Facoltà di Teologia di Lugano

Università in Co-tutela: UNIVERSITÀ VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

Agere sequitur esse?

Il carattere irriducibile del libero arbitrio per la definizione dell'essere umano

Tesi di Dottorato in Scienze religiose

Curriculum: Etica, filosofia, religioni

Anno Accademico 2022-2023

Candidato
Cristiano Calì

Primo Relatore
Prof. Dr. Markus J. Krienke

Secondo Relatore
Prof. Dr. Massimo Reichlin

Per i miei errori,
involontariamente commessi
ma dai quali ho liberamente imparato.

a Kirby

Sommario

Introduzione 4

PARTE PRIMA - ALCUNE PREMESSE IRRINUNCIABILI 14

Capitolo I - LA LIBERTÀ SI PREDICA DI MOLTE COSE 15

Capitolo II - L'ORIZZONTE DI RIFERIMENTO DEL DIBATTITO 78

PARTE SECONDA - TRA EMPIRIA E FILOSOFIA 146

Capitolo III - IL LIBERO ARBITRIO AL VAGLIO DELLA SCIENZA 147

Capitolo IV - UNA DISPUTA FILOSOFICA INSOLUTA 228

PARTE TERZA - UN POSSIBILE RI-ORIENTAMENTO DELLA QUESTIONE 316

Capitolo V - L'ULTIMA VIA PERCORRIBILE:
LA CAUSALITÀ DELL'AGENTE 317

Capitolo VI - IL LIBERO ARBITRIO *COSTITUTIVUM HUMANUM* 372

Conclusione 452

Bibliografia 465

Ringraziamenti 518

Indice generale 521

INTRODUZIONE

«*Faber est suae quisque fortunae*»[1] scriveva Appio Claudio Cieco nella seconda delle due *Epistulae ad Caesarem senem de re publica* che ci riporta Sallustio. Dopo oltre un millennio una frase simile, parafrasata, veniva messa in bocca a Dio da Pico della Mirandola. Il Creatore, rivolgendosi al primo uomo, diceva: «Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggiarti nella forma che preferirai»[2]. Per quanto il contenuto possa apparire lo stesso, forse il grande umanista aveva colto – nell'ampio arco storico in cui la riflessione sulla libertà si era svolta – un lieve ma sostanziale sviluppo, e introducendo quel *quasi* iniziava a far vacillare l'impostazione alla quale sin dall'inizio della storia del nostro mondo l'essere umano si è ispirato: la capacità di essere libero.

Ciascuno di noi, quotidianamente e permanentemente, si rifà al brocardo latino che è stato posto in apertura: decidiamo cosa fare e dove andare, organizziamo le nostre giornate a breve e lungo termine, gestiamo le nostre risorse perché sappiamo che dal buon uso di esse dipenderà la nostra realizzazione personale. Tutto ciò è fatto perché si è consapevoli (a volte anche senza averne piena coscienza) che è in nostro potere decidere dei nostri atti e, salvo alcune variabili che sfuggono al nostro diretto controllo, è possibile orientare il cammino della vita. Alla base di ciò sta un concetto tanto scontato quanto complesso, quello di libertà, alla cui soluzione, diceva Immanuel Kant, «migliaia di anni lavorano invano»[3].

Il tema della libertà si costituisce, infatti, come *leitmotiv* dell'intera riflessione filosofica sin dal suo sorgere, quando vide l'apporto delle più grandi scuole, quella atomistica e quella stoica *in primis*, e dei più grandi filosofi: si pensi – uno fra tutti – ad Aristotele. La pioniera della libertà fu presto affiancata, tuttavia, dalla scienza teologica, la quale, preoccupata di conciliare gli oggetti della sua argomentazione – l'essere umano e Dio – non poteva non occuparsi di un attributo che viene predicato tanto dell'uno quanto dell'Altro. Le due discipline sono state artefici, infine, nel periodo moderno, del passaggio di testimone alla scienza empirica: all'approccio naturalistico prima e alle nuove scienze concernenti lo studio del cervello oggi.

---

[1] SALLUSTIUS, *Epistulae ad Caesarem senem de re publica*, I, 1, 2 (ed. it a cura di P. Cugusi, Fratelli Palombi, Roma 1969), p. 77.
[2] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, 1487, 22-25 (ed. it. *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Guanda, Varese 2014), p. 11.
[3] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, 172, (ed. it. *Critica della ragion pratica*, tr. di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2006), p. 211.

Realizzare una storia di come la discussione sia stata approcciata sarebbe impossibile non solo in ragione del vastissimo arco temporale che essa copre, ma anche in considerazione del fatto che il tema della libertà interseca inevitabilmente una molteplicità di altre questioni non meno complesse. A tal proposito è opportuno far notare come non esista soltanto *un* problema del libero arbitrio ma come esso chiami in causa un'innumerevole serie di questioni spesso affascinanti e intrinsecamente collegate tra loro.

Già la stessa definizione di *libero arbitrio*, infatti, costituisce di per sé stessa un dilemma. Vi è, poi, una *questione empirica* della libertà – che cerca di indagare con i metodi propri delle *scienze dure* se vi sia la possibilità per l'essere umano di determinarsi all'azione – e una questione puramente *teoretica* – che svolge invece una riflessione *apriori* sul darsi della libertà. A queste due aspetti del medesimo problema se ne aggiungono molti altri: il rapporto con il fato e la casualità, le conseguenze per le nozioni teologiche di prescienza e onniscienza divina, le implicanze del determinismo e dell'indeterminismo, il problema del dualismo mente-corpo, i rapporti con la legge di causalità, e molti altri. Ancora oggi le domande che sorgono in riferimento alla questione sulla libertà sono incalcolabili e vengono poste sia alla filosofia sia alle scienze empiriche, spazi in cui tanti si affannano per dare risposte nuove a domande antiche.

Scopo della presente ricerca sarà quello di definire il punto di approdo al quale è giunto il dibattito odierno sul libero arbitrio, facendo emergere alcuni nodi gordiani che sono rimasti insoluti nonostante l'avvicendarsi dei secoli. Si cercherà quindi, proprio a partire da questa *impasse*, di argomentare in favore di una specifica nozione di libertà, che sia garante dell'autodeterminazione del soggetto da un lato e compatibile con le migliori conoscenze empiriche sul cervello dall'altro, per identificare, infine, in questa capacità mentale lo *specimen* dell'essere umano, attraverso un ripensamento della modalità di approccio alla questione del libero arbitrio. Fine di questa tesi, pertanto, non sarà difendere una specifica teoria della libertà, dimostrando che essa sia migliore delle altre o che corrisponda a quanto le *scienze dure* ci dicono sul funzionamento cerebrale; si cercherà di individuare, piuttosto, quale sia, in linea di principio, l'unica argomentazione che permette di sostanziare la libertà così come la nostra intuizione prima e una certa tradizione filosofica dopo ce l'hanno riconsegnata. Si proverà, in conclusione, a mostrare come *questa libertà* sia una dimensione irriducibile dell'essere umano.

Per compiere questi passaggi, tuttavia, sarà necessario attuare alcuni accorgimenti ermeneutici, in ragione della mole di lavoro e del progetto che, diversamente, potrebbe

apparire troppo ambizioso. È fondamentale, anzitutto, una delimitazione dell'ambito di ricerca.

Il presente studio affronta la questione del libero arbitrio da quella che si potrebbe definire una *prospettiva secolarizzata*. La nozione stessa di *liberum arbitrium*, infatti, richiama alla mente il padre di questa definizione, Agostino d'Ippona, e una vastissima tradizione teologica, di matrice non esclusivamente cattolica. In questa sede non si affronteranno i molteplici problemi che la teologia ha posto alla questione della libertà dell'essere umano; si farà soltanto qualche riferimento a come la riflessione filosofica, ma soprattutto l'analisi empirica della questione, impongano oggi un radicale ripensamento di alcune prospettive teologiche.

Similmente si è scelto di non entrare nel merito degli svariati problemi che la questione della libertà chiama con sé. Determinismo, responsabilità morale, dualismo, causalità mentale, sono soltanto alcune delle questioni ancora oggi aperte in filosofia; cionondimeno senza di esse la riflessione sulla capacità della libertà non potrebbe essere neppure condotta. Per tali motivazioni alcune di esse sono state introdotte suggerendo delle brevi bibliografie che possano guidare l'approfondimento, altre sono state volutamente tralasciate.

Un altro scopo che non si è prefisso questo lavoro è di rispondere ai molteplici dissidi che sorgono all'interno dell'una o dell'altra fazione che difende o nega la libertà. Non solo il compito sarebbe stato improbo ma non avrebbe potuto essere assolto da un unico studio. Si è cercato di mostrare, invece, quali siano le problematiche che affliggono i diversi orientamenti per suggerire poi quella che appare, a detta dei critici, una pista di ricerca sicuramente ardua ma né contradditoria né antiscientifica.

Per condurre quest'indagine sono state utilizzate una molteplicità di fonti e di studi spesso diversi tra loro. Da un lato, infatti, si è cercato di porre l'attenzione sugli aspetti classici e quindi anche sull'evoluzione storica del problema del libero arbitrio, dall'altro sono stati analizzati gli studi più recenti, tanto in ambito filosofico quanto in ambito scientifico, per comprendere la mutua circolarità delle due prospettive e tentare di definire il punto al quale la problematica è giunta.

All'interno della ricerca, tuttavia, sono state anche introdotte alcune voci che nel dibattito internazionale risultano del tutto assenti. Da più di cinquant'anni, infatti, la questione sul libero arbitrio è ormai appannaggio pressoché esclusivo della filosofia angloamericana; eppure anche nell'area continentale non sono mancate interessanti prospettive su questo argomento: da qui il ricorso, in questo studio, ad autori come Piero Martinetti,

Adriano Bausola, Max Planck, Romano Guardini, soltanto per dirne alcuni. Questa scelta non è un vezzo: mi è sembrato piuttosto di intercettare in queste prospettive – che molto di rado, per non dire mai, è possibile incontrare nell'innumerevole bibliografia analizzata – considerazioni interessanti e meno categorizzate rispetto a quelle consuete presenti nella produzione scientifica sull'argomento. Anche su quest'ultimo elemento è necessaria una breve premessa.

La letteratura sul libero arbitrio costituisce un problema in sé e per sé. Essa è elefantiaca, al pari, forse, di pochissime altre questioni filosofiche (basti pensare che soltanto dall'inizio di questo lavoro sono state pubblicate almeno cinque monografie specialistiche che trattano *soltanto* del tema del libero arbitrio e più di una ventina di articoli scientifici, escludendo i contributi che affrontano questioni affini). La difficoltà di muoversi all'interno di questa foresta amazzonica non è esclusivamente legata alla vastità dei contributi prodotti ma anche, ahimè, al fatto che spesso non solo negli scritti di autori differenti ma anche nell'ingente produzione del medesimo autore, i contenuti risultano ridondanti e non aggiungono alcunché al dibattito. Per poter esprimere un tale giudizio, tuttavia, quella medesima letteratura ha richiesto di essere studiata, causando un notevole dispendio di tempo e di energie. Cionondimeno, credo che anche questo dato sia particolarmente significativo. Esso riconsegna una molteplicità di fattori: la necessità *in primis*, per una miriade di filosofi, di approcciare *in prima persona* la questione del libero arbitrio nonostante gli sforzi precedentemente compiuti da altri; la quasi impossibilità di giungere a risposte definitive; il rischio di ridurre la problematica a controversie che sanno di bizantinismo. La vastissima ricerca bibliografica condotta ha quindi portato a una selezione ragionata dei contenuti, optando per gli autori classici e per i maggiori esponenti delle varie scuole di pensiero.

Un criterio differente è stato riservato, invece, alla letteratura sui dati empirici, la quale è stata accostata – non senza difficoltà – quasi nella sua interezza, al fine di avere quanti più dati possibili che facessero luce sulla libertà da un punto di vista "naturalistico". Una ricerca come quella che qui è stata condotta – volta a conciliare una certa visione della libertà, riconsegnataci dalla nostra intuizione, con le migliori teorie scientifiche – non potrebbe esistere senza la valutazione dei dati sul funzionamento delle nostre capacità cognitive e un'attenta lettura di essi. È necessario, allora, in tal senso esplicitare un'ultima premessa metodologica.

L'idea del libero arbitrio, benché nasca dall'intuizione che ciascun essere agente ha di sé come padrone dei propri atti, nel corso della storia, è stata minacciata dal deter-

minismo teologico, annullata dalla fisica newtoniana con la legge di causalità universale, reintegrata con le scoperte della meccanica dei quanti, seriamente messa sotto ipoteca dalle nuove acquisizioni neuroscientifiche. Oggi coloro che sulla base degli esperimenti neuroscientifici difendono ancora la libertà sarebbero, a detta di Daniel Wegner (uno maggiori esperti sulla questione) dei «*cattivi scienziati*, una congrega di mistici confusi, incapaci di comprendere in che modo l'umanità rientri nel grande schema dell'universo»[4]. La questione, a mio modo di vedere, non è così semplice da poter essere ridotta a un *aut aut*, ed è l'evoluzione storica del problema del libero arbitrio a rendermi disilluso dinanzi a soluzioni talmente semplicistiche che tengono in considerazione soltanto un fattore e un unico punto di vista.

Bisogna anzitutto rilevare che, in considerazione della vastità dell'argomento, non esiste un campo d'indagine precipuo. Il tema del libero arbitrio, infatti, nella prima e articolata formulazione che ricevette, fu primariamente teologico, nel senso che esso si costituiva teologicamente impostato ma anche teologicamente condotto. A partire dalla modernità, quindi, la questione ha visto una sorta di processo di *antropologizzazione* ma non per questo è venuta meno l'attenzione alla dimensione metafisica del libero arbitrio, che rimane ancora oggi uno dei temi più dibattuti e intensamente discussi. Il libero arbitrio è quindi una questione primariamente metafisica, dimensione alla quale si lega però la questione morale.

Parlare della libertà, infatti, se coinvolge da un lato l'essenza stessa della persona umana, il suo sostrato ontologico, dall'altro aiuta a cogliere la persona umana nella sua dimensione sociale. Chiunque si sia trovato a dover discernere tra due corsi di laurea differenti, tra due opportunità lavorative diverse, o sul come aiutare un parente in seria difficoltà, ha avuto a che fare con il libero arbitrio: «È proprio nelle decisioni che prendo che mi affermo quale sono, che manifesto chi sono, sullo sfondo di ciò che avrei potuto essere»[5]. Chiamando in causa le azioni vengono coinvolte quasi tutte le branche della filosofia – dalla filosofia dell'azione alla filosofia politica, dall'epistemologia alla filosofia del linguaggio, della filosofia del diritto alla filosofia della mente, dalla filosofia delle scienze naturali alla filosofia della religione – ma anche svariate altre discipline: la fisica e la neurobiologia col concetto di causalità naturalistica, la psicologia con gli studi comportamentisti e sociologici, le neuroscienze con le nuove acquisizioni circa il funzionamento del nostro dispositivo mentale. La questione della libertà si caratterizza quindi non soltanto

[4] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI, (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, p. 44.
[5] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in *Ivi*, p. 113.

come transfilosofica ma anche transdisciplinare, ma questa vastità di orizzonti ha imposto l'adozione di una precisa scelta di metodo.

La discussione è stata condotta attraverso i mezzi propri dell'indagine filosofica, una filosofia non giustapposta ma informata dai dati provenienti dalle scienze dure. Ritengo inappropriato, infatti, sia l'approccio per il quale tra scienza e filosofia vi sarebbe una radicale frattura, sia quello di quanti, avendo come capostipite Willard Van Orman Quine, hanno ritenuto che la filosofia debba ormai limitarsi a un commento *a latere* dei dati della scienza. Penso, piuttosto, che la riflessione filosofica non possa prescindere al giorno d'oggi dalle acquisizioni scientifiche, senza per questo appiattirsi in un riduzionismo radicale[6].

Troppo spesso, infatti, la discussione sul libero arbitrio è stata ridotta alla seguente domanda: "Come conciliare la piena naturalità dell'essere umano, che sottostà alle leggi di natura, col privilegio di affrancarsi da quest'ultime, così da agire secondo libertà (come ci riconsegna la nostra immediata intuizione)"? In tale quesito si cela un fortissimo dualismo, tanto ontologico quanto epistemologico, e si contrappongono tacitamente senso comune e dati scientifici, scienze empiriche e filosofia, neuroscienze e psicologia. Se partendo dalla semplice intuizione della libertà non è possibile difendere *tout court* il libero arbitrio, è altrettanto vero che i soli dati scientifici non sembrano riconsegnarci né una smentita né una prova di esso. Scopo della ricerca, pertanto, sarà quello di mostrare l'intima circolarità tra le scienze empiriche – che si sono prodigate con i propri mezzi a ricercare la libertà all'interno dell'organismo umano – e le diverse teorie filosofiche che o sono state formulate a partire da presupposti filosofici circa il concetto di *natura* o, una volta formulate, hanno imposto necessariamente di prendere posizione per una visione del mondo piuttosto che per un'altra. Tale impostazione nasce dall'«ineludibile esigenza di incardinare le teorie morali su una psicologia che non sia il mero prodotto dell'incontenibile immaginazione di filosofi e teologi, ma sia congruente con ciò che oggi la scienza ci dice su di noi»[7].

