale che i suoi stati mentali mantengano le regolarità psicologiche fondamentali. Questa condizione è rispettata nel momento in cui Plum si imbatte in un qualche tipo di problema con la signora White e valuta la situazione. In quel momento gli scienziati avviano la manipolazione facendo sì che Plum ragioni in modo egoistico e compia l'omicidio. In uno scenario di questo tipo sembra ragionevole affermare che Plum non è moralmente responsabile delle proprie azioni perché, in definitiva, la decisione di uccidere la signora White non è una sua decisione.

L'azione del signor Plum è causata dagli scienziati e non gli è possibile fare altrimenti. Di più, verosimilmente Plum non sa neppure dell'esistenza degli scienziati, né che non gli è possibile agire altrimenti da come farà. Sembra quindi ragionevole esonerare Plum dalla responsabilità morale perché non ha mai avuto il controllo su quel tipo di azione. È possibile, quindi, affermare che la responsabilità morale dell'omicidio debba ricadere sui neuroscienziati, che hanno determinato causalmente la morte della signora White mediante la manipolazione del cervello di Plum. È interessante notare che questo primo caso soddisfa almeno uno dei requisiti richiesti dal compatibilismo per affermare che un'azione è libera: Plum non si sente "costretto" ad agire come agisce – in linea con il tipo di necessità che il determinismo implica – ed è inoltre capace di comprendere che quella che sta per compiere non è un'azione morale.

Scenario 2.

In questa variante della storia i neuroscienziati hanno programmato Plum sin dalla nascita. Nello specifico, lo hanno indotto a ragionare in modo egoistico e immorale quando questo gli procura un vantaggio. Intuitivamente, anche in questo caso Plum non è moralmente responsabile dell'omicidio, né lo è mai stato in tutte quelle occasioni in cui ha agito in modo immorale ed egoistico, se questo gli procurava un vantaggio, perché i neuroscienziati lo hanno "programmato" in questo modo, e non era nelle possibilità di Plum agire diversamente. Questa variante della storia è molto simile al caso 1, ma dà modo a Pereboom di fare luce sul controllo che gli agenti sul proprio carattere: nel caso 2 il fattore temporale infatti non è determinante per garantire a Plum la possibilità di un qualche tipo di redenzione. Nonostante sappia cogliere le ragioni morali e sia capace di valutare gli eventuali effetti delle sue azioni, Plum non ha modo di migliorare il proprio carattere – almeno in relazione alle situazioni per cui è stato manipolato, né di ragionare in modo differente da come fa in queste circostanze. Il fatto che la programmazione sia avvenuta decenni prima dell'omicidio della signora non gioca un ruolo nell'attribuzione della responsabilità morale perché, di fatto, la manipolazione non permette a Plum di modificare quei meccanismi che lo hanno reso la persona che è.

Scenario 3.

Plum è stato determinato da un rigido programma di addestramento ad agire in modo egoistico ogni volta che ne ha l'occasione. Siccome l'addestramento è iniziato in un momento in cui Plum era troppo piccolo per averne memoria, ed eventualmente opporsi, egli non ha mai avuto davvero modo di regolare il proprio comportamento su principi e norme diversi da quelli con cui è stato formato. Per questa ragione è ancora ragionevole supporre che Plum non sia moralmente responsabile delle proprie azioni perché agisce mosso da fattori che sono al di là del suo controllo, e che lo determinano causalmente. A questo punto dell'argomentazione, alla luce di un caso più verosimile e aderente alla realtà, Pereboom chiede ai compatibilisti di trovare una qualche caratteristica utile a distinguere i primi tre casi presentati. È da notare che, sebbene addestrato ad agire in modo egoistico, anche nel caso tre Plum è capace di cogliere ragioni morali e valutare le conseguenze delle proprie azioni e possiamo anche supporre che egli agisca in modo morale e altruistico quando l'occasione glielo consente.

Scenario 4.

Se il determinismo fisicalistico è vero allora Plum è stato causalmente determinato ad uccidere la signora White. Anche in questo caso Plum è capace di cogliere ragioni morali e di applicarle, di desiderare di cambiare il proprio comportamento. È possibile immaginare che abbia in effetti tentato di ragionare in modo differente e di agire in modo morale. Tuttavia, è la conclusione che sottoscrive qualunque incompatibilista, siccome è stato mosso da fattori che non sono nel suo controllo, e che sono in moto da molto tempo prima che nascesse, Plum non è moralmente responsabile dell'omicidio. È opportuno a questo punto notare che l'argomentazione a casi multipli presentata da Pereboom è stata pensata per equiparare le diverse forme di "determinazione" e minare la totalità delle descrizioni della nozione di "controllo" presentata dai filosofi compatibilisti a partire almeno da Hume, per il quale – ricordiamo - la libertà non coincide con l'autodeterminazione, ma proprio con l'assenza di un

qualche tipo di costrizione esterna²²⁴. Lo scenario offerto da Plum soddisfa anche la condizione richiesta da Frankfurt, per il quale è corretto attribuire la responsabilità morale quando un agente desidera di desiderare qualcosa: Plum, infatti, uccide la signora White e desidera di volerlo fare per ottenere ciò che vuole. L'argomento è pensato inoltre per rispondere ad una richiesta di Fischer e Ravizza (Fischer, Ravizza 1998): Plum è sì determinato dalla sua storia personale, ma non in modo compulsivo né da una qualche forza che rende la sua azione "irresistibile". Infatti è possibile immaginare che se Plum sapesse per certo che la conseguenza dell'omicidio sarebbe il carcere a vita si asterebbe dal compierlo. L'argomento inoltre è in linea con uno dei requisiti richiesti da Jay Wallace (Wallace 1994): quando lo desidera, Plum agisce secondo ragioni morali; di più, possiamo immaginare che egli agisca in modo morale anche quando non trarrebbe un grande vantaggio agendo . al contrario - in modo immorale. L'esperimento di Pereboom soddisfa inoltre il requisito proposto da Mele, che postula il libero arbitrio come capacità di riflettere sul proprio comportamento e sulle proprie azioni, promuovendo l'automiglioramento (Mele 1995).

Una proprietà di questo tipo è per altro assai centrale anche nelle argomentazioni di Nahmias e di Dennett. Il punto decisivo a favore di Pereboom e dell'incompatibilismo scettico si trova, a nostro avviso, nell'impossibilità di trovare una robusta differenza fra i casi 1 e 2 e il caso 3, e tra i primi tre casi e il caso 4. A ben vedere, e Pereboom discute questo tipo di obiezione, nei primi tre casi è possibile affermare che la responsabilità morale di Plum ricada in effetti sugli scienziati che lo hanno programmato. Ma a questo punto sarebbe sufficiente applicare i medesimi scenari alla storia dei neuroscienziati, per esimerli dall'attribuzione di responsabilità morale.

Inoltre, seppur intuitivamente plausibile, questo tipo di obiezione agli scenari immaginati da Pereboom non coglie il punto cruciale della sua argomentazione: quale che sia il tipo di determinazione, il signor Plum non è responsabile delle sue azioni. Tanto più – è sottinteso nello scenario 4 - che è possibile sostituire gli scienziati dei primi tre casi con le leggi naturali del quarto

²²⁴ Un approfondimento è presente in Lecaldano A. 2003.

caso; la scomparsa di un agente teleologico nella determinazione causale del carattere di Plum non è un fattore determinante. Anzi, a nostro avviso, segna un ulteriore punto a vantaggio dell'argomentazione di Pereboom, perché ci ricorda come la nostra costituzione mentale ci porta ad attribuire la responsabilità morale anche laddove sono in gioco fattori che non permettono di agire altrimenti – come evidenziato dagli studi di filosofia sperimentali riportati nel secondo capitolo di questo lavoro.

Una programmazione frutto dell'interazione della genetica e dell'ambiente, costantemente determinata dal corso degli eventi passati, può essere equiparata ad una programmazione agenziale senza per questo perdere il suo carattere di necessità. Piuttosto, è possibile rilevare un punto di debolezza dell'argomentazione di Pereboom considerando che la manipolazione, e quindi l'argomento della manipolazione, necessita che ci sia almeno un agente responsabile della manipolazione e che questa renda l'azione dell'agente necessaria, quindi prevedibile. Una “manipolazione” del quarto caso – osservano quindi Nahmias e Deery - «non sarebbe più una manipolazione, poiché non è diversa dalle normali influenze causali in un universo deterministico»²²⁵. Dunque non è metafisicamente corretto equiparare la manipolazione alla determinazione causale; esattamente l'obiettivo che si propone di raggiungere l'argomentazione di Pereboom.

Del resto, l'efficacia dell'argomento della manipolazione è stata recentemente e a più riprese analizzata dai filosofi compatibilisti; la strategia è volta a mostrare come la possibilità di una manipolazione del tipo descritto da Pereboom sia impossibile, e che quindi il determinismo non implica la perfetta previsione del comportamento futuro di un qualunque agente. Nello specifico Nahmias osserva che questa impossibilità è frutto dell'incapacità – almeno nel nostro mondo – di guardare oltre il limite del “cono di luce” (*Light-Cone Limit*) di azione dell'agente, le cui azioni e determinazioni saranno sempre il frutto anche dell'ambiente con cui interagisce (Nahmias 2023). L'argomentazione ha una qualche assonanza con (il primo) Wittgenstein. Il filosofo austriaco

²²⁵ Deery O., Nahmias E., *Why the Manipulation Argument Fails: Determinism Does Not Entail Perfect Prediction*. In pubblicazione in *Philosophical Studies* 2023, p. 22.

equiparava infatti il libero arbitrio come l'impossibilità di sapere che cosa faremo in un futuro. Da questa prospettiva il problema del libero arbitrio trascende la dimensione ontologica e si "risolve" in quelle epistemiche ed empiriche. È il caso di ricordare che un'argomentazione di questo tipo è più recentemente difesa da Edgington e presentata come prova in favore del compatibilismo. Secondo Edgington, infatti, le argomentazioni basate sulle possibilità della metafisiche devono tenere conto della loro effettiva realizzabilità empirica. Più precisamente, Edgington ammette che argomentazioni come quella della completa prevedibilità del mondo in un universo deterministico sono, sì plausibili, ma anche irrealizzabili, e non sono quindi delle buone candidate per sostenere l'intera prevedibilità del comportamento umano ((Edgington 2004). Se Wittgenstein ed Edgington hanno ragione allora è del tutto insensato concepire scenari come quelli presentati da Pereboom a causa di una impossibilità *de facto*: l'equipe di neuroscienziati non possono manipolare un agente a lungo termine perché incapaci di guardare oltre, tornando a Nahmias, il "cono di luce" di quell'agente. Secondo Edgington, quindi, quando abbiamo a che fare con questioni di tipo metafisico sarebbe il caso di tenere presente soltanto quelle possibilità effettivamente realizzabili, e solo quei mondi fisicamente possibili. Certo Wittgenstein, Nahmias ed Edgington hanno ragione quando sottolineano l'implausibilità di una prevedibilità pressoché totale del comportamento di un agente. Ma questo tipo di obiezione è sufficiente a squalificare l'argomento della manipolazione? Se, in accordo con De Caro, il libero arbitrio è questione che riguarda l'ontologia, e se il nodo cruciale del problema della responsabilità morale riguarda l'impossibilità di controllare le nostre azioni nel senso descritto dagli incompatibilisti duri, a nostro parere le obiezioni di Nahmias e Edgington non sono efficaci contro l'argomento della manipolazione, perché non dicono nulla di come il soggetto possa autodeterminarsi – a prescindere dalla prevedibilità del suo comportamento – che era esattamente il punto focale della proposta di Pereboom. In particolare, le obiezioni presentate non dicono nulla sul rapporto fra l'autodeterminazione e quei fattori che formano la nostra personalità, il nostro modo di ragionare, le nostre attitudini, prescindendo dal funzionamento deterministico o indeterministico del mondo. Si limitano, piuttosto, a riaffermare il principio che a nessuno è dato conoscere in anticipo il futuro

proprio o degli altri. D'altronde, però, lo stesso Pereboom ha ammesso che, se avessimo un robusto controllo sulle nostre azioni, la possibilità di fare altrimenti non sarebbe neppure necessaria per l'attribuzione della responsabilità morale. L'impossibilità empirica di prevedere gli scenari futuri dunque non svolge un ruolo chiave per lo scetticismo dell'incompatibilismo duro, quindi l'obiezione dell'incompatibilismo dell'agente come fonte resta ancora in piedi.

3.6.3 Galen Strawson: *metascelte* e regresso.

Galen Strawson è l'autore di uno dei testi di matrice scettica, più specificamente dell'incompatibilismo duro, più discussi e citati nell'ultimo decennio: *Freedom and Beliefs*. Qui Strawson si rivolge direttamente ai compatibilisti:

userò la parola “libero” nel senso ordinario del termine, secondo il quale un agente libero è un agente capace di essere, in ultima analisi, responsabile delle proprie azioni [...] in un modo tale che risulterà perfettamente chiaro ai non filosofi. [...] Un agente [*libero*] è dotato della responsabilità ultima delle proprie azioni, [*le quali*] giustificano il tormento dell'Inferno e la beatitudine del Paradiso [...] ma naturalmente non bisogna credere alla storia del Paradiso e dell'Inferno per credere nella vera responsabilità²²⁶.