Conscio dell'impossibilità di poter dire tutto, lo studio vuole anche essere uno stimolo per suscitare ulteriori ricerche e aprire nuovi campi di indagine. Il problema della libertà, infatti, non richiede né di essere eliminato né risolto ma di essere *attraversato*, e il presente lavoro vuole assolvere proprio a questo compito: «Prendere sul serio quello che la nostra intuizione empirica attesta, finanche la possibilità di un eventuale inganno, e ca-

[6] Per un'analisi del rapporto che intercorre (o dovrebbe intercorrere) tra filosofia e scienze, cfr. S. SONGHORIAN, *Etica e science cognitive*, Carocci, Roma 2020 (in particolare, pp. 19-21).
[7] M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016, p. 9.

pire poi se è realmente un inganno o se è l'attestarsi di un'altra prospettiva per guardare gli stessi fattori in gioco»[8]. A questo punto rimane però da chiedersi se abbia ancora senso parlare del libero arbitrio.

È stato un autore come Bausola a porsi una tale questione: «Anche se di fatto il problema della libertà è sempre stato un grande problema preliminare di tutte le etiche, vale veramente la pena di parlarne? Non saremo forse di fronte ad una vana logomachia»[9]? Una domanda del genere ritengo sia abbastanza lecita alla luce del vastissimo arco temporale che è stato dedicato a tale questione. Penso, tuttavia, che il quesito abbia una risposta affermativa.

Bisogna rilevare in primo luogo che la questione sul libero arbitrio «è anzitutto un problema teoretico, di conoscenza, di ricerca, e, in quanto tale, esso ha un interesse che è meramente conoscitivo (l'uomo cerca il sapere anche per puro amore del sapere)»[10].

In seconda istanza il problema della libertà sembra ancora catalizzare l'interesse sia del mondo scientifico sia dell'opinione pubblica. La questione sulla libertà ha infatti visto, su scala mondiale, notevoli investimenti: si pensi al progetto, recentemente conclusosi, finanziato dalla *John Templeton Foundation* o al programma *Closer to truth* che ha curato per diversi anni la ricerca *Big Questions in Free Will Project*. In ambito accademico interi gruppi delle più prestigiose istituzioni universitarie statunitensi si dedicano a tali questioni e l'opinione pubblica è costantemente in cerca di risposte, tant'è che ogni nuova scoperta viene osannata sui vari rotocalchi internazionali, ora come la smentita della libertà, ora come la prova. Nel panorama attuale, pertanto, la discussione sulla libertà non appare una mera controversia di scuola ma assume notevole rilevanza soprattutto in riferimento ai temi ad essa correlati. In questo panorama si colloca la mia ricerca.

Essa è inevitabilmente debitrice del contributo dei grandi filosofi e scienziati che hanno dedicato al problema del libero arbitrio tempi ed energie. Ciò che mi è sembrato mancare, in questo quadro, è stato il suggerimento che, forse, è possibile un'altra via di comprensione della questione in grado di cogliere quella complessità che sinora reputo sia stata disattesa. Sebbene l'ampiezza dell'argomento abbia portato a una produzione massiccia di contributi, infatti, bisogna notare come manchi del tutto – almeno così è emerso dalla mia ricerca – un'opera di sintesi sulla tematica. Benché attualmente – vista l'ampiezza della problematica e la nuova impostazione antropologica – possa risultare anacronistico un trattato *de libero arbitrio*, uno sguardo ad un tempo analitico e sintetico

[8] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, pp. 131-132.
[9] A. BAUSOLA, *La libertà*, La Scuola, Brescia 1986, p. 16.
[10] *Ibidem*.

sulla questione, ritengo invece sia quantomeno auspicabile. Credo che proprio un tale sguardo sia l'elemento di novità di questo studio, il quale non vuole fornire una conoscenza manualistica ma desidera suggerire, non solo metodologicamente ma soprattutto contenutisticamente, una prospettiva sintetica sulla libertà, la quale troppo spesso è stata ricondotta a parcellizzazioni che, per quanto necessarie, non hanno permesso di coglierne l'insieme. Questa volontà giustifica anche la molteplicità degli argomenti trattati, la quale più che essere voluta si è resa necessaria.

Nella sua divisione tripartita la ricerca proverà quindi a fornire, in modo progressivo, gli strumenti per una corretta cognizione del problema (I parte), una lettura dello *status quaestionis* (II parte), una nuova comprensione della problematica (III parte).

Il primo e il secondo capitolo forniscono, infatti, le coordinate generali e le nozioni fondamentali per poter procedere nel discorso sulla libertà. Seguendo lo schema del giornalismo classico i primi due capitoli riconsegnano il *che cosa*, il *chi*, il *quando*, il *dove* e il *come* della questione sulla libertà. In particolare, il primo capitolo fornisce le indicazioni indispensabili per comprendere come intendere l'espressione stessa di *libero arbitrio* (onde evitare fraintendimenti che nel corso della storia sono stati spesso attuati) e l'ambito di azione della libertà che qui si vuole difendere: l'azione e la scelta. Il secondo capitolo chiarisce quindi: la nozione di causalità, intrinsecamente legata al nostro problema; l'ontologia di riferimento per parlare della libertà; la relazione col problema della responsabilità. Scopo di questa parte introduttiva è di dirimere alcune questioni preliminari e fornire quel bagaglio concettuale senza il quale ogni altra riflessione sul libero arbitrio potrebbe risultare nebulosa. Essa è una sezione squisitamente filosofica dal momento che, per seguire il simpatico giudizio di Searle, «proprio in ciò risiede la peculiarità della filosofia: per risolvere un problema, bisogna innanzitutto risolvere una serie di altri problemi»[11].

La seconda parte del lavoro è dedicata, invece, a mostrare le acquisizioni alle quali il dibattito scientifico è giunto, tanto da parte empirica quanto da parte filosofica. Formulare una propria idea di libertà, o quantomeno suggerire una ricomprensione della questione non tenendo conto delle criticità e delle potenzialità delle vie già percorse, potrebbe condurre a imboccare vicoli ciechi o a ripetere quanto già detto. Il terzo e il quarto capitolo cercheranno, pertanto, di far dialogare, in modo quasi speculare, la prospettiva filosofica e quella scientifica pur sapendo che esse mantengono vocabolari sempre differenti. La

[11] J.R. SEARLE, *Liberté et nuerobiologie: réflexion sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, B. Grasset, Paris 2004 (ed. it. *Libertà e neurobiologia*, a cura di E. Carli, Bruno Mondadori, Milano 2005), p. 31.

scelta di collocare la parte empirica prima di quella teoretica potrebbe sembrare controintuitiva e astorica; essa però è stata voluta sia perché funzionale allo sviluppo generale dell'argomentazione, sia per mostrare come i dati scientifici non siano una minaccia per le nostre intuizioni su libertà e responsabilità ma degli elementi alla luce dei quali ripensare il nostro modo di comprenderci come agenti coscienti, razionali e liberi. Scopo ultimo della seconda parte sarà pertanto quello di offrire una sintesi tra rivelazioni empiriche e momento non empirico per l'affermazione della libertà.

L'ultima parte del lavoro tenterà, infine, un superamento e una sintesi, analizzando gli apporti di una specifica corrente tra le molteplici che difendono la libertà, l'*agent causation theory* (quinto capitolo) e suggerendo come quel tipo di libertà possa costituirsi come *unicum humanum* (sesto capitolo). A ben pensarci, infatti, «nella questione del libero arbitrio, la cosa stessa che in questione è la persona umana»[12]. Cosa ancor più sorprendente è che la risposta ontologica che si darà alla nostra costituzione cambierà drasticamente a seconda della risposta che sarà fornita alla questione del libero arbitrio. Essa conduce quindi a interrogarsi, prima ancora che sulla natura e sul grado della nostra libertà, sulla *nostra stessa natura* poiché la libertà appare al medesimo tempo l'elemento costituente la *nostra* natura ma anche quel fattore che, in quanto esseri animali, ci colloca *fuori* dalla natura. L'ultimo capitolo cercherà di difendere l'irriducibilità della libertà e il suo ruolo costitutivo nella definizione della persona umana.

Il lavoro nella sua interezza si configura come una *climax* ascendente. Sebbene le diverse parti possano essere lette come analisi in certo qual modo a sé stanti, lo scopo della tesi non potrebbe essere colto senza il percorso qui suggerito. Iniziando con la definizione dei termini chiave, passando ai dati empirici e poi a quelli filosofici, la ricerca proverà a mostrare come soltanto comprendendo l'essere agente non solo come *oggetto* della causazione ma anche come *soggetto* di essa – senza per questo asserire che una tale prospettiva sia scevra da criticità ancora da risolvere – sia possibile cogliere la libertà, compresa nella sua dimensione irriducibile, come *unicum humanum et costitutivum* del concetto di persona.

Un'ultima annotazione. Nell'intraprendere il presente lavoro ero soltanto parzialmente consapevole dell'intricato numero di strettoie e vicoli ciechi in cui mi sarei impaniato, dal momento che, come dice Planck, «quasi illimitato è il numero delle ricerche dei pensieri che gli spiriti più acuti di tutti i popoli civili hanno dedicato a questo problema, e

[12] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 112.

parimenti il limitato il numero delle proposte che furono avanzate per risolverlo»[13]. Allineandomi a questo giudizio mi unisco, sin da subito, anche all'auspicio espresso del medesimo autore e lo faccio mio: «Non attendete, o per meglio dire, non temete che io abbia l'ambizione di aggiungere ancora un'altra speculazione alle moltissime che già sono state architettate in questo campo»[14].

Cionondimeno, ritengo che lo studio condotto possa trovare cittadinanza nel dibattito. Agli inizi del '900 così scriveva William James: «È opinione generalmente diffusa che la sostanza della questione del libero arbitrio sia stata espressa ormai da qualche secolo, e che nessun nuovo combattente non può fare altro che rimaneggiare argomenti vecchi che già tutti conoscono»[15]; era sempre lo stesso James, tuttavia, a proseguire: «Questo è uno sbaglio radicale. Io non conosco nessuno argomento meno esaurito, e nel quale uno spirito pieno di ingegno abbia ancora maggiori probabilità di trovare nuovo terreno – non forse per arrivare ad una conclusione che costringa all'assenso, ma per approfondire il nostro senso in ciò che è realmente la via di uscita»[16]. Verso questa eventuale *via d'uscita* il mio studio vuole porsi come una possibile indicazione.

[13] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923 (ed. it. *Legge di causalità e libero arbitrio*, in ID., *Libero arbitrio*, a cura di P. Benanti, Castelvecchi, Roma 2018), p. 27.
[14] *Ibidem*.
[15] W. JAMES, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans Green, New York-London-Bombay 1897 (ed. it. *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1912), p. 193.
[16] *Ibidem*.

PARTE PRIMA

ALCUNE PREMESSE IRRINUNCIABILI

Capitolo I

LA LIBERTÀ SI PREDICA DI MOLTE COSE

Le risposte che nel corso della storia della filosofia sono state fornite al problema del libero arbitrio sono risultate frequentemente evasive: da un lato per evitare dilemmi teologici ancor più grandi di quelli ai quali conduceva la libertà stessa, dall'altro per un'incapacità teoretica di formulare una soluzione convincente. Senza voler dare un giudizio troppo pungente – nel quale potrebbe incappare anche questo studio – è necessario far emergere, allora, come alcune domande siano state spesso male interpretate perché non vi era un comune accordo sui termini chiave che il dibattito implicava; fra questi: libertà, causa, determinismo e molti altri. Ancora oggi il termine *libertà* «è una delle parole più ambigue tra quelle che di solito maneggiamo con più disinvoltura»[17], ed esso pone un problema linguistico che riflette inevitabilmente un problema contenutistico.

Nel corso del presente capitolo si procederà, quindi, a una disamina di come il termine *libertà* è stato utilizzato nelle riflessioni teoretiche, con lo scopo di definire quale sarà la nozione di riferimento in questo lavoro di ricerca per la *libertà*. Come si avrà modo di far emergere, una simile chiarificazione non è superflua ma necessaria, e non soltanto in riferimento al termine *libertà*.

Una volta definito il significato del termine *libertà*, infatti, sarà necessario volgersi all'ambito di applicazione della stessa. Interrogarsi sulla libertà implica l'interrogarsi anche sull'agire, il quale rappresenta un settore abbastanza poliedrico, dal momento che non comporta soltanto l'analisi del termine *azione*, ma anche di *omissione*, *scelta* e, più in generale, di *atto mentale*.

Si rende necessaria però una precisazione in ordine alla struttura dei due capitoli che compongo questa prima parte. Parlare di libertà chiama subito in causa, soltanto per fare un esempio, gli approcci riduzionista o emergentista da un lato, così come le nozioni di determinismo e indeterminismo dall'altro. Esplicitare cosa s'intenda per atto mentale richiede delle precisazioni sulla nozione di causalità; parlare di quest'ultima rimanderà all'azione, che a sua volta rimanda tanto alla causalità mentale quanto alla nozione di libertà. Sono tutti argomenti che non possono essere affrontati, nemmeno metodologicamente, come compartimenti stagni; essi infatti, piuttosto che creare un *testo*, si configurano come un *ipertesto* ricco di continui rimandi e intersezioni. Questa prima parte si configura

[17] S. ZANARDO, *Libertà*, in CENTRO UNIVERSITARIO CATTOLICO (ed.), *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Paoline, Milano 2005, p. 13.

quindi con una struttura *a spirale*: cercando di evitare la ridondanza della circolarità, si presenteranno diversi concetti che, nel prosieguo dei paragrafi, saranno ulteriormente richiamati e andranno sempre meglio esplicitandosi e perfezionandosi. Il lettore dovrà pazientare e, forse, attendere la conclusione di tutta la prima parte per avere uno sguardo complessivo sull'intera problematica.

1. La libertà *ad extra*

"La libertà è un concetto vago" diceva nell'800 il cancelliere tedesco Otto von Bismarck e a distanza di diversi secoli la situazione non sembra essere granché mutata. La libertà, infatti, rappresenta un termine tanto usato quanto abusato e, di conseguenza, anche frainteso. Se da un lato, infatti, questo termine viene quotidianamente adoperato nei più disparati contesti, dall'altro, a una più attenta analisi, è comprensibile come dirsi *liberi* assuma significati tanto differenti quanti sono gli ambiti in cui predichiamo tale libertà (libertà politica, libertà di pensiero, libertà di scelta, libertà sul fine vita, ecc.).

Sul terreno filosofico questo termine *princeps* non ha suscitato meno fraintendimenti e ha assunto sfumature molto più varie di quante non ne avesse nel gergo comune, al punto tale che, nella famosa lezione oxoniense del 1957, Isaiah Berlin poteva esordire dicendo che il significato del termine libertà «è talmente elastico che non c'è praticamente interpretazione che non ammetta»[18]. Pertanto, è sulla scorta di tale autorevole avvertimento che sarà necessario riconoscere il *definiendum* del presente discorso e partire dall'utilizzo quotidiano che viene fatto di questo termine può risultare vantaggioso.

"Io sono un uomo libero!" può gridare un ergastolano al quale è stata elargita la grazia; gli studenti *sono liberi* di andare a casa al termine della lezione; attraverso i mezzi di comunicazione noi possiamo esercitare la nostra *libertà di espressione* e/o *di stampa*; una persona *è libera* di sposarsi o di rimanere in uno stato di vita libero. I contesti all'interno dei quali possiamo collocare il termine *libertà* e le sue svariate declinazioni sono pressoché infiniti e altrettanti saranno i significati che il termine assume in questi contesti. Ciononostante, è possibile ridurre questi innumerevoli significati a due concetti che costituiscono l'essenza di ciò che si vuole intendere quando ci diciamo *liberi*.

Quando dico che: "Sono libero di andare al mare questo weekend", mi riferisco al fatto che sussiste un insieme di fattori per i quali posso portare a termine il mio programma:

[18] I. Berlin, *Five Essays on Liberty*, in Id., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2022 (ed. it. *Cinque saggi sulla libertà*, in Id., *Libertà*, a cura di H. Hardy, Feltrinelli, Milano 2005), p. 172.

non debbo lavorare nel fine settimana; non vi è nulla che mi impedisca di recarmi al mare (come la mia automobile, che si sarebbe potuta rompere), né vi è una legge, o qualsiasi altra persona, che mi costringa a rimanere a casa. Assumendo la libertà in tal senso diciamo che noi siamo liberi *da* qualcosa; più precisamente siamo liberi *da* costrizioni, *da* impedimenti o *da* vincoli (quali una proibizione o una punizione). Proprio perché questo genere di libertà è definito per sottrazione (ovvero indicando non già quanto io sono in grado di fare ma ciò che non mi è impedito di fare), essa è detta *libertà negativa*.

Il primo elemento caratterizzante questa forma di libertà è il suo precipuo ambito d'applicazione: l'azione umana. La libertà negativa trova, infatti, la sua tipica affermazione esclusivamente nell'ambito dell'azione umana e pertanto essa è eminentemente *libertà d'azione*[19].

Proprio perché si esplica nell'ambito della azione condotta dal soggetto umano, la libertà negativa si specifica poi in libertà di parola, di culto, di stampa, ecc. Essendo intesa come una conquista, in quanto «esito di una liberazione da qualche preesistente impedimento o necessità»[20], si comprende facilmente perché questa prima forma di libertà sia stata assunta quale paradigma della *libertà politica* o *sociale*[21]. Essa si esplica nel modo più visibile possibile all'interno dei rapporti politici e si esercita paradigmaticamente nella vita condotta in società. Guardando alla libertà dal punto di vista della socialità, infatti, non è difficile comprendere quali siano i suoi limiti: la legge, la tutela dei diritti altrui, la proprietà privata, ecc. Per sintetizzare questi argini, posti alla libertà sul piano della socialità, basterebbe ricorrere a quella miliare conquista enunciata nell'articolo quarto della prima *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti". Io sono libero, dunque, nella misura in cui non arreco danno agli altri: sono libero di guidare in strada per raggiungere il campo da golf e di esercitare il mio diritto di voto perché sono io che voglio farlo e nessuno mi costringe; non sono libero, tuttavia – benché voglia poterlo fare – di guidare contromano per strada (perché vi è un impedimento posto dal codice della strada) o di minacciare qualcuno perché voti a mio favore (dal momento

[19] È necessario tenere in considerazione che una tale libertà – benché usufruita abitualmente da soggetti umani – si può anche predicare di soggetti non umani come degli enti naturali: un fiume, ad esempio, *è libero* di seguire il proprio corso quando non ne è impedito da sbarramenti o dighe.
[20] E. TAVANI, *Destinati all'arbitrio? Alcune osservazioni su credenza, destino e libertà d'azione*, in L. BIANCHI - A. SANNINO (eds.), *Destino e libero arbitrio*, Bibliopolis, Napoli 2018, p. 271.
[21] Per la distinzione tra libertà d'azione e libertà politica, cfr. F.E. OPPENHEIM, *La libertà sociale e i suoi parametri*, Sociologia del diritto, 22 (1995) 1, pp. 5-37.

che vi è un vincolo posto dal diritto positivo che mi vieta di farlo, pena l'essere penalmente perseguito).

Indubbiamente la riduzione della libertà *tout court* a mera libertà politica è giustificata da quanti dicono che, se in una società a un individuo è impedito di attuare le decisioni prese interiormente, molto poco conta che queste siano in sé e per sé libere; ciò che conta davvero è che «ogni uomo sia – entro certi limiti almeno – libero di realizzare all'esterno, nel mondo nella società, ciò che ha deciso di fare»[22]. Sembrerebbe quindi che la *vera* libertà, l'unica forma di libertà per la quale varrebbe la pena impegnarsi, sia quella politica. Sono state proprio queste le motivazioni in forza delle quali la riflessione filosofica della seconda modernità si è concentrata esclusivamente su questa forma di libertà[23]. Un tale ragionamento, tuttavia, benché sia preponderante nel dibattito filosofico moderno e contemporaneo, e sia mosso da un presupposto legittimamente fondato in termini di socialità, non coglie alcune importanti distinzioni.

Se si affermasse, infatti, come sostiene Yuval N. Harari, che «la libertà non è molto importante se non è associata a qualche istituzione di sicurezza sociale»[24] non solo non sarebbe colta la profonda distinzione che insiste tra la libertà politica e il libero arbitrio (di cui si parlerà nel prossimo paragrafo) ma anzitutto la distinzione tra la libertà politica e la libertà d'azione, di cui la prima è soltanto una sfaccettatura della seconda (per quanto la più notevole); esse, infatti, benché complementari, sono nozioni che non si sovrappongono.

La nozione di libertà politica (o sociale), infatti, è integrativa e non coincidente con quella di libertà d'azione, sia perché la socialità è soltanto uno degli ambiti in cui il soggetto esercita la propria libertà d'azione, sia perché un individuo potrebbe, ad esempio, godere *de iure* della libertà sociale di esercitare liberamente il diritto al voto senza per questo esserne libero *de facto*, qualora, ad esempio, le sue capacità psicologiche glielo impedissero. La libertà politica, inoltre, è costituita da una relazione triadica tra due agenti e un'azione compiuta e non esprime alcun giudizio sulle capacità del singolo in quanto agente[25]. La libertà di agire, invece, è una relazione diadica tra l'agente e un'azione potenziale: l'agente

---

[22] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 5.

[23] Anche negli autori della prima contemporaneità, come Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt, il problema della libertà fu affrontato anzitutto come fenomeno della politica e non già come "fenomeno della volontà", cfr. per un'introduzione E. TAVANI, *Destinati all'arbitrio?*, cit., pp. 283-293.

[24] Y.N. HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, Penguin, New York 2005 (ed. it. *21 lezioni per il XXI secolo*, a cura di M. Piani, Bompiani, Milano 2018), p. 23. Si veda anche il rapporto di subordinazione tra la libertà di azione e la libertà politica che istituisce Daniel Dennett, cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, Viking Press, New York 2003 (ed. it. *L'evoluzione della libertà*, a cura di M. Pagani, Raffaello Cortina, Milano 2004), p. 403.

[25] A [un agente] è libero rispetto a L [detentore di potere] di fare X, se L non può punire A per il suo compiere (o non compiere) X. In altre parole: se A è sanzionabile per un'azione o per l'omissione della stessa, allora non è libero rispetto a L. Se L è lo Stato, allora la libertà sociale corrisponde alla libertà politica.

sarà libero di fare quell'azione se niente ne ostacola la realizzazione. La libertà di agire si distingue pertanto dalla libertà sociale perché un agente che ne abbia la capacità e l'opportunità può comunque compiere un'azione socialmente sanzionabile.

La distinzione tra libertà sociale e libero arbitrio risulta ancora più evidente nel momento in cui si riconosce che sostenere un certo tipo di libertà politica non implica affatto il prendere posizione su una certa concezione del libero arbitrio. Volendo rappresentare la questione con un'immagine, si potrebbe dire che vi è una struttura a *matrioska*: la libertà sociale è compresa all'interno della libertà d'azione la quale, a sua volta, è inglobata all'interno del libero arbitrio, giacché quest'ultimo, come si avrà modo di notare, implica necessariamente tutti i costituenti che sono richiesti per il darsi della libertà negativa. A questi elementi, che sono emersi tacitamente dagli esempi sinora forniti, è necessario ora volgere l'attenzione.

Norberto Bobbio, nel fornire una definizione di libertà negativa, asseriva che questa si concretizza nelle situazioni in cui un soggetto «ha la possibilità di agire senza essere impedito, o di non agire senza essere costretto»[26]. Una tale descrizione riconsegna i primi due elementi della libertà negativa – l'assenza di costrizione e/o di impedimenti – ma ne esclude un terzo (forse superfluo nell'analisi politica che ne fa Bobbio) che consiste nella capacità, da parte del soggetto umano, di operare secondo la propria volontà. Perché si possa godere della libertà negativa sono richiesti, infatti, questi elementi: l'assenza di impedimenti e/o costrizioni e «il potere di agire conformemente al proprio volere (e non al volere di altri, a meno che sia conforme al nostro obbedirvi)»[27].

Nella tradizione filosofica si è dato abitualmente maggior peso al secondo degli elementi elencati da Bobbio, tant'è che la forma più arcaica per riferirsi alla libertà negativa era l'espressione *libertas a coactione*: «Per *libertà da coazione* o *da costrizione*, si intende la mancanza di costrizione esterna o interna subita dalla capacità di operare appartenente a un soggetto umano»[28]. Perché ci sia coercizione è necessario che vi sia una deliberata interferenza di altri esseri umani (qualcuno che mi minacci perché io agisca in un determinato modo) all'interno dell'area in cui altrimenti potrei agire, o, estendendo il concetto di coercizione, vi sia un'interferenza di sostanze all'interno del mio organismo (come sostanze stupefacenti) che non mi permettano di volere come vorrei realmente. La mia libertà sarà

[26] N. BOBBIO, *Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma 1978, 3, p. 994. Per una breve panoramica dell'approccio di Bobbio – non sempre chiaro e coerente – alle questioni concernenti la libertà, cfr. S.F. MAGNI, *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma 2017, pp. 22-24.
[27] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 110.
[28] F. BOTTURI, *Libertà*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 7, p. 6393.

quindi tanto più ampia quanto minore sarà il grado di interferenza esterna sulle mie azioni[29]. Rimane da chiedersi, tuttavia: "Quando ci chiedono se siamo liberi o meno, basta rispondere negativamente alla domanda "sono stato costretto nel fare *a* o nel fare *b*"?

Nel ricercare l'ambito all'interno del quale possiamo dirci liberi e i confini della nostra libertà, infatti, si potrebbe giungere anche alla conclusione che siamo ridotti a una qualche forma di schiavitù, senza che per questo si possa ritenere vittime di coercizione esterna: potremmo non essere liberi di fare qualcosa sebbene non siamo costretti da alcunché (almeno in un senso stretto della nozione di costrizione). Se mi trovassi ricoverato in ospedale per una patologia gastrointestinale e volessi mangiare un *hot dog* mi guarderei bene dal soddisfare il mio desiderio e pertanto potrei dire che non sono libero di godermi il panino. Ciononostante, non potrei mai dire di essere coartato; mi troverei piuttosto dinanzi all'altro elemento che caratterizza la libertà per via negativa: l'assenza di vincoli e impedimenti.

Tra i vincoli possiamo annoverare le varie leggi che non ci costringono a fare qualcosa ma ci vincolano. Il codice della strada italiano non costringe *strictu sensu* a guidare tenendo la destra ma *vincola* a farlo per non incorrere in una sanzione. L'elemento più interessante, in questa sede, è dato dal fatto per cui vi sono altri aspetti che, pur non potendo essere catalogati come *costrizioni*, possono comunque ostacolare in maniera determinante l'esecuzione dell'azione: si tratta degli *impedimenti* o, più opportunamente, dei *condizionamenti*, tanto esterni quanti interni, coattivi o strutturali. Se voglio viaggiare oltreoceano e sono indigente o se voglio uscire dal mio paese e non mi rilasciano il visto, sono soggetto a una limitazione della mia libertà la quale, in questo caso, deriverebbe da *condizionamenti coattivi*. Vi sono però anche altre tipologie di condizionamenti che si configurano invece come *strutturali* per l'essere umano, dal momento che lo rendono quello che è: non posso essere libero di volare (con le mie sole forze) come non sono libero di avere gli occhi verdi (senza ricorrere a corpi esterni), come non sono libero di respirare sott'acqua (senza l'aiuto di un'apparecchiatura ausiliaria). Il modo di intendere la costrizione e i vincoli è quindi particolarmente importante in riferimento all'argomento della libertà.

Nella lingua inglese, infatti, come faceva notare Patrick H. Nowell-Smith, costrizione è reso con *compulsion*, un termine che esprime tanto la costrizione esterna quanto una tendenza psicologica. Qui la questione si complica perché, se consideriamo la tendenza psicologica come qualcosa di irresistibile – e quindi come una costrizione interna – allora

[29] Si assume qui che la coazione interna, a seguito di assunzione forzata di stupefacenti, possa essere catalogata come *esterna* perché causata da qualcosa che è *altro* dall'agente.

non potremo dire che l'agente "avrebbe potuto agire diversamente"[30]. Secondo Moritz Schlick, ad esempio, la tendenza non può essere intesa come un vincolo esterno, al pari di una legge del diritto positivo, ma al pari di una legge psicologica, la quale non costringe la volontà a prendere decisioni o ad avere desideri che diversamente non avrebbe. Le tendenze, intese come leggi psicologiche, sarebbero, invece, leggi di natura (nel senso lato del termine) che «esprimono semplicemente quali desideri l'uomo ha in realtà in determinate circostanze: descrivono la natura della volontà, allo stesso modo in cui le leggi astronomiche descrivono la natura dei pianeti»[31].

Un altro problema è legato al rapporto tra causazione e costrizione. Secondo Hobart tutte le costrizioni sono causazioni ma non tutte le causazioni sono costrizioni. Una tale distinzione serve ad Hobart a distinguere tra costrizioni e tendenza. Prendere un uomo, infatti, e *obbligarlo* con la violenza a fare qualcosa è considerato costrizione, perché la sua azione è causata da quella costrizione[32]; diversamente, *indurre* un uomo a fare qualcosa fornendo le giuste ragioni non è costrizione benché il suo fare sia sempre causato[33].

Tornando invece ai condizionamenti strutturali, è possibile averne sia di *microstrutturali*, come il codice genetico, sia di *macrostrutturali*, come l'ambiente dal quale proveniamo. Questa distinzione è utile per introdurre un aspetto sul quale in pochi hanno posto l'attenzione. Se io, ad esempio, col mio fisico poco aduso allo sport volessi attraversare a nuoto il canale della Manica, sarei ben lontano dal poter realizzare questa traversata e pertanto non sarei libero di compiere la titanica impresa. Ora in questo caso non parleremmo né di costrizione, né di vincolo, né di impedimento (e forse neanche di condizionamento); potremmo dire piuttosto che c'è un certo senso di *incapacità* all'azione. Il poter fare, la *capacità*, è infatti insito nella maggior parte delle nostre espressioni che hanno all'inizio l'enunciato "Sono libero di…". Se dico "Sono libero di andare alla partita di calcetto" sto dicendo che "*Posso* andare alla partita di calcetto" (perché mi sento bene, perché so giocare, perché gli amici si incontrano per il torneo, ecc.). Nel caso di specie, infatti, non vi è nulla che, almeno in linea di principio e per una persona assennata, vieti di attraversare a nuoto

---

[30] Cfr. P. NOWELL-SMITH, *Ethics*, Penguin, Harmondsworth 1954 (ed. it. *Etica*, a cura di E. e M. Cingoli, La Nuova Italia, Firenze 1974), pp. 330-332.

[31] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, Springer, Wien 1930 (ed. it. *Problemi di etica e aforismi*, a cura di A.J. Piussi, Riccardo Patron, Bologna 1930), p. 133. La costrizione psicologica si avrebbe soltanto qualora l'agente fosse impedito nel realizzare i propri desideri naturali.

[32] R.E. HOBART, *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, Mind, 43 (2020) 169, p. 13.

[33] Questa argomentazione sarebbe degna di ulteriore approfondimento in ragione di quanto sosteneva Schlick, sulla scorta di Hobbes e di molti altri dopo di lui, per il quale all'opposto della libertà non vi è la necessità ma la costrizione. Nowell-Smith sosteneva invece che da un lato vi è la costrizione e dall'altro la decisione: entrambe danno vita a *comportamenti causati*, ma nel primo caso saremmo in presenza di una causa esterna, nel secondo interna. Cfr. P. NOWELL-SMITH, *Freewill and Moral Responsibility*, Mind, 57 (1948) 225, p. 48.

il canale anglo-francese. Quello che in questo caso mi priverebbe dell'essere libero di compiere l'impresa è un'assenza di *capacità*.

Queste molteplici sfaccettature dell'unica libertà negativa stentano ad essere ricondotte all'espressione *libertas a coactione* e meno che mai a quella di libertà politica; trovano piuttosto una sintesi quando si asserisce che manca la libertà di operare una determinata azione. In una sola espressione: manca la *libertas ad extra*. Proprio quest'ultimo termine è quello al quale ricorrerò per riferirmi a questa prima forma di libertà – poiché mi sembra la terminologia che meglio rappresenta il contenuto non semplice di questa accezione del dirsi *liberi* – dal momento che in alcuni casi siamo coartati o vincolati, in altri invece siamo semplicemente impediti o incapaci di compiere qualcosa che è fuori di noi, più in generale ad agire.

Ma perché possa darsi questa *libertas ad extra* è indispensabile un terzo elemento: è necessario che il soggetto abbia il potere di agire conformemente al proprio volere. Quest'ultimo requisito è essenziale – insieme a uno dei due precedenti – dal momento che per dirsi liberi è necessario che la scelta operata dal soggetto sia non soltanto *non costretta* «ma proveniente da inclinazioni e desideri interni all'agente, anche se determinati»[34]. Questo elemento costituisce il cardine tanto per la libertà *ad extra* in sé, quanto per il suo confronto con la nozione di libero arbitrio.

A partire da Thomas Hobbes, e poi con John Locke e David Hume, infatti, l'unica accezione tollerabile del termine *libertà* era quella che vedeva in essa «la capacità degli esseri razionali di agire, in assenza di vincoli interni ed esterni, seguendo la propria volontà – la quale è però integralmente eterodeterminata»[35]. Questa citazione è utile non soltanto per compendiare i tre elementi della libertà negativa ai quali è stata sinora rivolta l'attenzione ma anche per notare un altro aspetto particolarmente rilevante.

A partire dagli autori poc'anzi menzionati, infatti, si è consumata un'omologazione tra termini. Assumendo la concezione della libertà esclusivamente nella sua dimensione negativa, infatti, la libertà è stata ridotta, soprattutto a partire da Hobbes, a sinonimo di volontarietà: un'azione libera è un'azione volontaria. Non a caso, un altro termine col quale si è soliti riferirsi a questa prima tipologia di libertà è l'espressione di origine medievale *libertas spontaneitatis*, la quale consisterebbe nella possibilità dell'agente di fare ciò che egli vuole con la sua volontà (non inficiata da altro). Seguendo le argomentazioni di questi

[34] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze. Libero arbitrio, responsabilità e generazione*, Carocci, Roma 2019, p. 62.
[35] M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 50-51.

autori, l'azione – e, ben inteso, soltanto l'azione – si definisce libera quando discende dalla volontà dell'agente, purché non vi sia costrizione o impedimento alcuno[36].