Vicino alle posizioni di Pereboom, Strawson osserva che a lungo il dibattito sul libero arbitrio si è concentrato sulla questione del determinismo, ma che ci sono ottime argomentazioni per estendere l'impossibilità della libertà a quale che sia il funzionamento del mondo²²⁷. E questo a causa del problema del controllo discusso nel paragrafo precedente. L'idea, lo abbiamo visto più volte, è che le nozioni “forti” di merito (*Just Desert*) e di colpa vadano respinte, perché le nostre azioni sono, in definitiva, il risultato di cause che precedono la nostra stessa nascita e/o sulle quali non abbiamo il controllo. A differenza di quei filosofi che abbracciano lo scetticismo perché sostenitori della natura confabulatoria ed epifenomenica del mentale, secondo Strawson le ragioni sono qualcosa di reale, così come sono reali e causali gli stati psicologici, ed è quindi corretto – come vogliono anche i libertari - spiegare le azioni nei termini delle ragioni che le hanno causate. Gli stati cognitivi e

²²⁶ Strawson G., *Freedom and Beliefs*. Oxford Press. New York-Oxford 2010, pp. 2-3.

²²⁷ Un'alternativa valida sarebbe rappresentata dall'Agent Causation, i cui problemi sono stati esposti a pagina.

intenzionali, quindi, “pesano” sulle nostre scelte e le orientano. È interessante notare quindi che Strawson, pure scettico riguardo la plausibilità della libertà, si oppone ad una visione inerte della coscienza; ben lungi dall’essere solo l’utile finzione cui fa riferimento Wegner, per Strawson il mentale conta, e lo scetticismo filosofico non ha prove a sufficienza per affermare che gli stati gli stati psicologici non sono l’effettiva causa del nostro comportamento. Come per Pereboom, anche secondo Strawson il nocciolo del problema sta nella nozione di “controllo”. Per dimostrare la sua tesi Strawson argomenta come segue.

1) Nel dibattito sul libero arbitrio le azioni che ci interessano maggiormente sono quelle che facciamo orientati da ragioni. Siamo quindi interessati alle azioni intenzionali, nel senso opposto alle azioni “abituale” o a quelle agite per riflesso. L’idea è mostrare che tali azioni sono libere.

2) Il modo in cui agiamo quando agiamo intenzionalmente in un certo modo è necessariamente una funzione di come siamo fatti, mentalmente parlando. Un’argomentazione che trova una sponda anche nelle tesi libertarie e in quelle compatibiliste: le azioni per le quali siamo responsabili – si ricordi Ayer – sono essenzialmente quelle affini al nostro carattere.

3) Se quindi si deve essere responsabili in un senso forte allora è necessario che le nostre azioni siano connesse alle nostre intenzioni, ma occorre altresì essere responsabili del modo in cui siamo fatti – mentalmente parlando – per poterci dire genuinamente responsabili.

4) Per essere genuinamente responsabili di come siamo bisogna, quindi, avere scelto di essere come siamo fatti. Non basta qui affermare di avere scelto come siamo – nel senso per esempio di avere deciso di condurre una vita morale all’insegna dell’onestà e dell’altruismo. Bisogna, piuttosto, avere consapevolmente scelto i criteri in base ai quali abbiamo scelto di agire in questa direzione, ed essere certi di essere riusciti a fare in modo che fosse proprio così.

5) Non è possibile affermare che qualcuno sceglie di essere come è, a meno che l’agente non sia già dotato di alcuni principi di scelta – che Strawson definisce P1 – che includono preferenze e valori, atteggiamenti e ideali; qualunque cosa alla luce della quale si sceglie di essere come essere.

6) Ma per essere responsabili di avere scelto come si è, si deve essere responsabili del possesso di quei principi di scelta P1. Essi non possono semplicemente esserci capitati.

7) Ma perché sia così, affinché cioè si possa essere in grado di scegliere dei principi che determinano a loro volta i principi P1, occorrerebbe avere avuto a disposizione principi di scelta P2 alla luce dei quali eleggere i principi P1.

9) Si noterà a questo punto concettualizzare dei criteri liberamente scelti attraverso i quali scegliere richiede un regresso infinito.

La vera autodeterminazione, quindi, è la conclusione di Strawson, è logicamente impossibile a causa dell'impossibilità di controllare i principi che guidano le scelte che intuitivamente definiamo libere.²²⁸ In altre parole non è possibile scegliere alcunché se non guidati da fattori originari che sono, in definitiva, fuori dal nostro controllo. D'altronde, prosegue Strawson, la stessa tesi può essere argomentata in un modo meno artificioso ed estremamente familiare. Un'affermazione intuitiva di questa tesi potrebbe per esempio coinvolgere l'ereditarietà e l'esperienza: siccome non siamo responsabili della nostra eredità genetica e delle esperienze passate, che concorrono a definire la persona che siamo, non possiamo attribuirci una vera responsabilità morale.

A questo punto si potrebbe obiettare che esiste una specifica "forza di volontà" che può spingerci a modificare il nostro carattere. Poniamo il caso di due fratelli gemelli. Entrambi sono terrorizzati dai ragni e questo gli impedisce di muoversi in spazi bui. Uno dei due fratelli, dopo molto sforzo riesce a vincere la paura e a restare per qualche istante in uno spazio buio. Con il tempo non avrà più paura del buio (e nemmeno dei ragni). Per quanto si sia sforzato, invece, l'altro fratello non è mai riuscito a vincere la sua paura, e ancora oggi ha paura di restare al buio. Se pur è corretto affermare che in questo caso la "forza di volontà" e gli sforzi del primo fratello hanno determinato il suo successo, dobbiamo altresì ammettere che egli non ha il merito di avere trovato tale "coraggio"

²²⁸ *Ivi*, pp. 24-25.

dentro di sé. Allo stesso modo non è possibile biasimare il secondo fratello perché privo della stessa dote. Un'argomentazione di questo tipo è, secondo Strawson, abbastanza ragionevole e intuitiva per accordare le intuizioni del senso comune al fulcro dell'incompatibilismo dell'agente come fonte (*Source Incompatibilism*). Secondo Strawson, quando le persone discutono di libertà e di autodeterminazione non riflettono sul tipo di libertà, e sul tipo di controllo, richiesto affinché si possa genuinamente parlare di autodeterminazione, quindi di merito. Curiosamente, secondo Strawson, sembra che siamo portati a mantenere una nozione di libertà alla quale non può che corrispondere un'illusione, anche se le nozioni ordinarie di decisione contengono già tutto quanto basta per dimostrarne l'incoerenza.