Questa riduzione della libertà alla volontà non è circoscritta alla modernità, anzi, passando per il positivismo ottocentesco e con l'avvento in psicologia e in filosofia del comportamentismo (col quale tutte le nozioni quali *scelta* o *volontà*, prive di corrispettivi osservabili, furono state sostituite dall'unica nozione di azione) è giunta sino a noi, trovando la sua sistematizzazione filosofica con Moritz Schlick[37] e molti altri, ma anche una sua completa affermazione al di fuori degli ambiti prettamente filosofici. Soltanto per portare un esempio, si noti l'impostazione che Harari fa del problema:

> «Il liberalismo ha una nozione particolarmente confusa del concetto di "libera volontà". Gli uomini ovviamente possiedono una volontà, hanno desideri e talvolta sono liberi di realizzarli. Se per "libera volontà" intendete la libertà di fare quello che desiderate – allora sì, gli umani hanno libera volontà. Ma se con libera volontà intendete la libertà di scegliere cosa desiderare – allora no, gli uomini non ce l'hanno»[38].

A mio modo di vedere è necessario rilevare l'incongruenza di questo approccio che ha assimilato libertà e volontà, e il conseguente criterio di definire un'azione *libera* soltanto perché discende dalla volontà non costretta o impedita dell'agente. Diverse sono le critiche che possono essere mosse.

Una tale assimilazione non tiene conto, anzitutto, che «il semplice fatto che qualcosa sia causato da un processo fisico che avviene nel corpo non basta a renderlo un'azione libera»[39]. Per comprendere meglio questo aspetto è necessario introdurre un'altra distinzione che si fonda sulla differenza tra azioni e movimenti. Recupero, modificandolo, un esempio che riporta Honderich e che mi sembra particolarmente calzante[40].

Immaginiamo di trovarci in montagna in inverno. Se vedo che un mio amico ha fatto una palla di neve e comprendo che sta per lanciarmela addosso, mi chinerò per

---

[36] Tutti coloro che afferiscono alla famiglia compatibilista sostengono questa riduzione. Si veda, uno fra tanti, l'identificazione tra libertà di scelta e libertà d'azione che fa Ted Honderich, cfr. T. HONDERICH, *How Free Are You?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993 (ed. it. *Sei davvero libero? Il problema del determinismo*, a cura di M. Martorelli, il Saggiatore, Milano 1993), p. 114.

[37] Per Moritz Schlick non si può dare altra libertà che quella di spontaneità; diversamente avremmo bisogno – a suo dire – della totale indipendenza della causalità. Cfr. M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., pp. 130-134. Si noti peraltro come molti compatibilisti siano perfettamente consci di questa riduzione. Ted Honderich afferma in merito come «questa proposizione [la compatibilità tra determinismo e libertà] non afferma che il determinismo sia compatibile con il libero arbitrio e l'originazione. Non proclama che possiamo sia originare scelte sia essere soggetti alla necessità causale. L'idea è, piuttosto, che quella che chiamiamo *libertà*, che in realtà non è il libero arbitrio, sia compatibile con il determinismo». Egli riconosce esplicitamente la differenza tra la nozione classica di libero arbitrio e quella di libertà, cionondimeno riconosce anche che «parte di ciò che intendiamo per libertà *è* proprio il libero arbitrio». T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 109.

[38] Y.N. HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, cit., p. 291.

[39] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 2019 (ed. it. *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*, tr. it. a cura di V. Santarcangelo, Einaudi, Torino 2020), p. 138.

[40] Cfr. T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 55.

scansarla. Ovviamente nel mio corpo sono avvenuti certi movimenti. Dei movimenti leggermente diversi sarebbero avvenuti se, pur non avendo visto il mio amico fare la palla e pensato alla sua intenzione, io, avendo visto *all'improvviso* arrivare una palla di neve verso di me, mi fossi scansato istintivamente. Ma se, per una circostanza straordinaria, gli stessi esatti movimenti si fossero verificati come risultato del fatto che un amico mi ha spinto la testa verso il basso, i miei movimenti non avrebbero costituito un'azione. E gli stessi esatti movimenti non sarebbero stati un'azione se io non avessi visto la palla di neve e quei movimenti fossero avvenuti per caso.

In base al resoconto della terza e quarta descrizione appare evidentemente come ci si trova davanti ad azioni che non sono né libere né volontarie (sebbene Honderich non le consideri nemmeno azioni). Nel terzo caso, infatti, avremmo un'azione costretta, mentre nell'ultimo un'azione che è implementata a livello fisico dallo stesso meccanismo della prima e della seconda ma che non discende dalla medesima volontà. Ciò che deve destare maggior attenzione è che, assumendo la riduzione della libertà a volontà, la prima e la seconda tipologia d'azione sarebbero identiche perché entrambe discendono dalla volontà di scansare la palla, né qualcuno potrà dire che scansare la palla all'improvviso (come nel secondo caso) non sia un'azione volontaria. Avremmo piuttosto delle remore a definirla *libera* perché non preceduta da un processo deliberativo. La distinzione tra un'azione e un semplice moto spontaneo (o movimento che dir si voglia) risiede proprio in questo aspetto. Nessuno mette in dubbio che entrambe le azioni siano volontarie (la libertà presuppone sempre la volontà) ma la prima ha dei caratteri addizionali a quelli della mera volontarietà che non possono così facilmente essere elusi.

Un'ulteriore critica, legata alla precedente, consiste nel chiedersi se sia possibile dirsi *liberi* in riferimento a qualcosa che procede sì da noi ma senza che ne siamo gli artefici. Per dirla con un'immagine: possiamo dirci liberi perché qualcosa *transita* da noi senza che ne siamo gli originatori? Per fare un esempio forse grossolano: un suono, alcune note di una sinfonia, posso dirle mie sol perché transitano – attraverso i miei canali uditivi – e vengono rielaborate dal mio cervello? Molto probabilmente no. A volte percepiamo che anche specifici pensieri non siano nostri perché non sappiamo come ci siano venuti alla mente. Risulta allora doveroso guardare alla volontà e chiederci non soltanto se essa giochi un ruolo in ordine all'azione ma se questo volere sia *propriamente mio* e in quale senso possa dirli tale. Esso è prodotto dal mio cervello? è determinato? o posso modificarlo? Queste domande iniziano a far vacillare questa impostazione maggioritaria del problema

sulla libertà e si avrà modo di affrontarle nel capitolo IV, dedicato alle diverse scuole di pensiero che hanno catalizzato il dibattito sul libero arbitrio.

A prescindere da queste critiche in riferimento a un certo modo di comprendere la *libertas ad extra*, la *semplice* libertà d'azione analizzata sinora – è doveroso riconoscerlo – meriterà una notevole attenzione dal momento che proprio «il caso della libera azione eseguita dal sistema motorio è stato finora l'unico i cui risultati sperimentali hanno messo in dubbio la libertà umana»[41].

Per concludere questo primo restringimento della nozione di libertà ritorno al precedente esempio: se io *voglio* attraversare a nuoto il canale della Manica, sol per questo sono *libero* di farlo? La risposta la suggeriva già Berlin: «Se un uomo è troppo povero per permettersi una cosa che la legge non proibisce – una pagnotta, un viaggio intorno al mondo, un ricorso in tribunale – non è più libero di averla che se gli fosse vietata»[42]. È necessario quindi volgere l'attenzione a una seconda tipologia della nozione di libertà.

2. La libertà del volere

Se connotare la libertà per via negativa richiede diverse e articolate esplicitazioni, procedere a un'argomentazione della stessa per via positiva non è meno complesso. Benché, infatti, a livello di senso comune ci si professa liberi quando è possibile *fare* qualcosa, il problema originario della libertà si colloca su un altro piano, ovverosia quello del *velle*. La domanda da porsi, allora, non verte in prima istanza sulla libera possibilità di eseguire gli atti che la volontà ha scelto, ma – *in primis* – richiede di comprendere se siano liberi gli atti stessi di scelta della nostra volontà. Il primo elemento sul quale occorre riflettere non è quindi la volontà *ad extra* ma la comprensione se la volontà sia necessitata o libera nel momento in cui essa *vuole* qualcosa.

Se risulta abbastanza facile identificare i limiti della nostra *libertà negativa* (ovvero i limiti dai quali dobbiamo prendere le distanze per dirci liberi: la famiglia, la società, la legge, financo il nostro stresso corpo o una violenza esterna), è ben più complesso comprendere quando e *se* il mio stesso volere è libero. In questo caso, allora, non si parlerà più di libertà *da* qualcosa ma della libertà *di* qualcosa, o meglio, *di* qualcuno. Non si dirà più che l'agente è libero da una costrizione (dalle catene, dalla paralisi, dal lavoro, ecc.) ma l'aggettivo *libero* sarà utilizzato come un predicato del volere: il mio volere *è* libero, la mia

[41] F. Tempia, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, in M. De Caro - A. Lavazza - G. Sartori (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 88.
[42] I. Berlin, *Five Essays on Liberty*, cit., p. 173.

scelta *è* libera. Salta subito agli occhi come questa volta la libertà non sia più connotata per via negativa ma venga definita per via positiva. Emerge, infatti, come *libero* non sia inteso come sinonimo di volontario o spontaneo ma come un vero e proprio attributo della volontà. Perfetta sintesi di questa complessa connotazione della cosiddetta *libertà positiva*[43] è l'espressione, forse oggi desueta nel parlare comune ma molto in voga negli ambienti scientifici e filosofici, di *libero arbitrio* o *libertà del volere*, o ancora meglio, così come ce la consegna una tradizione che origina da Agostino d'Ippona, di *liberum voluntatis arbitrium*[44]. Anche questo concetto, tanto antico quanto pregno di significato, richiede però alcune esplicitazioni.

Dal momento che si sta difendendo la libertà di qualcuno, essa non verte – almeno in un primo momento – sul contenuto dell'azione, ma sulle premesse della stessa: sul *cosa* o *chi* governa l'azione. Istintivamente saremmo portati a dire che, almeno in condizioni normali, nulla ci obbliga ad agire in un modo piuttosto che in altro e, di conseguenza, penseremmo che il concetto di libero arbitrio sia abbastanza ovvio. Queste conclusioni, tuttavia, sono delle mere apparenze, tant'è che non mi sento di concordare con una filosofa del calibro di Patricia S. Churchland quando sostiene che «i nostri cervelli sono in grado di estrapolare un significato abbastanza comune, tale per cui possiamo parlare del libero arbitrio in modo tollerabile»[45]. Sembra piuttosto che le lunghissime controversie sul libero arbitrio siano nate proprio da un modo non condiviso di intendere quest'espressione o da una mancanza di chiarezza sullo statuto ontologico del libero arbitrio, il cui concetto – a differenza di quello di libertà negativa – risulta abbastanza problematico, sia dal punto di vista quantitativo, poiché non c'è accordo se esso si applichi soltanto all'agire o concerna anche

[43] Bisogna tenere anche in considerazione però che un'accezione di libertà positiva si dà anche all'interno della libertà politica. In quel contesto libertà positiva sarebbe non tanto l'autonomia quanto la capacità detenuta dal soggetto di compiere una determinata cosa. A tal proposito cfr. S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., pp. 20-21.

[44] Il termine *liberum arbitrium* divenne famoso col cristianesimo. Aristotele ignorava la nozione che sarebbe poi stata collegata a questo termine, e si limitava a parlare di *volontarietà delle azioni* (riservando il termine ἐλευθερία alla condizione giuridica propria dell'essere umano non soggetto a schiavitù). Il termine greco αὐτεξούσιος, indicante specificatamente la *libertà del volere*, è presente in Epitteto ma deve la sua fortuna (nella corrispettiva locuzione latina) proprio ad Agostino, sebbene figuri già in Tertulliano con la seguente occorrenza «*liberam arbitrii potestatem*» TERTULLIANO, *De anima*, 21, 6, in ID., *Opere dottrinali*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Città Nuova, Roma 2010), p. 122. Cfr. anche EPITTETO, *Diatribe*, IV, 1, 62 (ed. it. *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009), p. 804; per la dottrina di Agostino sul libero arbitrio mi permetto di rimandare a C. CALÌ, *A Matter of Freedom! The Relationship between God's Grace and Human Sin in Augustin of Hyppo*, in corso di stampa, e alla bibliografia ivi contenuta. Per una panoramica del problema della libertà nella classicità si veda J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in IDD., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29-63.

[45] P. CHURCHLAND, *The Big Questions: Do we have free will?*, New Scientist, 2578 (2006), in patriciachurchland.com (cons. 12/11/2021) [traduzione mia].

la volontà, sia da quello qualitativo, in riferimento ai requisiti che tale concetto deve avere. Intorno a tale concetto, pertanto, sembra sussistere ancora oggi una certa confusione[46].

2.1. *La controversa nozione di "libero arbitrio"*

Dal punto di vista quantitativo, e in ossequio alla secolare tradizione teologico-filosofica di cui gode il concetto di libero arbitrio, mi riferirò ad esso come alla libertà che si estende *in primis* al volere e che, soltanto in seconda istanza, può condurre all'azione. Anche su questo primo aspetto è opportuno spendere qualche parola onde evitare un antico equivoco che giunge sino ai nostri giorni. Il libero arbitrio, infatti, è stato spesso confuso con la semplice libertà d'azione. Anche un grande psicologo come Robert Baumeister, che ha lavorato a lungo su queste tematiche, cade in questa confusione quando in un suo articolo si riferisce al «problema psicologico del libero arbitrio, altrimenti noto come libertà d'azione »[47]. Una tale identificazione è del tutto erronea. Quando parliamo di libero arbitrio ci riferiamo al potere dell'agente di *volere di volere,* ovvero a una libertà che non si colloca in prima istanza sul piano dell'azione ma su quello dell'intenzione, dei motivi e della scelta. Dire quindi che ci si occuperà della *libertà del volere* equivale a dire che sarà indagata la «possibilità o meno di volere anche diversamente da come di fatto caso per caso si vuole»[48]. Perché si possa parlare pienamente di *liberum voluntatis arbitrium* non basterà quindi affermare che l'agente "agisce" secondo i decreti della propria volontà; sarà necessario asserire che la sua capacità di volere si estende anche ai decreti della stessa volontà.

Dal momento quindi che questa libertà ha a che fare non con l'azione ma con la deliberazione, sembrerebbe quasi che la libertà del volere sia sinonimo di libertà di scelta; anche su questo fronte è opportuna una distinzione di non poco conto[49]. Spesso, anche da parte di autorevoli filosofi che riducono la libertà *tout court* a libertà negativa, si è detto che basta che un'azione sia volontaria per dirsi libera. Sebbene questi filosofi premettano che la volontà non debba essere coartata, all'interno di questa assimilazione si cela un errore. Dire che qualcosa è volontario indica che l'azione discende dal soggetto in ogni caso,

---

[46] Riporto qui soltanto due passi che dicono la confusione – primariamente terminologica e poi contenutistica – che ruota attorno a queste due definizioni. «Quando si parla di libertà, si intende alludere fondamentalmente è una libertà dalla costrizione […]. Si allude, cioè, a quello che una volta si chiamava "libero arbitrio"». S. ZANARDO, *Libertà*, cit., p. 17. La medesima confusione si ha circa la *libertas indifferentiae*, cfr. *Ivi*, p. 15.
[47] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, Perspectives on Psychological Science, 3 (2008) 1, p. 14.
[48] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 13.
[49] Soprassiedo in questa sede, perché poco rilevante per la presente argomentazione, sulla distinzione che fa Oppenheim tra la libertà di scelta, alla quale si oppongono gli impedimenti, e la libertà del volere, a cui si oppone la determinazione. Cfr. F.E. OPPENHEIM, *La libertà sociale e i suoi parametri*, cit., pp. 5-37; ID., *Libertà*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO (eds.), *Dizionario di politica*, Tea, Milano 1990, pp. 534-538.

anche qualora la volontà sia sotto costrizione. Per fare un esempio chiarificatore: nel caso in cui mi trovassi ad essere minacciato e mi venisse intimato di compiere una determinata azione (per esempio: uccidere un cardellino), come definirei il mio agire? La domanda è posta in modo improprio. Essa richiede che vengano assunte due differenti prospettive che avranno, inevitabilmente, risposte diverse. Il quesito andrebbe così riformulato: dal punto di vista della libertà – alla quale si oppone la costrizione – come definirei il mio agire di uccidere il cardellino? Viste le circostanze non avremmo dubbi nel dire che la mia scelta non era libera (in quanto costretta). La seconda prospettiva, che fa riferimento alla volontà, richiederebbe invece la seguente riformulazione: dal punto di vista della volontà – il cui opposto è l'involontarietà – come definirei la scelta di uccidere il cardellino? Sicuramente questa volta la mia azione non potrà essere catalogata come involontaria perché non è stata accidentale né tantomeno è stata compiuta in uno stato alterato di coscienza. La mia azione di uccidere il cardellino sarà sì frutto di una *scelta* obbligata ma non per questo non sarà volontaria. Generalizzando questa distinzione otterremo sia scelte non libere ma volontarie, sia scelte libere – e forse, a detta di molti studiosi, sono la maggioranza – in relazione alle quali potrebbe non essere libera la volontà, come nel caso di una totale eterodeterminazione della stessa[50].

Per tali motivi l'espressione che appare meno fuorviante, benché a mia conoscenza non sembra sia mai stata applicata alla libertà degli uomini e delle donne, è quella di *libertas in actu primo* dal momento che il problema che si pone eminentemente è quello della libertà sugli atti eliciti e, soltanto in seconda istanza, sugli atti imperati. Assumere il problema della libertà da questo punto di vista significa porsi la questione ontologica della libertà, la quale s'interroga anzitutto sulla libertà del volere, intesa come *facultas eligendi*. In questa prospettiva la possibilità di compiere concretamente l'atto – ovvero di espletare l'esecuzione – giunge soltanto successivamente. Per spiegare con una sola espressione in cosa consista questa *libertas in actu primo*, è possibile ricorrere alle parole di Adriano Bausola, per il quale «"Voglio perché voglio", è cioè la formula con la quale si esprime la libertà del volere»[51].

Nondimeno, sembrerebbe che rintracciare e decodificare questo tipo di libertà possa essere arduo, dal momento che essa vuole rendere conto di un essere senziente che è sempre libero, perché «anche un uomo chiuso in un carcere può, liberamente, decidere di ricostruire

[50] Cfr. S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 13.
[51] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 61. Avrò modo di accennare in seguito anche all'argomentazione che Harry G. Frankfurt fa sulla possibilità di volere di volere. A tal proposito si veda anche D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., pp. 377-378.

il proprio progetto originario di vita, in modo da far rientrare in esso anche la vita in carcere, come qualcosa che, ora, viene liberamente scelto, pur essendo stato peraltro verso imposto»[52].

Dare conto di una tale libertà, che contiene la *capacità di* volere, impone, infatti, di rintracciare all'interno della mente una capacità che chiama a sé una miriade di ulteriori capacità, quali: avere credenze, immaginare, pensare, agire. Tale *capacità di volere*,

> «si presenta quindi come una condizione interna molto complessa, che riguarda, per riprendere un'antica distinzione, tanto la volontà quanto l'intelletto. In questo senso essa è un'attività *razionale*, dato che presuppone la disposizione a seguire delle ragioni del proprio agire»[53].

A tal proposito penso che l'espressione *libertas in actu primo* possa aiutare a cogliere anche un altro aspetto, spesso sottaciuto nel dibattitto filosofico e meno in quello scientifico: la capacità del soggetto di compiere atti mentali, che non hanno un'esplicitazione esterna (*actu secondo*). Si pensi a quando mentre sto guidando prendo nota – seppur mentalmente – di qualcosa che debbo fare, o quando ripeto l'*incipit* di un discorso prima di salire sul podio.

Una volta definito, almeno preliminarmente a quale contesto si situa il libero arbitrio, non resta che vedere il contenuto di questa nozione così intricata, non prima però di aver operato altre due distinzioni terminologiche.

Debbo mettere sin d'ora in guardia, infatti, da una possibile confusione alla quale potrebbe condurre quel "voglio perché voglio" a cui si rifà la libertà del volere. Un'incomprensione del fatto che l'agente possa determinare prima ancora dei suoi atti la sua stessa volontà, potrebbe condurre all'espressione classica di *libertas indifferentiae* o *arbitrium indifferentiae*[54], terminologia che conduce a immaginare noi stessi, nell'atto della scelta, come posti perfettamente in bilico tra motivi completamente uguali e, pertanto, indifferenti. Una tale identificazione tra *libero arbitrio* e *libertas indifferentiae* si è spesso riproposta nella storia della filosofia. Secondo Hume – per il quale, come è stato accennato, l'unica libertà che si dà è la *libertas spontaneitatis* – la *libertas indifferentiae* è impossibile perché consisterebbe nell'assenza di determinazione causale tanto nella decisione quanto nell'azione dell'agente. Argomentare in favore di quest'ultima forma di libertà – la *libertas*

---

[52] *Ivi*, p. 6.
[53] S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 77.
[54] L'espressione *arbitrium indifferentiae* appare già nel XIII secolo con Enrico di Gand, per divenire poi cruciale nei dibattiti teologici filosofici cinquecenteschi grazie a Luis de Molina. Per la posizione del filosofo medievale, cfr. H. DE GANDAVO, *Quodlibet I*, qq. 16-17, in ID. *Opera omnia*. 5: *Quodlibet I*, edidit R. Macken, 5. Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1979, pp. 104-127. Per la posizione di Molina sia consentito rimandare a C. CALÌ, *L'evento di grazia e l'evento della libertà umana. La controversia* de auxiliis*, una premessa e una conclusione*, Quaderni di Inschibboleth, 14 (2020) 1, pp. 59-80.

indifferentiae – potrebbe quindi prestare il fianco a quanti sostengono che detenere un tale facoltà ci farebbe ricadere nella situazione del famoso asino di Buridano. Lo psicologo Daniel Wegner, che a lungo ha lavorato a confutare la nozione di libero arbitrio, in una semplice frase di un suo testo (divenuto vero e proprio manifesto per coloro che sostengono l'illusorietà della libertà) fa intendere come una tale incomprensione sia dietro l'angolo: «Quello dell'agente libero – dice Wegner – deve essere un meccanismo indifferente a qualsiasi influenza del passato»[55] o, secondo Daniel C. Dennett, altro campione della questione, per «potermi ritenere moralmente responsabile, dovrei essere io la sorgente ultima delle mie decisioni, e ciò può essere vero solamente quando nessuna influenza precedente si può ritenere *sufficientemente* forte da modificare l'esito delle mie decisioni»[56]. Se fosse davvero questa la tipologia di libertà della quale si volesse dare ragione in questo lavoro, sarebbe una sorta di libertà che si esercita nel vuoto. Se ipotizzassimo questo totale *arbitrium indifferentiae*, infatti, sottrarremmo la volontà ai fattori determinanti interni alla volontà stessa. Uno dei padri della fisica quantistica metteva in guardia da tale confusione: «Dunque la libertà della volontà sarebbe fondata su un'incompleta possibilità di conoscere noi stessi? Nulla di peggio di una simile affermazione»[57]. È ben noto invece che noi

> «non siamo interamente liberi di opporci agli impulsi che i nostri geni buoni e malvagi cercano di imporci, ma resta il fatto che spesso possiamo agire per contrastare la loro influenza. La storia delle culture umane è, in buona parte, la storia della nostra resistenza agli algoritmi naturali grazie a invenzioni che questi algoritmi non avevano previsto»[58].

La libertà della quale si vuole dare conto non è, allora, una forma di onnipotenza, un agire senza limiti (interni ed esterni) per fare *ciò che si vuole*, ma è piuttosto «espressione dell'apertura del soggetto a ventagli di possibilità più o meno ampi»[59].

La stessa storia filosofica ci aiuta in tale compito perché quella forma di *arbitrium indifferentiae* è stata sostenuta soltanto rarissimamente[60] e non è neppure quella che nella

---

[55] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge/MA 2002 (ed. it. *L'illusione della volontà cosciente*, a cura di O. Ellero, Carbonio, Milano 2020), p. 401.
[56] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 138.
[57] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, 1936 (ed. it. *Sulla natura del libero arbitrio*, in ID., *Libero arbitrio*, cit.), p. 71.
[58] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Pantheon Books, New York 2018 (ed. it. *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, a cura di S. Ferraresi, Adelphi, Milano 2018), p. 234.
[59] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze: verso un modello naturalistico delle scelte coscienti*, Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia, 6 (2015) 3, p. 523.
[60] René Descartes – per citare un autore tra i più autorevoli sull'argomento – sosteneva che la *libertas indifferentiae*, intesa come *indifferenza d'equilibrio*, fosse una libertà precaria e, confrontandosi con la prospettiva giansenista, la criticò aspramente. Cfr. R. DESCARTES, *Lettera a Mesland* (9 febbraio 1645), in ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, pp. 1969-1971. Dai tomisti, tuttavia, egli recuperò la libertà in quanto *indifferenza di contingenza*, intesa come la libertà scolastica di contraddizione e di contraddittorietà. Per un approfondimento, cfr. R. AMERIO, *Arbitrarismo divino, libertà umana e*

stragrande maggioranza degli studi viene argomentata quando si utilizza l'espressione *libero arbitrio*[61]. Quando nella riflessione contemporanea si recupera la nozione di *libertas indifferentiae*, infatti, se ne sottolinea piuttosto l'aspetto secondo il quale un agente è libero nella misura in cui può tanto compiere quanto non compiere una determinata azione, ovvero può agire altrimenti da come di fatto agisce. Questo elemento – la possibilità di determinarsi *ad utrumlibet* – è stato da sempre al centro dei dibattitti teologico-filosofici al punto tale da fornire un'ulteriore categorizzazione del libero arbitrio come *potestas ad opposita* o *ad utrumque*. Così intesa, quindi, la libertà non sarebbe *libertas indifferentiae* ma *potestas ad utrumque*, ovvero non una forma di libertà ma soltanto un aspetto della libertà. Assumere questa accortezza terminologica è indispensabile perché questo approccio, che è stato rilevato citando Wegner e Dennett, riconsegna una notevole confusione tra la libertà rispetto *alle* inclinazioni e la libertà di *avere* o di *non avere* inclinazioni:

> «L'uomo, certo, non nasce come esistenza che crea radicalmente la propria essenza. In questo senso l'uomo non è libero; ma la libertà viene affermata rispetto alle inclinazioni che egli si trova ad avere, come libertà di secondarle o di non secondarle, e, quando esse siano secondate, come libertà di secondarle più o meno»[62].

La libertà è piuttosto una capacità o un'attitudine della volontà, e questo è il senso di libertà sul quale desidero basarmi in questo lavoro, perché è «la volontà liberamente diretta verso uno scopo etico che segna la direzione effettiva delle nostre azioni nella vita»[63]. Nonostante l'attestazione storica di altre espressioni notevoli e pregne di significato, quindi, quella agostiniana di *liberum voluntatis arbitrium* è l'unica che rende in maniera esplicita questa poliedricità, rispetto alla molto più *statica* nozione di liberto arbitrio.

Un ultima precisazione. La nozione di libero arbitrio, benché spesso accomunata a quella di *libertà metafisica*[64], dovrebbe essere distinta anche da quest'ultima, a meno che non si chiarisca l'uso che se ne fa. Parlare di libertà metafisica, infatti, potrebbe richiamare prospettive come quella dell'idealismo o quelle avanzate da Friedrich Nietzsche o Arthur Schopenhauer, che poco hanno a che fare con la libertà intesa come capacità del soggetto di determinarsi all'azione. Questa distinzione sul piano semantico, tuttavia, non inficia il

---

implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio, in AA. VV., *Cartesio nel terzo centenario del "Discorso sul metodo"*, Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 13-39.

[61] Recentemente Josef Seifert, in risposta a Benjiamin Libet, è sembrato sostenere una visione del genere, cfr. J. SEIFERT, *In Defense of Free Will: A Critique of Benjiamin Libet*, The Review of Metaphysics, 65 (2011) 2, pp. 379-380. Dello stesso avviso sembra essere anche Max Planck, cfr. M. PLANCK, *Vom Wesenn der Willensfreiheit*, cit., p. 71.

[62] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 27.

[63] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, cit., p. 77.

[64] Il termine si rintraccia per la prima volta in P. VAN INWAGEN, *The Mystery of Metaphysycal Freedom*, in ID. - D. ZIMMERMAN (eds.), *Metaphysics: The Big Question*, Blackwell, Oxford 1998 (ed. it. *Il mistero della libertà metafisica*, in M. DE CARO [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 154.

fatto che qui sarà difesa la libertà da un punto di vista metafisico, anche perché ritengo essere questa – nonostante l'acceso dibattito al quale si farò riferimento – l'unica forma di libertà attraverso la quale è possibile dar conto della responsabilità morale in senso pieno.

Risulta necessario definire dunque, dal punto di vista qualitativo, il contenuto di quello che, nel corso di questo studio, s'intenderà con *libero arbitrio* o *libertà*, sulla scorta però di tutti gli accorgimenti sinora forniti.

2.2. *I requisiti del libero arbitrio*

Circa il contenuto qualitativo del libero arbitrio è necessario soffermarsi su quelle proprietà indispensabili che lo caratterizzano, al punto tale da esserne caratteristiche imprescindibili[65]:

1. *Agency* intenzionale e orientata agli obiettivi;
2. Possibilità alternative tra cui scegliere;
3. Causazione delle nostre azioni da parte dei nostri stati mentali, in particolare delle nostre intenzioni.

Questi tre requisiti sembrano fondarsi su intuizioni fondamentali dell'essere umano; quando però vengono analizzati tanto empiricamente quanto filosoficamente, essi incontrano non pochi problemi, e questo ha fatto sì che differenti teorie filosofiche si siano soffermate ora su uno, ora su un altro di essi. Sarà opportuno, allora, comprendere meglio ciascuna di queste tre proprietà, fornendo un esempio che ci possa accompagnare in questa esplicitazione della nozione di *libero arbitrio*.

Raffiguriamoci il caso che io mi trovi in gelateria e voglia gustare un gelato. Perché io possa dirmi *libero* di gustare il gelato è necessario che:

a) voglia realmente gustare un gelato;
b) possa scegliere fra i diversi gusti di gelato o, dal momento che ho paura di guastarmi la cena, non comprare alcun gelato;
c) che la scelta e l'azione di acquisto del gelato siano sotto il mio controllo.

[65] La caratterizzazione del libero arbitrio basata su queste tre proprietà è stata fornita già nel 1993 da Gottfried Seebaß e ripresa successivamente da H. WALTER, *Neurophilosophy of Free Will from Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, MIT Press, Cambridge/MA 2009 e C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit. Di questi due ultimi autori mi sono servito per la mia analisi. L'accordo su di essi non è però universale. A questi tre requisiti, infatti, Philip N. Pettit ha aggiunto che per essere ritenuto libero l'agente dovrebbe anche essere ritenuto responsabile, cfr. P. PETTIT, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001, p. 6. Mario De Caro e Sergio F. Magni ne prevedono soltanto due, operando una congiunzione – di cui si avrà modo di discutere – di due dei tre: cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit.; S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit.

Se bastasse soltanto uno dei requisiti appena enumerati perché ci si possa dire liberi di gustare il gelato, e quindi ritenersi dotati di libero arbitrio, non sarebbero mai sorte le annose controversie su questo tema. Queste ultime scaturirono dal momento che, affinché ci sia libero arbitrio in un senso *massimalista*, è necessario che il soggetto agente goda di tutti e tre i requisiti. Essi, infatti, non sono mutuamente esclusivi ma *congiuntamente necessari* e *sufficienti*[66].

Si ponga il caso, ad esempio, che io voglia un determinato gelato (*a*) e che sia capace di mettere in atto le azioni necessarie ad acquistare il gelato e che essa discendano da questo desiderio (*c*) ma non vi siano scelte tra i gelati ma ne possa acquistare uno e soltanto uno (*non b*), potrò forse dire che la mia scelta è stata pienamente libera? Potrebbe succedere altrimenti che io voglia il gelato (*a*), che possa scegliere fra varie tipologie (*b*) ma che sia inabile a comprare il gelato perché il mio stato psicofisico non me lo permette, o perché non dispongo del denaro, o perché mi viene posto il divieto di farlo (*non c*); riterrei quell'azione libera?

Le combinazioni dei tre fattori sono diverse e la lunghissima *querelle* filosofica si è sempre concentrata sulla giustificazione di tali requisiti dinanzi a sfide differenti: il fato da un lato e le proprietà divine dall'altro; la visione scientifico-deterministа prima e l'indeterminismo quantistico dopo. Tutt'oggi schiere di studiosi provano a compiere l'ardua impresa: giustificare il darsi congiuntamente di questi tre requisiti all'interno di una determinata visione del mondo, com'è quella che ci forniscono le scienze dure. Cercherò allora di esplicitare in cosa consistono queste singole proprietà.

Col termine *agency* ci si riferisce alla capacità del soggetto di agire intenzionalmente. Dal momento però che la nozione di intenzione e intenzionalità non è pacifica in filosofia, sarà più opportuno intendere l'*agency* come la capacità, detenuta da un agente (dotato di stati mentali che hanno un riferimento nel mondo esterno, che *vertono su* qualcosa) di portare a termine azioni le quali sono supportate da tali stati mentali. In un linguaggio antropologico classico potremmo quindi dire che l'agente intenzionale, ovverosia un soggetto che detiene l'*agency*, è un attore dotato di obiettivi e scopi. Quest'ultima definizione permetterebbe di affermare – almeno *prima facie* – che non soltanto gli esseri umani ma anche alcuni animali sufficientemente complessi possono essere dotati di *agency* e per il momento si può estendere il giudizio anche ad alcune intelligenze artificiali (IA).

---

[66] Appare superfluo notare come oltre a questi tre requisiti è altrettanto indispensabile che vi siano le condizioni già enucleato per il darsi della libertà *ad extra*. Per porre scelte libere debbo essere né costretto, né impedito, né incapace. Per il ruolo fondante del libero arbitrio per qualsiasi altra forma di libertà, cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 219.