3.7 E se vivessimo senza responsabilità morale?

Saul Smilansky è l'autore di uno dei contributi fondamentali nella discussione contemporanea sul libero arbitrio. In *Free Will and Illusion* Smilansky sostiene che, pur non potendo negare la natura fondamentale illusoria del libero arbitrio, è opportuno mantenere tale illusione, pena il collasso di alcune delle fondamenta sulle quali si reggono le nostre società: in particolare i concetti di responsabilità e di merito. Poniamo il caso di un magistrato che abbia messo a rischio la sua stessa vita per proteggere le istituzioni dello Stato e i suoi cittadini, e che in effetti questa persona abbia perso la vita per compiere quello che sentiva essere un dovere inemendabile. In circostanze di questo tipo la nostra tendenza naturale è quella di considerare questa persona un eroe meritevole delle nostre lodi. Ma cosa accadrebbe – si chiede Smilansky - se anziché lodare quel magistrato per le scelte compiute, promuovessimo l'idea che “non poteva agire altrimenti” e che quindi tali lodi non sono giustificate? Secondo Smilansky, rimuovere l'idea di merito dalle nostre vite, come in effetti sembra logico seguendo l'argomentazione illusionista, intaccherebbe la nostra visione degli esseri umani fino a svilarla, privandola di dignità. Inoltre, è il timore di Smilansky, la rimozione di valutazioni morali – forse punitive – potrebbe implicare anche la caduta di quelle barriere che la società ha costruito per evitare che vengano compiuti atti malvagi. Smilansky, che pure è un determinista duro, propone

quindi di giustificare il mantenimento della nozione di responsabilità morale attraverso il “dualismo fondamentale”, l’idea secondo cui è conveniente mantenere un approccio a metà fra il compatibilismo e lo scetticismo (Smilansky 2000). Secondo Smilansky i filosofi (e gli scienziati) non dovrebbero spezzare l’incantesimo, in quanto è proprio sull’idea di libero arbitrio che si fonda la nozione di responsabilità morale che preserva la società dalle barbarie. Ma Smilansky ha ragione?

Sebbene gli esperimenti e gli studi che si propongono di verificare un’ipotesi di questo tipo non siano ancora molti, dai dati raccolti sembra che i timori di Smilansky non siano del tutto infondati. In un esperimento di Vohs e Schooler²²⁹ i partecipanti venivano divisi in due gruppi: il primo veniva esposto alla lettura di un passo che affermava l’avvenuto tramonto del concetto di libero arbitrio per mano della scienza; il secondo gruppo era destinato ad una lettura “neutra”. Nella seconda fase dell’esperimento i partecipanti venivano posti dinanzi ad un monitor e dovevano risolvere una serie di calcoli aritmetici; veniva loro detto che, a causa di un guasto informatico, avrebbero visto la risposta corretta sullo schermo, e gli si chiedeva di non tenerne conto per non falsare il risultato dell’esperimento. Ai partecipanti veniva inoltre esplicitamente confessato che gli sperimentatori non avrebbero avuto modo di verificare la bontà del loro comportamento. I risultati dell’esperimento, che consisteva nel valutare il grado di correttezza morale in relazione all’esposizione di una lettura sul determinismo, mostrano che i soggetti del primo gruppo avevano una maggiore tendenza a barare. In un esperimento successivo Baumeister e colleghi esponevano un gruppo di soggetti ad affermazioni circa l’illusorietà del libero arbitrio e un secondo gruppo ad affermazioni circa l’importanza del determinare le proprie vite grazie a scelte responsabili. Un terzo gruppo di soggetti era invece esposto a letture che nulla avevano a che vedere con il problema del libero arbitrio. I risultati raccolti dall’*equipe* di Baumeister mostrano che il gruppo che era stato esposto a letture scettiche e anti-volontaristiche era più propenso ad agire in modo immorale e violento nei confronti di persone sconosciute. È interessante notare che il terzo gruppo ha mostrato comportamenti simili a quelli del

²²⁹ Vohs K.D., Schooler J.W., *The Value of Believing in Free Will*, in *Psychological Science*, 19, pp. 49-54.

secondo, che era stato esposto a letture sulla bontà dell'autodeterminazione, portando gli autori a concludere che il “modo” in cui le persone agiscono solitamente presume tacitamente che vi sia un forte nesso fra le nostre scelte morali e la visione che abbiamo di noi stessi come agenti liberi. Risultati di questo tipo sembrerebbero quindi confermare le preoccupazioni di Smilansky in merito all'importanza del libero arbitrio in relazione sia al rispetto delle regole che come società ci siamo dati sia al valore che attribuiamo alle altre persone.

Dell'avviso opposto filosofi come Nadelhoffer, lo stesso Pereboom e Caruso, che hanno proposto di guardare alla “fine” della libertà come ad una opportunità utile a edificare un “nuovo esistenzialismo”: un approccio ottimistico al problema della mancanza di libertà (Caruso, Pereboom 2019). Per prima cosa, Pereboom e Caruso non credono che la responsabilità morale sia necessaria per giustificare un certo tipo di biasimo: non è irragionevole immaginare che possiamo ammonire chi crediamo abbia agito nel modo sbagliato, al fine di ottenere il miglioramento di un certo comportamento. Il punto cruciale, da questa prospettiva, riguarda l'opportunità di punire chi, in fondo, non lo merita. Se il dualismo proposto da Smilansky cadeva in contraddizione, perché suggeriva di adottare un approccio compatibilista alla responsabilità morale, sebbene lo stesso filosofo lo ritenga fondamentalmente un errore, la proposta di Pereboom aggira questo tipo di problema. Esiste infatti almeno un modo per giustificare la limitazione della libertà di chi ha commesso un crimine, anche ammessa l'illusorietà del libero arbitrio, e poggia su un principio ormai assai familiare: è accettabile privare della libertà chi rappresenta un pericolo per gli altri così come è accettabile sottoporre a quarantena chi abbia contratto una grave malattia contagiosa. Così come una società, è l'analogia proposta da Pereboom e Caruso, si prende cura di chi è affetto da malattie gravi e contagiose, ma ne limita la libertà per preservare il bene comune, così una società sana può “prendere in cura” i criminali, aiutandoli a migliorare la propria condizione e proteggendo, al tempo stesso, il resto della popolazione, in proporzione alla gravità della “malattia” di cui si soffre (Caruso, Pereboom 2019). Certo è possibile, come teme Smilansky, che un certo tipo di “idea di sé” possa essere intaccata dalla fine dell'idea che abbiamo il libero arbitrio; forse però anche questa possibilità

può essere scartata. Le persone, osserva Pereboom, non hanno difficoltà ad apprezzare i vantaggi dovuti a caratteristiche, fisiche o psicologiche, che non sono dipese dalla loro volontà. A ben vedere, infatti, quando affermiamo, e accettiamo, che l'educazione familiare e l'eredità genetica formano il carattere di una persona non stiamo sminuendo il valore di quella persona, né l'immagine che quella stessa persona ha di sé. A parere di Pereboom, al contrario, l'unico sentimento che verrebbe intaccato dal trionfo – e dalla promozione - dello scetticismo è la “rabbia morale”, quell'atteggiamento volto a provocare il dolore nelle altre persone, costringendo chi la subisce – e spesso anche chi la pratica - ad una vita infelice (Pereboom 2014; Caruso, Pereboom 2019). In particolare, la fine dell'idea retributiva secondo la quale le persone “meritano” di essere punite per i loro errori andrebbe ad alleviare la situazione di quelle persone che, per colpe che non sono le loro, vivono in situazione di svantaggio. D'altronde non sono pochi i filosofi che, negli ultimi anni, hanno incominciato ad abbracciare una prospettiva di questo tipo. A tal proposito, Waller arriva a definire il sistema di responsabilità morale sul quale è basata la nostra società il “retaggio atavico” di un'era precedente, contro il quale è necessario praticare e promuovere una sorta di “disillusionismo”.

La nostra conoscenza sul comportamento umano – prosegue Waller - ci autorizza ormai a rifiutare spiegazioni della libertà che si fondano su un qualche tipo di potere “miracoloso”; tali concezioni sarebbero quindi da rimpiazzare in quanto ormai obsolete (Waller 2019). Una tale rivoluzione delle basi delle società sarebbe, a detta di Waller, tutt'altro che nefasta, in quanto metterebbe fine, insieme al retributivismo, ad una sorta di “punitivismo populista”, che anziché proteggere i diritti umani li viola, promuovendo la vergogna e l'emarginazione. Secondo Waller quindi siamo ormai sufficientemente pronti a rimuovere un concetto, quello di merito, che conforta solo i privilegiati e, soprattutto, blocca un'indagine più approfondita sulle cause del comportamento delle persone, impedendo così la nascita di un sistema migliore. A parere di Waller, infatti, un'idea retributiva della società ostacola il livellamento degli enormi divari presenti nelle economie capitaliste, divari che sarebbero “giustificati” dall'idea che, sostanzialmente, “ognuno ha quel che merita”. Inquadrando la questione della responsabilità morale da questo punto di vista, la promozione di un'idea “libertariana”

del libero arbitrio è, conclude Waller, soltanto un potente strumento nelle mani di chi ha interesse a mantenere lo *statut quo* (Waller 2011).

Osservazioni simili sono proposte da Caruso, secondo il quale esiste un “lato oscuro” della libertà e della responsabilità, che promuove e mantiene le disuguaglianze sociali ed economiche nei Paesi che, più di altri, alimentano il “mito” della libertà (Caruso 2014). Spesso, infatti, le disuguaglianze sono giustificate da atteggiamenti retributivi che considerano il mancato successo sociale come la conseguenza di un comportamento sbagliato o di scarso impegno; da questa prospettiva il concetto di libero arbitrio sarebbe quindi qualcosa di dannoso per gli stessi membri delle società che lo promuovono.

Certo esiste una conseguenza dello scetticismo che potrebbe sollevare alcune preoccupazioni, come quelle relative alla stima che avremo di noi stessi e delle altre persone se venisse “spezzato” l’incantesimo. Una prospettiva di questo tipo, oltre che non auspicabile, a nostro parere non è neppure probabile. Già Peter Strawson aveva centrato il punto quando aveva sostenuto che gli atteggiamenti reattivi che dispensiamo gli uni con gli altri non verrebbero a cristallizzarsi in un generale atteggiamento “obiettivo” neppure se accettassimo che il libero arbitrio non è ciò che a lungo abbiamo creduto fosse. Una pratica di questo tipo, come notava Strawson, raffredderebbe e svilirebbe le nostre vite e le nostre emozioni. Ma se ha ragione Smilansky quando afferma che è il nostro senso di *Agency* libera a strutturare la nostra comune «forma di vita» (Smilansky 2000) allora, in accordo con lo stesso Strawson, non saremmo disponibili a rinunciarvi solo a causa di una “acquisizione filosofica”. A nostro avviso, qui non è in gioco la sostanziale fine dei rapporti umani all’insegna delle passioni, anche di quelle poco edificanti; neppure sono in gioco quelle pratiche, come la lode e il biasimo, intuitivamente legate all’idea che ogni essere umano è, per così dire, padrone del proprio destino. Piuttosto, come osservano Caruso e Waller, la fine degli atteggiamenti retributivi connessi al concetto di autodeterminazione porterebbe benefici generalizzati a tutte quelle persone che, solo per un caso, si sono trovate a vivere situazioni svantaggiose, offrendoci quindi la possibilità di promuovere la nascita di una società nuova, maggiormente orientata all’altruismo e alla benevolenza individuale.

CONCLUSIONI

Abbiamo descritto il problema filosofico del libero arbitrio anche alla luce delle più recenti acquisizioni sperimentali che lo interessano. La prima parte della tesi è stata dedicata a quelli che sono gli elementi in gioco e le soluzioni che la tradizione moderna ha offerto per “risolvere” il problema. Contestualmente ci siamo focalizzati su quelle proposte “libertariane” che sembrano essere maggiormente in accordo con l’intuizione del senso comune: la teoria dell’*Agent Causation* e quella dell’indeterminismo causale, discutendone la fondatezza empirica e concettuale. Nella seconda parte abbiamo descritto l’approccio compatibilista al libero arbitrio ed elencato – necessariamente in modo parziale – le soluzioni offerte dai filosofi che si rifanno a questa tradizione per “mantenere” una forma di responsabilità morale in accordo con quello che sappiamo delle leggi che governano l’universo. In particolare, è stato dato ampio spazio alla filosofia sperimentale e al filosofo Eddy Nahmias, tra i più proficui difensori del neo-compatibilismo. La grande sfida di Nahmias e dei filosofi sperimentali riguarda l’abolizione dell’idea secondo cui il senso comune ritiene il principio delle possibilità alternative necessario per l’attribuzione della responsabilità morale. Un tentativo ambizioso, sul quale ancora molto si dovrà dire, ma se lo sforzo culminerà in un successo potrebbe risolvere la più controversa delle questioni metafisiche in favore del compatibilismo. Nel terzo capitolo abbiamo discusso gli argomenti – a priori e a posteriori - dei filosofi scettici; in particolare dei filosofi dell’incompatibilismo duro, “eredi” di quella tradizione che considerava il libero arbitrio un’illusione a causa della verità del determinismo. Tenendo in considerazione anche la scoperta delle leggi indeterministiche che regolano il funzionamento del mondo subatomico, i filosofi dell’incompatibilismo duro affermano che la libertà è illusoria quale che sia il funzionamento del mondo; un’illusione – secondo alcuni – assai dannosa. La causa di tale scetticismo è da ricercare nella nozione di “controllo ultimo dell’agente” sulle proprie azioni. In breve, la maggior parte degli scettici contemporanei afferma che non siamo responsabili delle nostre azioni perché queste sono il frutto di