Un agente intenzionale sarebbe quindi «un sistema, o un entità, che interagisce con il suo ambiente per perseguire di proposito determinati obiettivi»[67], e si potrebbe pensare a lui come a un sistema di *input* e *output* (dove i primi sono le informazioni circa l'ambiente e i secondi le rielaborazioni sullo stesso che possiede): stati rappresentazionali che codificano le sue credenze circa il modo nel quale stanno le cose; stati motivazionali che codificano i suoi desideri su come vorrebbe che le cose stessero; le capacità di interagire con l'ambiente per il raggiungimento dei propri scopi sulla base delle proprie convinzioni. Quest'ultimo aspetto è rilevante perché ci dice che questo insieme di stati e capacità sono anche informati dalla ragione, elemento che fa sì che questo sistema sia strumentalmente razionale nella misura in cui

> «le sue credenze i suoi desideri sono interamente coerenti; le sue credenze rispondono in modo coerente alle informazioni che riceve dall'ambiente; le sue azioni sono guidate con successo dei suoi desideri, tenendo conto delle sue credenze»[68].

Un agente intenzionale ha pertanto stati mentali, molti dei quali sono anche stati intenzionali, perché "orientati" – secondo l'ormai classica definizione di John Searle – "verso" qualcosa. In questo quadro, allora, «le azioni intenzionali sono giustificate dagli stati intenzionali che le motivano; in tal senso, si può dire che siano "razionalizzate" da tali stati»[69]. Su questo fronte bisogna essere particolarmente cauti perché, qualora si volesse sposare la cosiddetta teoria interpretazionista delle azioni, basterebbe che un comportamento possa essere interpretato come razionale per dire che quel comportamento è libero. Il fatto però che gli stati intenzionali razionalizzino le azioni non è una garanzia dell'*agency*. Alcuni esperimenti di psicologia sociale hanno dimostrato, infatti, come il cervello sia in grado di razionalizzare a posteriori azioni compiute in modo del tutto inconscio[70]. L'interpretazione razionale dell'atto, quindi, non è né un elemento costitutivo dell'*agency* né è indispensabile a fini esplicativi: è soltanto un elemento indicativo.

Perché un agente possa definirsi dotato di *agency* intenzionale, è indispensabile non soltanto che il suo comportamento possa essere interpretato come intenzionale ma che quell'interpretazione risulti come *metafisicamente migliore* (non richieda cioè la

---

[67] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 63.
[68] *Ivi*, p. 64.
[69] *Ivi*, p. 68.
[70] Cfr. W. PENFIELD, *The Mystery of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1975; M.S. GAZZANIGA, *Consciousness and the Cerebral Hemispheres*, in ID. (ed.), *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge/MA 1995, pp. 1391-1400; D. GESCHWIND - M. IACOBONI - M.S. MEGA, «ET AL.», *Alien Hand Syndrome: Interhemispheric Motor Disconnection Due to a Lesion in the Midbody of the Corpus Callosum*, Neurology, 45 (1995) 4, pp. 802-808. Tale prospettiva avrebbe delle notevoli ripercussioni per la libertà delle IA (di cui si parlerà nell'ultimo capitolo).

moltiplicazione degli enti o non faccia ricorso a metafisiche oscure o regressi all'infinito) tra tutte le interpretazioni che è possibile fornire. Una tale conclusione è particolarmente utile onde evitare di catalogare come *agenziali* certi strumenti della meccanica e dell'elettronica, come un termostato ad esempio, il quale agisce sicuramente in base alle condizioni esterne e in vista di un obiettivo ma in merito al quale non saremo propensi a classificarlo come dotato di *agency*.

Prima ancora di cercare il minimo comune denominatore che possa essere utile a capire chi, cosa e quando, sia dotato di *agency*, sarebbe opportuno comprendere se ha senso parlare di tale requisito. Quest'ultimo, infatti, essendo il primo degli elementi costituenti la nozione di libero arbitrio – dal momento che pone un *discrimen* tra gli atti in generale (come i movimenti fisici) e gli atti intenzionali (ovvero gli atti che sono al tempo stesso fisici e intenzionali) – è forse anche uno dei più complessi poiché parlare di "capacità dell'agente" in una concezione scientifica del mondo incontra non pochi problemi. La sfida del materialismo radicale, suggerisce, infatti, «che questa nozione [l'agency] non è altro che un residuo della psicologia del senso comune e che un giorno non farà più parte delle migliori teorie neuro scientifiche che si occuperanno del cervello del comportamento umano»[71]. Anche per i materialisti riduzionisti l'*agency* sarebbe una questione di economia mentale: la mente interpreta come intenzionali certe azioni, nostre e altrui, senza che esse lo siano veramente[72]. Per alcuni libertari, invece, fra cui Christian List, «l'agency intenzionale è un fenomeno di livello superiore perché sopravviene sui fenomeni fisici, benché non sia loro riducibile»[73]; esso sarebbe dunque un fenomeno "emergente". Su queste interpretazioni, tuttavia, e sulla loro validità mi soffermerò in un secondo tempo.

In letteratura, tuttavia, l'*agency* spesso non è annoverata tra i requisiti del libero arbitrio perché assimilato a quello del *controllo* (che sarà analizzato in ultima battuta). In questo modo si mira a sottolineare come tra le intenzioni coscienti, la ponderazione (o deliberazione) e l'esecuzione dell'azione non vi è soluzione di continuità. Assunta in questa accezione soprattutto dai compatibilisti, l'*agency* sarebbe attestabile anche in un universo deterministico, dal momento che nella concatenazione degli eventi (anche di quelli mentali) si rintraccia la garanzia che un determinato atto sia mio, nel senso che è sotto il mio controllo e discende dalla mia volontà e non da coercizione esterna. L'*agency* di un agente,

[71] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 62.
[72] Per un esempio molto chiaro e un'introduzione particolarmente efficace al problema, cfr. P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima. Cervello e dualismo mente-corpo*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 29-35.
[73] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 63.

infatti, potrebbe essere riconosciuta come *free agency* anche qualora essa fosse totalmente determinata da fattori antecedenti.

Questo fa anche comprendere come su tale modo di intendere l'*agency*/*controllo* possa fondarsi il nesso tra libertà e responsabilità, dal momento che un agente potrebbe godere di *free agency* anche in assenza della *libertas in actu primo*[74]. Basti pensare come un autore particolarmente critico circa le teorie classiche del libero arbitrio, qual è Dennett, ritenga senz'altro che, affinché si possa essere ritenuti agenti morali, è necessario «essere in grado di agire secondo ragioni che siano le *nostre* ragioni»[75]. A mio modo di vedere, però, questo *senso ristretto* di *agency* non basta a fondare l'*agency morale*. Per giustificare quest'ultima, infatti, seguendo il ragionamento di Elizabeth M. Anscombe, è indispensabile riconoscere che l'agente abbia fatto delle cose. Questo *fare qualcosa* deve essere però specificato come segue "L'agente fa qualcosa nel senso rilevante se e solo se esiste qualche occorrenza o e qualche atteggiamento dell'agente tale che o non sarebbe occorso se non avesse avuto questo atteggiamento". Questo *fare qualcosa* deve poi essere inteso in modo ampio, giacché si applica sia al "fare delle cose" che richiedono un movimento corporeo sia a quelle che non richiedono alcun movimento corporeo visibile, come gli atti di pensiero (si pensi a quando qualcosa viene ripetuta a memoria nella propria mente). Se per agente morale intendiamo «un essere che può essere chiamato a rispondere di quello che fa»[76], sembra lecito affermare che esso implichi l'*agency* in senso non riduzionista, dal momento che alla base dell'*agency morale* vi è la capacità di riconoscere che si compiono e si sono compiute in passato delle azioni.

Il fatto invece che le intenzioni siano causalmente efficaci per il darsi di un determinato evento è un elemento imprescindibile perché ci sia la libertà, a meno che non si voglia ricadere in una soluzione occasionalista in cui qualcos'altro è causa prima e noi saremmo soltanto cause seconde:

> «Supponiamo che a mia insaputa il mio braccio sia attrezzato in modo tale che ogni qualvolta cerco di sollevarlo qualcun altro causa il suo andare su; in questo caso l'azione è sua e non mia,

[74] Cfr. P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., pp. 79-80.
[75] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 341. Anche se nella sua versione di conciliazione col determinismo egli arriverà ad asserire però che «noi siamo, al più, ragionatori imperfetti», *Ibidem.*
[76] L.R. BAKER, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000 (ed. it. *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, a cura di C. Conni, Bruno Mondadori, Milano 2007), p. 183. Per una discussione approfondita di come debba essere intesa l'*agency morale*, soprattutto in riferimento all'unità della persona e alla comprensione in prima persona, cfr. *Ivi*, pp. 181-202.

anche se avevo l'intenzione in azione di sollevare il braccio in qualche senso quell'intenzione non ha causato l'alzarsi del mio braccio»[77].

Questo requisito dell'*agency* si presenta quindi particolarmente ambiguo; se da un lato, infatti, presta il fianco alle critiche dei riduzionisti, dall'altro è perfettamente accettato dei compatibilisti per i quali non è indice di libertà in senso libertario, ma è indice di libertà in senso compatibilista (dal momento che le intenzioni, i desideri e la razionalità dell'agente potrebbero essere spiegati facendo riferimento a stati interni dell'agente stesso sui quali egli non avrebbe però alcun controllo). Se ci si limitasse a questa prima e fondamentale proprietà sembrerebbe, in definitiva, che «il libero arbitrio si erge su basi scientificamente accettabili»[78]. In effetti questo primo aspetto potrebbe essere anche l'unico per giustificare la libertà umana. Alfred R. Mele parla a tal proposito di una concezione di *libero arbitrio modesto*, la quale richiede soltanto di «essere capaci di prendere decisioni razionali e informate – e di agire in base ad esse»[79], purché non si sia sotto una forza esterna che ci obbliga. Ma è lo stesso Mele a proporre anche un'*apertura profonda* da aggiungere a questo libero arbitrio modesto che lo renda un *libero arbitrio ambizioso*. A tal fine, alle due caratteristiche pocanzi esposte (l'agire secondo le proprie decisioni e l'assenza di costrizione) si dovrebbe aggiungere la possibilità di corsi possibili di azione reali, «compatibili con tutto quello che è già accaduto e con le leggi di natura»[80].

La gran parte degli autori che partecipano oggi al dibattito, in effetti, concorda con Mele nel dire che il libero arbitrio presuppone un'altra condizione necessaria:

«che all'agente si prospettino diversi corsi d'azione alternativi e che la scelta tra tali corsi non avvenga casualmente (non sia cioè il prodotto di fattori fuori dal controllo dell'agente) ma dipenda da una sua autonoma e razionale determinazione. La domanda da porsi allora è: in che modo deve essere fatto il mondo affinché tali due condizioni possano darsi congiuntamente»[81]».

Ritorniamo allora, per un momento, nella nostra gelateria e raffiguriamoci questa seconda condizione che chiameremo condizione delle *alternative possibilities* (AP)[82]:

---

[77] J.R. SEARLE, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1983 (ed. it. *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, a cura di D. Barbieri, Bompiani, Milano 1985), p. 91.
[78] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 96.
[79] A.R. MELE, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014 (ed. it. *Liberi! Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio*, a cura di T. Piazza, Carocci, Roma 2015), p. 90.
[80] *Ivi*, p. 91.
[81] M. DE CARO - A. LAVAZZA, *La libertà nell'era della scienza*, in IDD. - G. SARTORI, (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. XIII.
[82] Benché io non sposi la prospettiva di quanti, sulla scia di Harry Frankfurt, scindono il problema della responsabilità morale da quello della libertà positiva, preferisco non ricorrere alla terminologia che fa uso dell'espressione *principle of alternative possibilities* (PAP) troppo legata alla tradizione appena accennata, ma opto per l'abbreviazione AP, sicuramente meno usuale ma accreditata nel dibattito e nella letteratura scientifica sul tema. Si veda a tal proposito, S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., pp. 100-104. 108.

qualora io volessi un gelato e fossi in grado di ottenerlo ma la mia scelta potesse ricadere soltanto su un gusto, saremmo propensi a catalogare la scelta come pienamente libera?

Se la libertà *ad extra* si opponeva semplicemente alla costrizione (un ostacolo facilmente aggirabile sul piano empirico) la *libertas in actu primo*, l'*arbitrium voluntatis*, si oppone invece alla dottrina della necessità e fa sì che la discussione sui requisiti della libertà si muova tanto sul piano empirico quanto su quello metafisico.

Il discorso sulle possibilità alternative potrebbe apparire a prima vista superfluo. Se uccido un uomo perché un sicario minaccia di morte mia moglie non sarò ritenuto particolarmente responsabile di quell'azione perché "non avevo altra scelta"; se sono membro di una commissione valutativa nella quale si è già deciso che il candidato dovrà essere bocciato a prescindere dall'esito della votazione (anche qualora votassi favorevolmente) non riterrei che la mia azione di votare positivamente sia stata pregna di valore, poiché non si prospettava "nessun altro corso di azione possibile"; se fossi una persona celiaca, alla quale il minimo grammo di glutine potrebbe arrecare uno *shock* anafilattico, e mi trovassi in un ristorante in cui servono esclusivamente degli ottimi primi piatti a base di grano, potrei forse ritenere libera la mia scelta di non consumare alcunché? Sicuramente no perché "non avevo altre opzioni". Il requisito delle AP sembra pertanto intuitivo. Nonostante ciò, in un mondo deterministico, esso è abbastanza complesso da difendere dal momento che per la teoria determinista

> «ogni evento possiede condizioni causali sufficienti al suo accadimento, cioè tali che, se esse si realizzano, è necessario che si realizzi anche l'evento in questione. Ciò che può accadere, quindi, coincide con ciò che accade, perché ogni evento è necessitato dai propri antecedenti causali: lo stato del mondo al tempo t_n fissa univocamente lo stato del mondo a qualunque altro t_m precedente o successivo»[83].

A meno che non siamo disposti a rinunciare *d'emblée* o al determinismo o alle AP, vale la pena approfondire che cosa s'intende con "l'agente avrebbe potuto agire diversamente" in ordine al fatto che il dibattito scientifico ha individuato almeno tre modi per comprendere questa proposizione[84].

Per l'interpretazione condizionale – che si rintraccia *in nuce* già in Hobbes e Hume, ma che è stata formalizzata agli inizi del Novecento da George E. Moore – se l'agente provasse ad agire diversamente o scegliesse di agire diversamente, allora riuscirebbe a farlo. Trovandoci dinanzi a una classica formula *if p then q*, per stabilire il criterio di verità

---

[83] N. CIPROTTI, *L'Ifs and Cans di Austin: alcune osservazioni sulla forma logica*, Annali del Dipartimento di Filosofia, 8 (2002), p. 78.
[84] Per l'analisi delle tre scuole interpretative circa le AP mi rifaccio a C. LIST, *Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise*, Noûs, 48 (2014) 1, pp. 156-178.

della proposizione sarà necessario comprendere che, se in altri mondi possibili la clausola antecedente (p) è vera, allora sarà vera anche la clausola conseguente (q). Questo tipo di argomentazione si concentra su un criterio controfattuale della libertà e si pone il dilemma se – in altri contesti e operando altre scelte – l'agente avrebbe potuto fare diversamente. Tale soluzione divenne maggioritaria nel corso del Novecento proprio grazie a Moore per il quale, in base a questa lettura condizionale, è possibile affermare la conciliazione del determinismo con le AP. In questa prospettiva, infatti, anche se io fossi assolutamente predestinato a fare una cosa piuttosto che un'altra, «potrebbe essere ancora vero che, in un ipotetico scenario in cui avessi provato ad agire diversamente, ci sarei riuscito – quindi il criterio condizionale per le possibilità alternative può essere soddisfatto»[85]. Lo stato di cose che si configura in un mondo deterministico per il quale, di fatto, quell'opzione a me non si dà realmente non è un problema che si presenta al compatibilista, al quale basta affermare che io avrei potuto (forse) agire diversamente se avessi provato a scegliere diversamente.

La conciliazione delle AP col determinismo si realizza, secondo Moore, perché se dico:

1. "Avrei potuto fare altrimenti' non sto dicendo che nelle medesime e identiche circostanze avrei davvero potuto agire diversamente da come di fatto ho agito (cosa che in un contesto deterministico è impossibile) ma sarebbe un modo più semplice per dire:
2. "Avrei fatto altrimenti se avessi voluto (o preferito o deciso) di fare altrimenti".

Un tale resoconto risulta conciliabile col determinismo perché l'enunciato 2 è compatibile con:

3. "È stato determinato da fattori causali precedenti che avrei agito come, di fatto, ho agito";

e tale resoconto è perfettamente compatibile con l'*account* deterministico, il quale afferma:

4. "È stato determinato da fattori causali precedenti ciò che avrei voluto (o preferito o deciso di fare)".

L'intento mooreano nel formulare questo argomento era proprio quello di dimostrare che un controfattuale riguardante un'azione può essere vero anche in un contesto deterministico. Per Moore si parlerebbe di una certa *abilità* a fare altrimenti, la quale è pur sempre vera (anche nel contesto deterministico), benché – potremmo dire – essa non si attualizzi mai. Su questo aspetto di ambiguità mi sembra doveroso soffermarmi anche in

[85] ID., *Why Free Will Is Real*, cit., p. 102.

considerazione di una certa comprensione – eccessivamente compatibilista – che la letteratura sul *free will* ha fatto dell'opera di Moore.

Tutta l'argomentazione morale sulle azioni volontarie giuste e ingiuste condotta da Moore, infatti, si fonda sul principio per il quale l'agente avrebbe potuto fare qualcosa di diverso rispetto a ciò che ha compiuto. Affermare che un'azione sia giusta o ingiusta sulla base delle conseguenze implica che il soggetto agente preveda le conseguenze dell'azione *a* come dell'azione *b*, e scelga poi quella che ritenga avere le conseguenze migliori. Per definire quindi se un'azione è giusta è necessario considerare «se tra tutte le azioni alternative che l'agente avrebbe potuto compiere, *se* lo avesse scelto, ce ne sia o no una che avrebbe prodotto maggior piacere di quella che ha affettivamente scelto»[86].

Per comodità argomentativa l'espressione "tutte le azioni alternative che l'agente avrebbe potuto compiere se lo avesse scelto" sarebbe riconducibile a "tutte le altre azioni che avrebbe potuto compiere" o, più semplicemente, a "tutte le altre azioni che gli erano possibili". La prima espressione, tuttavia, è lo stesso Moore a riconoscerla come impropria poiché non è vero che l'agente avrebbe potuto compiere qualcosa senza che prima l'avesse potuta scegliere. Egli, di fatto, inizialmente non prende alcuna posizione circa la natura metafisica della libertà, affermando, piuttosto, che «se è vero che *qualche volta* [l'agente] avrebbe potuto scegliere un'azione che non ha scelto, è quasi certo che non è sempre così e che *qualche volta* non è in suo potere la scelta di un'azione che egli avrebbe certamente compiuto, *se* l'avesse scelta»[87]. D'altro canto, nell'argomentazione di Moore, il requisito della libertà di scelta – e non semplicemente quello della libertà d'azione – è fondamentale. Egli presuppone la libertà di scelta per giustificare determinate azioni e dà per scontato che, sebbene non tutte le azioni che l'agente avrebbe potuto compiere se l'avesse scelto sono azioni che egli avrebbe potuto compiere in ogni senso, alcune di esse lo sono e pertanto possono essere valutate come giuste o ingiuste. Per dirla con Moore: «La nostra teoria non ha affermato che il giusto e l'ingiusto dipendono da ciò che l'agente *può* fare in senso assoluto, ma soltanto da ciò che può fare, *se* lo sceglie»[88].

Moore chiarisce quindi la sua prospettiva prendendo le distanze dai filosofi compatibilisti, i quali compiono un vero «abuso linguistico»[89] quando asseriscono che «è possibile definire correttamente libere le nostre volontà, anche se non possiamo *mai*, in nessun senso,

[86] G.E. MOORE, *Ethics*, Clarendon Press, Oxford-New York 1912 (ed. it. *Etica*, a cura di M.V. Predaval Magrini, Franco Angeli, Milano 1982), p. 35.
[87] *Ibidem*.
[88] *Ivi*, p. 116.
[89] *Ivi*, p. 118.

fare qualcosa di diverso da quello che alla fine effettivamente facciamo»[90]. Questo senso di *fare diversamente* necessita per lo stesso Moore di chiarificazione perché a lui appare come del tutto sicuro il fatto che «certamente noi *possiamo* spesso, in un certo senso, fare ciò che non facciamo»[91]. È necessario quindi comprendere cosa s'intende con *potere*, assumendone un significato che dia conto della possibilità per l'agente di fare diversamente da come ha fatto.

Ricorrendo ad un'argomentazione logica, Moore sostiene come risulti del tutto certo «che noi *avremmo potuto* (in *un certo* senso) fare ciò che non abbiamo fatto»[92], ed è quindi indispensabile chiarire l'uso ambiguo del termine *potere* per contrastare la tesi deterministica per la quale niente sarebbe mai potuto accadere se non ciò che è effettivamente accaduto.

Un primo senso in cui si deve comprendere il termine *potere*, all'interno di proposizioni come "avrei potuto camminare per un chilometro piuttosto che prendere il bus", è da intendersi come "avrei fatto così (camminare piuttosto che ricorrere ai mezzi) se lo avessi scelto". Spesso, dice Moore, «ci serviamo dell'espressione '*avrei potuto*' unicamente soltanto come di un'abbreviazione dell'espressione 'lo *avrei fatto* se l'avessi scelto'»[93]. Se assumiamo questo senso del verbo potere la conciliazione col principio di causalità, caro ai compatibilisti, sarebbe perfettamente salvaguardata. Asserire che avrei potuto agire diversamente da come ho fatto, intendendo che avrei potuto farlo soltanto se lo avessi scelto, non invalida il principio di causalità perché il fatto che l'opzione *b* non si sia realizzata non nega sul piano logico che l'opzione *b* si sarebbe potuta realizzare.

Dire però che avrei potuto fare altrimenti se avessi scelto di fare diversamente non è per Moore un artificio linguistico ma equivale a dire che «spesso avremmo davvero *potuto* fare ciò che non abbiamo fatto»[94]. Dire questo non viola il principio secondo il quale tutto ha una causa – ed è lo stesso Moore a riconoscerlo – ma perché si possa dire un agente dotato di libero arbitrio devo anche rendere conto del fatto che avrei potuto *davvero* agire altrimenti; significa, cioè, che avrei *davvero potuto* altrettanto spesso fare delle *scelte* diverse: «Il problema del libero arbitrio viene così presentato come il problema di sapere se avremmo mai *potuto* scegliere ciò che non abbiamo scelto o se *possiamo* mai scegliere ciò che di fatto non sceglieremo»[95]. Su questo aspetto Moore non si dilunga e lo dà quasi per

[90] *Ibidem*.
[91] *Ivi*, p. 119.
[92] *Ivi*, p. 121.
[93] *Ivi*, p. 122.
[94] *Ivi*, p. 125.
[95] *Ibidem*.

scontato, ma riconosce che il libero arbitrio, o quantomeno la possibilità da parte dell'essere umano di goderne, rimane dubbio. Il resoconto che emerge dal saggio di Moore – a mio modo di vedere – sembra volto, pur senza sostenerlo espressamente, a difendere una posizione libertaria[96].

Sebbene sia stato spesso avocata dai compatibilisti, l'analisi mooreana rimarca come per il suo autore la volontà libera non s'identifichi nella *possibilità di fare* ciò che si sceglie, ma nella stessa *possibilità di scelta*, riportando così il problema del libero arbitrio alle sue origini, dal momento che secondo Moore, soltanto la scelta è ciò che distingue un'azione volontaria da un'azione non volontaria[97].

L'analisi mooreana, in definitiva, è teoricamente finalizzata a conciliare il requisito delle AP col determinismo ma, di fatto, difende strenuamente il requisito delle possibilità alternative[98]. Nelle sue parole: «Ammesso che spesso *avremmo* agito diversamente, *se* avessimo fatto delle scelte diverse, tuttavia non è vero che abbiamo il libero arbitrio, se non è *anche* vero che in questi casi avremmo *potuto* altrettanto spesso fare delle scelte diverse»[99]. Anche qualora l'analisi condizionale venisse affinata e fosse esente da critiche, essa non ci garantirebbe il libero arbitrio:

> «Certamente *non* lo *abbiamo* [il libero arbitrio] *se non possiamo*, ma non ne segue che lo *abbiamo* anche se *possiamo*. Se abbiamo o meno questa capacità di volere dipende dal senso preciso in cui è vero che possiamo, con il risultato che, anche se decidiamo che spesso *possiamo*, in un *certo* senso, fare effettivamente ciò che non facciamo, questa decisione non ci autorizza di per sé ad affermare che abbiamo il libero arbitrio»[100].

[96] Mi dedicherò nel quarto capitolo ad una analisi della compagine libertaria. Qui basti dire che il termine *libertario* assume nel dibattito sul libero arbitrio un significato comunemente condiviso che non ha nulla a che vedere con le implicazioni politiche che il medesimo termine riveste altrove. In questo contesto libertario indica colui che sostiene il libero arbitrio nella sua forma più ampia.
[97] Cfr. M.V. PREDAVAL MAGRINI, *Introduzione*, in *Ivi*, p. 197.
[98] Indubbiamente Moore «ha avuto il merito di mutare il modo tradizionale di affrontare la relazione tra libertà e determinismo […]. A essere originale, infatti, non è la tesi di compatibilità in sé bensì il modo in cui essa è avanzata. […] Dal fatto che – almeno secondo l'interpretazione più diffusa – un condizionale è vero anche quando la sua protesi è falsa, Moore concludeva che le persone possono agire diversamente, *ceteris paribus*, perfino qualora tutte le azioni umane abbiano antecedenti causali sufficienti, cioè non potrebbero accadere diversamente da come accadono». N. CIPROTTI, *L'Ifs and Cans di Austin*, cit., p. 80. Cionostante condividiamo pienamente il giudizio dello stesso Ciprotti quando afferma di non voler difendere il compatibilismo mooreano «perché non credo – tra l'altro – che l'eventuale correttezza dell'analisi condizionale sia sufficiente, da sola, a giustificare una soluzione compatibilista al problema della libertà metafisica». *Ivi*, p. 81.
[99] G.E. MOORE, *Ethics*, cit., p. 125.
[100] *Ivi*, p. 118.

Quest'analisi condizionale è stata ripresa, tuttavia, per argomentare in favore del libero arbitrio compatibilista. In tale direzione si sono mossi autori come Moritz Schlick[101], Patrick Nowell-Smith[102] e Alfred J. Ayer[103].

Nowell-Smith, ad esempio, adduceva il famoso esempio del matricidio di Nerone e asseriva che il sostenere che Nerone avrebbe potuto agire diversamente rispetto a come di fatto ha agito (ovvero uccidere la madre), equivarrebbe a dire che Nerone avrebbe potuto agire diversamente soltanto se avesse deciso diversamente. Quest'ultima affermazione implica però che Nerone avesse un carattere diverso da quello che effettivamente aveva. Una tale argomentazione equivarrebbe così a porsi la domanda "Che cosa avrebbe fatto Nerone se fosse stato Seneca"? In effetti una tale domanda non ha alcun senso. Questa analisi condizionale basterebbe quindi per Nowell-Smith ad affermare la compatibilità del libero arbitrio col determinismo, dal momento che la causa o l'incapacità di Nerone dall'astenersi dall'azione non è affatto esterna, non è una costrizione o un qualcosa di inspiegabile; la sua azione era prevedibile perché era *caratteristica* della personalità di Nerone. L'omicidio, quindi, è causato *da* Nerone poiché è il carattere di Nerone a determinare l'azione criminosa.

L'analisi condizionale che Nowell-Smith conduce – più sul piano morale che formale, in effetti – fa sorgere però diverse perplessità a colui che vuole difendere un *account* libertario. È vero che se Nerone avesse fatto altrimenti (cioè se non avesse ucciso la madre) questo avrebbe implicato un temperamento diverso dell'imperatore romano, e se tale temperamento (se questo decidersi a fare altrimenti) fosse stato diverso noi non conosceremmo il *nostro* Nerone, il Nerone matricida e assassino che ci riconsegna la storia, ma un *altro* Nerone, un Nerone – forse – più senechiano. Ma è altrettanto vero che non appare in alcun modo come – pur salvaguardando il valore condizionale – questa analisi possa contribuire in modo categorico a dare conto del libero arbitrio.

Il mutamento di prospettiva all'interno dell'analisi condizionale si è avuto piuttosto quando l'argomento di Moore e la variante in Nowell-Smith sono stati ripresi da John L. Austin, il quale si è dedicato a comprendere quel *se* della frase "se avessi scelto altrimenti" non più in senso condizionale ma categorico, introducendo una distinzione tra *scegliere* e

[101] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit.
[102] Cfr. P. NOWELL-SMITH, *Free Will and Moral Responsibility*, cit., p. 50. Vd. anche ID., *Ethics*, cit., p. 312.
[103] Cfr. A.J. AYER, *Freedom and Necessity*, Polemic, 5 (1946), pp. 36-44 (ed. it. *Libertà e necessità*, in M. DE CARO [ed.], *La logica della libertà*, cit.), p. 53.

volere[104]. L'argomentazione logica di Austin, che prende sempre le mosse dall'asserto 1. "Avrei potuto fare altrimenti", non è stata però esente da critiche[105]. Keith Lehrer[106], in particolare, ha sostenuto che l'enunciato:

2. "Avrei fatto altrimenti se avessi voluto (o preferito o deciso) di fare altrimenti"

è compatibile anche con la falsità di 1:

5. "Non avrei potuto fare altrimenti (né volere né preferire né decidere) se non quello che ho fatto".

E, di conseguenza, è compatibile col dire

6. "Se non avessi potuto agire (o volere o preferire o decidere) se non quello che ho fatto, non avrei potuto fare altrimenti".

Si giunge quindi a negare 1 e si ottiene:

7."Non avrei potuto fare altrimenti".

Pur rimanendo indubbio, allora, che sul piano formale il pensare le AP in termini puramente ipotetici o controfattuali permetta di fornire le condizioni necessarie e sufficienti perché ad un agente si possa garantire tale requisito anche in un contesto deterministico, categoricamente parlando l'analisi condizionale rimane «irrimediabilmente difettosa»[107] e non permette, di fatto, di compiere alcun passo avanti nel dibattito tra determinismo e libertà[108].

Una tale conciliazione potrebbe essere raggiunta seguendo invece l'interpretazione disposizionale delle AP. In questo caso non si ricorrerebbe a dei controfattuali ma basterebbe interrogarsi circa la presenza nell'agente di *disposizioni*, ovvero «la disposizione ad agire altrimenti in circostanze adeguatamente definite»[109]. In questa seconda interpretazione delle AP il determinismo sarebbe compatibile con la libertà dal momento che un

---

[104] Cfr. J.L. AUSTIN, *Ifs and Cans*, in ID., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford-New York 1961, pp. 153-180 (ed. it. *I se e i posso*, in ID., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990), pp. 197-220.

[105] Per le critiche più rilevanti si vedano R. CHISHOLM, *J.L. Austin's Philosophical Papers*, Mind, 73 (1964) 289, pp. 20-25; D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford-New York 1980 (ed. it. *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2000), pp. 113-135; P. VAN INWAGEN, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, Philosophical Studies, 27 (1975) 3, pp. 185-99 (ed. it. *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in M. DE CARO [ed.], *La logica della libertà*, cit.), pp. 131-149.

[106] Cfr. K. LEHRER, *Cans without Ifs*, Analysis, 29 (1968) 1, pp. 29-32.

[107] N. CIPROTTI, *L'Ifs and Cans di Austin*, cit., p. 81.

[108] In diversi hanno approfondito un altro percorso che Austin faceva ugualmente notare: distinguere se il soggetto agente abbia semplicemente la *capacità* di agire o scegliere – ovvero ci fossero le condizioni interne per agire in un determinato modo – o l'*opportunità* e la *possibilità* di agire o scegliere, ovvero si ponessero delle circostanze favorevoli (mezzi, assenza di vincoli, ecc.) per agire in quel modo. Cfr. J.L. AUSTIN, *Ifs and Cans*, cit., pp. 197-220. Per le critiche: A. KENNY, *Freedom, Will and Power*, Blackwell, Oxford 1975; B. GERT - T. DUGGAN, *Free Will as The Ability to Will*, Noûs, 13 (1979) 2, pp. 197-217; S. LANDUCCI, *Il libero arbitrio e il verbo 'potere'*, Rivista di Filosofia, 71 (1980) 1, pp. 1-29.

[109] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 102.

soggetto potrebbe avere una certa disposizione senza, di fatto, esercitarla mai. Nemmeno questo approccio, denominato *nuovo disposizionalismo*[110] sembrerebbe, tuttavia, soddisfare a pieno il requisito delle AP:

> «Un pianista potrebbe essere disposto, in circostanze normali a seguire una sonata di Mozart in modo impeccabile, ma potrebbe anche soffrire di un impedimento psicologico che lo fa bloccare quando è sotto pressione, per esempio durante un concerto. In questo caso, il pianista, durante un concerto, non potrebbe suonare meglio di quanto non riesce effettivamente a fare. In quella situazione gli mancherebbero possibilità alternative, nonostante abbia la giusta disposizione generale»[111].

A complicare la situazione nel difendere il requisito delle AP vi è il costitutivo problema di una sua giustificazione per via empirica, giacché noi «vediamo un solo atto, quello attuale; non abbiamo esperienza di atti possibili (le esperienze solo dell'essere attuale, mai dell'essere possibile»[112]. Nel momento, infatti, in cui il soggetto si trova a scegliere tra *a* e *b* sa soltanto che *a* e *b* non sono autocontradditorie, ma nel momento in cui il soggetto compie *a* saprà solo e soltanto che *a* è stata la sua scelta possibile, e non conoscerà mai se *b* gli sarebbe stata altrettanto possibile. Si potrebbe quindi dire che il soggetto avrebbe potuto agire altrimenti soltanto in circostanze molto simili a quelle in cui, di fatto, si è operata l'azione; una tale mossa, tuttavia, è priva di ogni valore. «Per poter dire che la scelta di *b* sarebbe stata anch'essa possibile, non basta che io, in un successivo momento, scelga *b*; il problema della libertà della mia scelta, infatti, riguardava la possibilità di scegliere allora *b* al posto di *a*, e non la possibilità che, in un diverso momento, io scegliessi *b*»[113].