fattori che sfuggono al nostro controllo (e che, nella versione deterministica, ci determinano causalmente). A nostro avviso, almeno fin quando la filosofia sperimentale non dimostrerà che il senso comune è compatibilista, abbiamo buone ragioni, e numerosi dati empirici compatibili, per prendere seriamente in considerazione l'idea che, se il libero arbitrio richiede una nozione "forte" di controllo e di scelta, allora non è possibile affermare che godiamo del tipo di libertà che giustifica la responsabilità morale. Pur non prendendo posizione su quali potrebbero essere le reali conseguenze per la società e per l'immagine che le persone hanno di se stesse se venisse ufficialmente sancita, e "promossa", la fine del libero arbitrio, non condividiamo le preoccupazioni di quegli autori che considerano tali ricadute necessariamente funeste. Da una parte infatti abbiamo buoni esempi di società che hanno vissuto "senza" l'idea di libero arbitrio e che pure non hanno manifestato una svalutazione del concetto di persona, né hanno vissuto nel nichilismo morale: si pensi a quelle società che si sono sviluppate abbracciando le tesi protestanti e calviniste. In secondo luogo, abbiamo buoni esempi di come lo sviluppo scientifico abbia apportato miglioramenti per la vita delle persone pur negando che gli esseri umani godano di un qualche statuto speciale di fronte alle leggi naturali.

Com'è noto, Freud ha sostenuto che la scienza moderna ha inflitto duri colpi al narcisismo degli esseri umani. Il primo è dovuto a Copernico, che dimostrando l'infondatezza del sistema tolemaico ha rivelato all'umanità che non siamo al centro dell'universo; al contrario, la Terra è solo uno dei tanti pianeti all'interno di uno spazio incalcolabile. Il secondo colpo è dovuto a Charles Darwin, che ha abolito le barriere qualitative fra il genere umano e il resto del regno animale. L'ultimo regno, sosteneva Freud, in cui l'essere umano si sentiva padrone incontrastato, era quello della sua stessa coscienza, prima che la psicoanalisi dimostrasse che l'Io non coincide con la coscienza. Nonostante le "umiliazioni", però, non è irragionevole pensare che l'umanità abbia tratto giovamento dalle tre rivelazioni di cui parla Freud. Forse allora è ragionevole pensare che una quarta "umiliazione", di tipo etico - che coincide con la rivelazione che il libero arbitrio non esiste - non stravolgerebbe negativamente la vita delle persone, ma potrebbe migliorare le società rendendole maggiormente empatiche e solidali.

BIGLIOGRAFIA

- Anonimo (1720/1730), *L'ame materielle*, in Nelli S. (a cura di) 1982, pp.112-225.
- Austin J., *Ifs and Cans*, in *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1956.
- Bennett, M.R., Hacker P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003.
- Bernstein M., *Fatalism.*, in Kane R. (a cura di), New York 2002.
- Berofsky B., *Ifs, Cans, and Free Will: the Issues*, in Kane (a cura di), New York 2002.
- Bonfantini M. (a cura di), *Peirce. Opere*. Bompiani, Milano 2003.
- Bostrom N. (2014), *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*. Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Bramhall J., Hobbes T., *Of Liberty and Necessity*. 1654, trad.it. *Libertà e necessità*. Longega A. (a cura di), Bompiani, Milano 2000.
- Brass M., Furstenberg A., Mele, A.R., *Why Neuroscience does not Disprove Free Will*, in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 2019.
- Campbell J., *Free Will and the Necessity of the Past*, in *Analysis* 67, 2007, pp. 105–11.
- Caruso G.D. (a cura di), *Ted Honderich on Consciousness, Determinism and Humanity*, Corning Community College, Corning (New York), 2018.
- Caruso G.D., *Free Will and Consciousness. A Determinist Account of the Illusion of Free Will*. Lexington Books, Lanham (Maryland) 2012.
- Caruso G.D., *Origination, Moral Responsibility, and Life-Hopes: Ted Honderich on Determinism and Freedom*, Corning Community College, Corning (New York) 2018.

- Caruso G.D., *Unjust Deserts. The Dark Side of Moral Responsibility*, in *Southwest Philosophy Review* 30, 2014, pp.27-38.
- Chisholm R. (1964), *Human Freedom and the Self*, in De Caro M. (a cura di), *La Logica della libertà*, Mimesis, Milano 2018.
- Churchland P.S., *The Time of Sensations. Reply to Libet*, in *Philosophy of Science*, 48, N°3, Settembre 1981, pp.492.497.
- Clarke R., *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Collins A. (1717), *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, trad.it. Agnesina J., (a cura di) *Ricerca filosofica sulla libertà umana*, Bompiani, Milano 2015.
- Crick, F., *La scienza e l'anima. Un'ipotesi sulla coscienza*, Rizzoli, Milano 1994.
- D'Holbach P.H.T., *Systeme de la nature I*, XI, 1770, in Nelli 1982.
- Damasio A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*. Adelphi, Milano 2003.
- Damasio A., *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1994.
- Darley J.M., Batson C.D, *From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior*, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 1973.
- Davidson D. (1970), *Mental Events*, trad.it. in Picardi E. (a cura di) *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Davidson D., *Mental Events*, in *Essays on Action and Events*, Oxford University Press, Oxford, trad. ita *Azioni ed eventi*, in Picardi E. (a cura di), Il Mulino, Bologna 1992.
- De Caro M. (a cura di), *La Logica della libertà*, Mimesis, Milano 2018.
- De Caro M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*. Edizioni Laterza, Roma 2004.

- De Caro M., *Il problema filosofico della responsabilità*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di) 2013.
- De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*. Codice edizioni, Torino 2013.
- De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*. Codice Edizioni, Torino 2019.
- De Caro M., Mori M., Spinelli E. (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*. Carocci editore, Roma 2014.
- De Caro M., *Realtà*, Bollati Borighieri, Milano 2020.
- De Caro M., *Sulla presunta illusorietà del libero arbitrio*, *Questione filosofica*. In circolo n°4, Dicembre 2001.
- De Monticelli R., *Che cos'è una scelta? fenomenologia e neurobiologia*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), Codice Edizioni, Torino 2019.
- Dennett D. C., *Coscienza. Che cosa è*. Editore Laterza, Roma-Bari 2009.
- Dennett D. C., *Elbow Room, The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Dennett D. C., *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina editore, Milano 2002.
- Dennett D.C., *Reflections on Sam Harris' "Free Will"*, in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, 2017, pp.214-230.
- Dennett D.C., *Sweet Dreams, Illusioni filosofiche sulla coscienza*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- Dennett, D.C. (1987), *The Intentional Stance*, Bradford Books, MIT Press; trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.

- Descartes R. (1641), *Meditazioni sulla filosofia prima, Quarta meditazione*, in Lojacono E. (a cura di), *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1994.
- Descartes R., *I princìpi della filosofia*, in *Opere filosofiche Vol. III, I princìpi della filosofia*, trad.ita, Garin M., Tilgher A., Edizioni Laterza, Bari 1967.
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche, IV*, in *Opere, Vol. I*, in Nelli S., Torino 1982.
- Descartes R., *Tutte le lettere*, G. Belgioioso (a cura di), Bompiani, Bologna 2009.
- Di Francesco M., *Introduzione alla filosofia della mente*. Carocci editore, Roma 2002.
- Di Francesco M., *L'Io e i suoi Sé. Identità personale e scienza della mente*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.
- Double R., *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Edgington, D., *Two Kinds of Possibility*, in *Proceedings of the Aristotelian Society* 78 (1) 2004, pp. 1-22.
- Fischer J. M., *Deep Control. A Theory of Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Fischer J. M., *My Way*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Fischer J., M., Kane R., Pereboom D., Vargas M., *Four Views on Free Will*, Blackwell Publishing, Oxford 2007.
- Fischer J.M., Ravizza M., *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press, New York 1998.
- Fleischman J., *Phineas Gage: A Gruesome but True Story about Brain Science*, Houghton and Mifflin, Boston 2002.
- Fontenelle B., *Traité de la liberté de l'amé*, in Nelli 1982, p.216-225.

- Frankfurt H., *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 23, 1969, pp. 829-839, trad.it. *Possibilità alternative e responsabilità morale*, in De Caro M. (a cura di), Milano 2018.
- Frankfurt, H., *On the necessity of ideals. In Necessity, Volition, and Love*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Freud S., *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Imago*, 1917, trad.it. Musatti C, in S. Freud. Opere, Boringhieri, Torino 1976.
- Gazzaniga M., *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Cadice Edizioni, Torino 2013.
- Gazzaniga M., *L'interprete. Come il cervello decodifica il mondo*. Di Renzo editore, Roma 2007.
- Gazzaniga M., *La mente inventata. Le basi biologiche dell'identità e della coscienza*, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano 1999.
- Ginet C., *In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing*. In *Philosophical Perspectives 10, Metaphysics*, 1996.
- Girotto, V., Pievani T., Vallortigara G., *Nati per credere*, Codice edizioni, Torino 2008.
- Gozzano S. (2013), *Responsabilità e causalità*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), Torino 2013.
- Harré E.H., Madden E.H., *Causal Powers*, Basil Blackwell, Oxford 1975.
- Harris S., *Free Will*. Free Press, New York-Londra 2012.
- Haynes J. D., *Posso prevedere quel che farai*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), Torino 2019.
- Heider F., Simmel M., *An Experimental Study of Apparent Behavior*, in *The American Journal of Psychology* 57, pp. 243-259, 1944.

- Hobbes T. (1651), *The Leviatan*, trad.it. *Il leviatano*. Laterza, Roma-Bari 1992.
- Hobbes T. (1658), *De Homine*, trad.ita Pacchi A. (a cura di), Laterza, Milano 1984.
- Horgan T. E., *The Phenomenology of Agency and Freedom: Lessons from Introspection and Lessons from Its Limits*, in *Humana Mente* – Issue 15 – Gennaio 2011.
- Hume D. (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, trad.it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Dal Pra M., (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996.
- Hume D., (1739-40), *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Trad. It., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche* Vol.2., Laterza, Bari 1971.
- Johansson P., *Choice Blindness: The Incongruence of Intention, Action and Introspection*, Doctoral Thesis Department of Cognitive Science, 2006.
- Kane R. (a cura di), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York 2002.
- Kane R., *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York 2005.
- Kane R., *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, New York – Oxford 1998.
- Kant I. (1788), *Critica della Ragion Pratica* 1788, trad.it. Capra F. (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1971.
- Kant I., *Critica della ragion pura*. 1782, trad.it. Einaudi, Torino 1957.
- Kim J., *Philosophy of Mind*. Westview Press, Boulder 1996.
- Kripke S. (1973), *Reference and Existence: The John Lock Lectures*, Oxford University Press, Oxford 2018.

- Laplace P. S (1814)., *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Pomian K. (a cura di), Milano 1991.
- Lavazza A., Marraffa M. (a cura di), *La guerra dei mondi. Scienza e senso comune*. Codice edizioni, Torino 2016.
- Lavazza A., Sartori G. (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*. Il Mulino, Bologna 2011.
- Lecaldano A. (1998), *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Laterza, Roma-Bari 2003.
- Leibniz G. (1710), *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Biblioteca universale Laterza, Milano 1988.
- Levy, N., *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Lewis D., *Are We Free to Break the Laws?*, in "Theoria", 47, 1981, pp.291-298.
- Libet B., *Mind Time*. Trad.it. Boncinelli E. (a cura di) *Il fattore temporale nella coscienza*. Raffaello Cortina Editore. Milano 2007.
- List C., *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*. Giulio Einaudi editore, Torino 2020.
- Locke J. (1689), *An Essay Concerning Human Understanding.*, trad.it. Saggio sull'intelletto umano, Abbagnano M., Abbagnano N., (a cura di), Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1971.
- Magni S. F. (2005), *Teorie della libertà*, Carocci editore, Roma 2017.
- Mele A. R., *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), Torino 2019.

- Mele, A.R., *Decisions, Intentions, Urges, and Free Will: Why Libet Has Not Shown What He Says He Has*, in Campbell J., O'Rourke M., Shier D. (a cura di), *Explanation and Causation: Topics in Contemporary Philosophy*, The MIT Press, Cambridge 2007.
- Mele, A.R., *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, Oxford University Press, New York 2009.
- Milgram S., *Obbedienza all'autorità. Uno sguardo sperimentale*, Einaudi, Torino 2003.
- Mill J. S. (1874). *A System of Logic*, Harper & Row, New York. Trad.it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Utet, Torino 1996.
- Moore G. E., *Ethics. The Nature of Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1912.
- Murray D., Nahmias E., *Explaining away Incompatibilist Intuitions*, in *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXXVIII n°2, March 2014.
- Nadelhoffer T., Nahmias E., *The Phenomenology of Free Will*, in *Journal of Consciousness Studies* 11(7-8), 2004, pp. 162-179.
- Nadelhoffer T., *The Threat of Shrinking Agency and Free Will Disillusionism*, in Nadel L., Sinnott-Armstrong W. (a cura di), *Conscious Will and Responsibility: a Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, New York pp. 173-188.
- Nagel T., *Mente e cosmo*. Raffaello Cortina editore, Milano 2015.
- Nahmias E., Coates J.D., Kvaran T., *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions*, in *Midwest Studies in Philosophy XXXI*, 2007.
- Nahmias E., *Folk Fears about Freedom and Responsibility: Determinism vs. Reductionism*, in *Journal of Cognition and Culture* 6 (1-2), 2006, pp. 215-237.
- Nahmias E., *Free Will as a Psychological Accomplishment*, in Shmidtz D., Pavel E. (a cura di), Oxford 2016.

- Nahmias E., Morris S. G., Nadelhoffer Thomas., Turner J., *Is incompatibilism intuitive?* in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII No.1, July 2006.
- Nahmias E., Murray D., *Explaining away Incompatibilist intuitions*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXVIII No. 2, March 2012.
- Nahmias E., *The Psychology of Free Will*, in Shmidtz D., Pavel E. (a cura di), Oxford 2016.
- Nahmias E., *When Consciousness Matters: A Critical Review of Daniel Wegner's The Illusion of Conscious Will*, in *Philosophical Psychology*, 15, 2002.
- Nannini S., *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Editori Laterza, Bari 2021.
- Nelli S., *Determinismo e libero arbitrio da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982.
- Nichols, S., Knobe, J., *Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions*, in *Journal Compilation* n°. 40, Blackwell Publishing 2007.
- Nichols, S., *The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts*, in *Mind & Language*, Vol. 19 n°5, November 2004.
- Nisbett R. E., Wilson, D. T., *The Halo Effect: Evidence for Unconscious Alteration of Judgments*, in *Journal of Personality and Social Psychology* 1977, Vol.35, N°4.
- Nisbett, R. E., Wilson T. D., *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, in *Psychological Review* 84, 1977.
- O' Connor T., *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*. Oxford University Press, New York 2002.
- O'Connor T., *Agents, Causes, and Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford University Press, New York 1995.

- Palombi F., *Le ragioni dell'Homunculus: neuroscienze e forme della mente* in *Le forme della razionalità tra realismo e normatività*, a cura di Vinti C., Minazzi F., Negro M., Carrino A., Mimesis edizioni, Milano-Udine 2009.
- Penrose R. (1989), *La mente nuova dell'imperatore*. Rizzoli, Milano 1991.
- Pereboom D. (2001), *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Pereboom D., *Consciousness and the Prospect of Physicalism*. Oxford University Press, Oxford 2011.
- Pereboom D., *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford University Press, Oxford 2014.
- Pereboom D., *Lo scetticismo ottimistico su libertà e responsabilità*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G. (a cura di), 2013, Torino 2013.
- Pomian K. (a cura di), *Sul determinismo. La filosofia della scienza oggi*. Il saggiatore, Milano 1991.
- Popper K. C., *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*. Washington University, St Louis 1966.
- Quine W.V.O., *Things and Their Place in Theories*, in *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1981.
- Reid T. (1764), *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, trad.it., Santucci Antonio (a cura di), *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, UTET, Torino 1996.
- Reid T. (1788), *Essay on the Active Powers of Man*, Mit Press, Cambridge 1969.
- Roskies A.L., Nichols S. (2008), *Bringing Moral Responsibility down to Earth*, in *Journal of Philosophy*. Trad.it. *Esiste la libertà se decidono i neuroni?*, in De Caro M., Lavazza A., Sartori G., (a cura di), Torino 2019.

- Schlick M. (1939), *Problems of Ethics*, Nielsen Press, New York 2007.
- Searle J. R. (2001), *Rationality in Action*, MIT Press, Cambridge (Mass.). Trad. It. *La razionalità dell'azione*, Cortina, Milano 2003.
- Searle J., *La razionalità dell'azione*. Raffaello Cortina editori, Milano 2003.
- Shmidtz D., Pavel E. (a cura di), *Oxford Handbook of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Smilansky S., *Compatibilism: The Argument from Shallowness*, in *Philosophical Studies* 115, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 257-282.
- Smilansky S., *Free Will and Illusion*. Clarendon Press, Oxford 2000.
- Soon, C., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D., *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain* in *Nature Neuroscience*, 11, 2008.
- Spinelli E., Verde F., *Alle radici del libero arbitrio*, in De Caro M., Mori M., Spinelli E., (a cura di), *Libero arbitrio, storia di una controversia filosofica*, Carocci Editore, Roma, 2014.
- Spinoza B., *Tutte le opere*, Sangiacomo A. (a cura di), ed. Bompiani, Milano 2010.
- Spinoza B. (1677), *Etica*, Giancotti E. (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1988.
- Strawson G., *Freedom and Beliefs*. Oxford Press. New York-Oxford 2010.
- Strawson G., *The Impossibility of Moral Responsibility*, in *Philosophical Studies*, 75, pp.5-24.
- Strawson P. F. (1962), *Freedom and Resentment*, trad.it. *Libertà e risentimento*, in De Caro (a cura di) 2018, p.96.
- Thorndike E.L., *A constant error in psychological ratings*, in *Journal of Applied Psychology*, 1920.

- Vailati E., *Leibniz and Clarke. A study of their correspondence*. Oxford Press, New York 1997.
- Vallortigara G., *Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze*. Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- Van Inwagen P. (1998), Il mistero della libertà metafisica. in De Caro M. (a cura di), 2018.
- Van Inwagen P. (1998), *L'incompatibilità fra determinismo e libero arbitrio*, in De Caro M. (a cura di), 2018.
- Vohs K.D., Schooler J.W., *The Value of Believing in Free Will in Psychological Science* 19, 2008.
- Voltaire, *La metafisica di Newton*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972.
- Wallace J., *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Waller B.N., *Against Moral Responsibility*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2011.
- Wegner D.M. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, trad.it. *L'illusione della volontà cosciente*. Carbonio editore. Milano 2020.
- Widerker D., *Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities* in *The Philosophical Review*, Vol. 104, No. 2, April 1995.
- Woolfolk R.L., Doris J.M., Darley J.M., *Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility*, in *Cognition* 100, 2006.
- Ziehen, T., *Introduction to Physiological Psychology*, Macmillan, New York 1899, in Wegner D.M., Milano 2020.
- Zimbardo P., *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.