Il realizzarsi di possibilità alternative potrebbe però anche essere indagato – in un certo qual senso – attraverso tecniche neurofisiologiche[114]. L'essere umano ha, infatti, una capacità cognitiva che gli permette di operare una scelta ragionata tra diversi corsi di azione percorribili. La capacità di generare tali percorsi è anche empiricamente misurabile attraverso alcune tecniche della neuropsicologia volte a discernere la capacità di ragionamento

---

[110] Per questo approccio si vedano: M. SMITH, *Rational Capacities or How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion*, in S. STROUD - C. TAPPOLET (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004, pp. 17-38; K. VIHVELIN, *Free Will Demystified: A Dispositional Account*, Philosophical Topics, 32 (2004) 1/2, pp. 427-450; M. FARA, *Masked Abilities and Compatibilism*, Mind, 117 (2008) 468?, pp. 843-865; R. CLARKE, *Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism*, Mind, 118 (2009) 470, pp. 323-351; A. WHITTLE, *Dispositional Abilities*, Philosophers' Imprint, 10 (2010) 12, pp. 1-23; B. BEROFSKY, *Compatibilism without Frankfurt: Dispositional Analyses of Free Will*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011^2, pp. 153-174.

[111] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 104.

[112] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 10.

[113] ID., *Libertà e responsabilità*, cit., p. 53.

[114] Cfr. J.P. BRASIL-NETO - A. PASCUAL-LEONE - J. VALLS-SOLE, «ET AL.», *Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced Choice Task*, Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry, 55 (1992) 10, pp. 964-966.

controfattuale del soggetto, un ragionamento che consiste «nella capacità di generare rappresentazioni mentali di alternative riguardanti azioni o eventi accaduti nel passato»[115]. Su queste basi, però, alcuni studiosi non hanno mancato l'occasione per catalogare anche la sensazione del soggetto circa le AP come un'illusione[116].

Alla luce di queste argomentazioni emerge la necessità che si dia concretamente la possibilità dei futuri contingenti. In altre parole: si deve poter contemplare l'esistenza di futuri contingenti fisici, possibili e non necessitati. D'altro canto, la difficoltà di giustificare una tesi di tal fatta è enorme perché sembrerebbe voler sostenere che la volontà sia in grado di sfuggire alla catena delle cause deterministiche che, invece, non lascia nessuna possibilità di indeterminatezza e quindi nessuno spazio di libertà di scelta tra diversi corsi alternativi. Un terzo modo di interpretare le AP vorrebbe proprio dare conto di questa necessità.

Procedendo ad un'interpretazione modale, infatti, il criterio delle *alternative possibilities* si darebbe soltanto quando il soggetto ha concretamente la possibilità – in un senso che deve essere specificato – di diversi corsi d'azione. Appare da subito chiaro come una tale lettura renda più difficile la conciliazione col determinismo, dal momento che richiede che l'agente nelle medesime condizioni *possa* fare sia A che B. Sebbene questa interpretazione sia la più complessa per una conciliazione con la descrizione deterministica del mondo, essa è l'unica che riconsegna pienamente e totalmente il requisito delle AP come costituente di un senso ampio di libero arbitrio. Sembrerebbe quindi che o si rinuncia al requisito delle AP o si debba rinunciare al determinismo.

Questa seconda opzione, volta a giustificare le AP, non può essere nemmeno facilmente elusa ricorrendo alla reintroduzione da parte della fisica novecentesca di un certo indeterminismo, il quale sembrerebbe fornire una base metafisica anche per le possibilità alternative. In un mondo indeterministico, infatti, se è vero che «ogni evento non è determinato dagli eventi precedenti e quindi esiste più di un futuro possibile, più di una piega del tessuto spaziotemporale ramificato che la 'sottile linea rossa' del presente può effettivamente prendere»[117], è altrettanto vero che in tale contesto sarebbe altrettanto difficile giustificare come l'agente possa avere un ruolo nel determinare quale di diversi corsi d'azione alternativi venga intrapreso. Questi aspetti saranno debitamente approfonditi nel quarto capitolo.

---

[115] G. SARTORI - F. GNOATO, *Come quantificare il libero arbitrio*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 170.
[116] Cfr. C.D. FRITH - P. HAGGARD, *Volitional and the Brain*, Trends in Neurosciences, 41 (2018), p. 406.
[117] M. GRASSO, *Meta-libertà e libertà regionali: dilemmi e paradossi del libero arbitrio*, Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior, 2 (2011) 2, p. 194.

Tra gli ultimi tentativi di salvare le possibilità alternative vi sarebbe quello che Derk Pereboom ha fatto sul piano epistemico. Per Pereboom il soggetto umano manterrebbe le AP anche in un mondo deterministico, dal momento che a lui sarebbe sempre preclusa la prevedibilità delle sue azioni[118]. Secondo altri, invece, per giustificare le possibilità alternative basterebbe che queste fossero possibilità immaginarie che si trovano soltanto nella mente dell'agente, e non quindi possibilità reali. Queste opzioni possibili sarebbero «quelle che un agente ritiene (soggettivamente) possibili, anche quando (in realtà), per ciascuna situazione, esiste una sola opzione che è realmente possibile, vale a dire quello che finisce per essere scelta»[119]. Le AP non sarebbero, quindi, possibilità oggettive ma percezioni soggettive. Era stata, peraltro, già l'autorevole voce di Schlick, per il quale l'unica libertà che si dà è soltanto la *libertas a coactione*, a dire che per salvaguardare la libertà non è richiesto il principio dell'*alternative possibilities* in un senso proprio ma basta il «sentimento ben noto (considerato di solito tipico della coscienza della libertà) che *si avrebbe anche potuto agire altrimenti*)»[120]. List ha infine suggerito che «le possibilità alternative richiedono una forma di indeterminismo: *l'indeterminismo a livello agenziale o psicologico, e non a livello fisico*»[121], una tesi sulla quale sarebbero necessari ulteriori approfondimenti.

Dinanzi a queste innumerevoli complessità alcuni hanno suggerito di abbandonare il requisito delle AP. Rinunciare ad esso, tuttavia, comporterebbe annacquare eccessivamente il concetto di libero arbitrio o banalizzare le spiegazioni intenzionali. Anche a mio modo di vedere, le possibilità alternative sembrano essere imprescindibili per la vita umana e costitutive del nostro essere persone che operano nel mondo della vita[122]. Un esempio – al quale ricorre Daniel Dennett – credo possa aiutarci a comprendere meglio il ruolo giocato dalle AP:

> «Il salmone che sta nuotando controcorrente per andare a deporre le uova può essere astuto quanto volete, ma non può nemmeno contemplare la possibilità di abbandonare il suo progetto di riproduzione e decidere, invece, di vivere oltre il suo limite prestabilito, studiando la geografia delle coste o cercando di imparare il portoghese. La creazione di una panoplia di nuove prospettive è, secondo me, il prodotto più impressionante della rivoluzione rappresentata dagli euprimati»[123].

---

[118] Cfr. D. PEREBOOM, *Living without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, p. 137.
[119] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 126.
[120] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 139.
[121] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 99.
[122] Si noti come sulla peculiarità umana di raffigurarsi e scegliere tra diversi corsi d'azione si fondino vere e proprie teorie ontologiche e/o morali: cfr. L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 188; C. CONNI, *La persona come tipo ontologico*, in *Ivi*, p. 12.
[123] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 237.

Sebbene Dennett argomenti in favore di una concezione della libertà in senso compatibilista, riconosce come tra i tratti tipici dell'essere umano vi sia quello di progettare e porsi dinanzi differenti corsi d'azione i quali, almeno in linea di principio, sono per lui percorribili. Il requisito delle AP sembra quindi ineludibile e, insieme a quello dell'*agency* e a quello del controllo, fornisce una nozione ambiziosa di libero arbitrio. Rimane quindi da analizzare questo terzo e ultimo requisito.

Il requisito del *controllo* o *autocontrollo* può essere anche indicato col termine più classico di *autodeterminazione*, un termine che già Cicerone conosceva e faceva risalire a Carneade[124], o, per rifarci a termini già incontrati, a quello di *autonomia*. Esso però ha un preciso contenuto. Perché un'agente possa dirsi dotato di autocontrollo è necessario che possieda la capacità di prendere in esame in modo consapevole le ragioni che lo porteranno a conseguire i fini che l'azione si è prefissata; avere la capacità di governare le proprie azioni sulla base di queste ragioni; ed essere in grado di esercitare tale capacità prima di compiere l'azione[125].

Il requisito dell'autocontrollo è difeso dai compatibilisti e tutelato anche da quanti riconoscono che l'essere umano non ha alcuna libertà. Patricia S. Churchland, ad esempio, sostiene che la discussione sulla libertà debba vertere esclusivamente sull'autocontrollo, un requisito che possiamo attribuire anche agli animali e del quale si fa garante la corteccia prefrontale[126]. Il requisito del controllo è difatti ammesso anche dai compatibilisti, per i quali esso è l'unica proprietà rilevante per il darsi della libertà. Esso è fondamentale anche in un contesto deterministico perché, qualora venisse meno, l'azione libera sarebbe assimilabile a un lancio di dadi, un esercizio sul quale nessuno – meno che mai l'agente – può avere il minimo controllo (a meno che i dadi non siano truccati).

Il requisito del controllo è difatti ammesso anche dai compatibilisti, per i quali esso è l'unica proprietà rilevante per il darsi della libertà. Esso è fondamentale anche in un contesto deterministico perché, qualora venisse meno, l'azione libera sarebbe assimilabile a un lancio di dadi, un esercizio sul quale nessuno – meno che mai l'agente – può avere il minimo controllo (a meno che i dadi non siano truccati). La comune ammissione che l'autocontrollo sia un requisito (o per alcuni l'unico) per la *libertà* nasce proprio dal fatto che esso può essere indagato empiricamente.

Diversi studi hanno già mostrato come anomalie localizzate nel lobo frontale riducano il controllo che l'agente ha sul proprio comportamento. Anche dal punto di vista

[124] Cfr. M.T. CICERONE, *De fato*, XI, 23, ed. it. a cura di S. Maso, Carocci, Roma 2014, pp. 60-63.
[125] Cfr. M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e* morale, cit., p. 17.
[126] Cfr. P. CHURCHLAND, *The Big Questions*, cit.

clinico, quindi, l'autocontrollo è interpretato come la garanzia di libertà e come l'indice del «grado di *responsabilità* che un individuo ha sul proprio comportamento»[127]. Asserire questo però – mi sia permesso l'inciso – non conduce affatto ad affermare che le anomalie cerebrali determinino un possibile comportamento criminale. Anzi, questa prospettiva neurodeterministica è esclusa da moltissimi neuroscienziati, i quali sono consapevoli dei molteplici fattori (biologici, psicologici e ambientali) che possono influenzare la condotta dell'agente.

Spesso però il requisito del controllo – come si è già avuto modo di notare – è inglobato all'interno di quello dell'*agency*. Secondo tale prospettiva l'*agency* equivarrebbe al controllo perché le azioni compiute dal soggetto sono determinate da fattori endogeni e non esogeni sui quali l'agente detiene il controllo: «In questo senso, un agente che ha controllo sulla propria scelta è in grado di controllare che cosa scegliere, quando scegliere e se scegliere o non scegliere»[128]. Distinguere il requisito del controllo da quello dell'*agency*, tuttavia, mi sembra più opportuno dal momento che un soggetto potrebbe essere in grado di muoversi all'azione senza per questo avere la capacità di controllare l'azione: si pensi ai casi di lesioni cerebrali che fanno percepire l'*agency* ma non assicurano il controllo[129]. Qualora mancasse il controllo, ovvero il fatto che è la nostra volontà a determinare l'azione, non ci potremmo sicuramente dire liberi.

Per illustrare il controllo da parte dell'agente alcuni hanno anche fatto riferimento alla capacità di spiegare le azioni a partire dalle intenzioni. Un tale approccio, tuttavia, se non proprio sbagliato appare quanto meno improprio perché la questione della determinazione non «riguarda il piano epistemologico delle *spiegazioni*, ma quello ontologico delle *cause*»[130].

In ottica compatibilista, poi, il principio di autodeterminazione è stato assimilato, ancora una volontà, a quello di spontaneità: io sono libero nella misura in cui mi autodetermino all'azione benché la mia volontà sia eterodeterminata. Per difendere questo approccio contro coloro che pensano che anche la volontà debba autodeterminarsi, il requisito del controllo è stato compreso come un vero e proprio paradosso. Ogni volta che prendiamo una decisione, infatti, ci sembra normale asserire che lo facciamo sulla base dei nostri desideri, delle nostre preferenze, dei nostri valori, del carattere che ci siamo formati. Tale

[127] G. SARTORI - C. SCARPAZZA, *Cervello e responsabilità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., p. 81.
[128] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 29.
[129] Si pensi, ad esempio, ad alcune lesioni della corteccia prefrontale legate a tumori, o al disturbo ossessivo-compulsivo o alla sindrome di Tourette. Si pensi inoltre anche ai casi di sindromi epilettiche, in cui l'autocontrollo è fortemente (o totalmente) diminuito.
[130] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., pp. 133-134.

resoconto equivarrebbe a dire che prendiamo una decisione su qualcosa che è dovuta a qualcos'altro. Questo *qualcos'altro*, qualora sia riconducibile a me stesso, rimanderebbe a chiedermi che cosa abbia determinato le mie decisioni precedenti, e lo stesso problema si ripresenterebbe ad uno stadio ulteriore; qualora invece questo *qualcos'altro* fosse distinto da me stesso, sembrerebbe che le mie decisioni e azioni «siano autodeterminate soltanto all'apparenza, ma *in realtà* siano determinate da fattori esterni a me»[131]. Il problema dell'autodeterminazione condurrebbe quindi ad un regresso all'infinito alla ricerca di una metascelta che determini sempre, di volta in volta, la scelta successiva[132]. Secondo questo modo di procedere l'autodeterminazione sarebbe indifendibile da ogni punto di vista e spetterebbe ai sostenitori della libertà l'ardua impresa.

Nonostante molteplici polemiche, la libertà, nella sua accezione *ambiziosa*, costituisce un vero potere di determinarsi all'azione soltanto se si configura come il confluire dei tre elementi che sono stati sinora enucleati:

> «Un'azione è libera se l'agente gode di questo potere. La parola potere non è più da intendersi nel senso negativo di assenza di ostacoli, in particolare costrizioni, ma nel senso positivo di un potere causale di qualche tipo, cui si può, se si vuole, dare il nome di causalità dell'agente (Chisholm). Denota in effetti un potere di *iniziativa* che Kant caratterizzò con le parole "potere di dare inizio a una serie causale"»[133].

In questo senso ampio di libertà, un senso che implica concetti come deliberazione, volizione, decisione, scelta, ovvero – per dirlo sinteticamente – "eventi mentali", il libero arbitrio richiama e rimanda «al possesso di una libertà di carattere mentale»[134].

Nonostante le difficoltà alle quali si va incontro è scopo di questa ricerca assumere la questione della libertà umana in questa prospettiva *ambiziosa*, e non semplicemente nei termini della libertà negativa. Questo compito mi è parso cogente, dal momento che proprio il libero arbitrio «è la forma di libertà più generale e astratta, in quanto si definisce in relazione a fattori di costrizione di carattere metafisico. In questo caso, non è in gioco tanto il grado della libertà, quanto la sua stessa possibilità»[135].

Non rimane allora che dire un'ultima parola su questo libero arbitrio, così come è stato configurato in queste righe, un libero arbitrio che sia inteso come una «signoria di

---

[131] A. MARMODORO - E. MAYR, *Breve introduzione alla metafisica*, Carocci, Roma 2017, p. 114.
[132] Questo argomento era già stato formulato da Hobbes contro il vescovo arminiano John Bramhall. Per un commento si veda: G. MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 325.
[133] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., pp. 110-111.
[134] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 30.
[135] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 6.

sé»[136], una signoria piena, completa, esaustiva, che abbraccia ogni aspetto della vita sia sul piano mentale sia sul piano fisico.

3. Una libertà composita, incarnata, graduale

Come si è avuto modo di osservare, la *libertà negativa* o la *libertà da qualcosa*, è ben diversa dalla *libertà positiva*, la *libertà di qualcuno*, ma la complementarità di queste due forme è innegabile. L'essere dotati della *libertas ad extra*, infatti, non ci permette di inferire che siamo anche dotati della *libertas in actu primo*. Viceversa, però, avere la *libertas in actu primo* richiede – fra le altre cose – i requisiti della *libertas ad extra*. La libertà negativa rinuncia quindi alla pretesa metafisica di svincolarsi dalla dottrina della necessità causale, ed essendo connotata semplicemente dall'essere non soggiogata *da* qualcosa, si pone come *libertà empirica* e così viene a configurarsi come «un senso naturalistico di libero arbitrio»[137]. Sorge tuttavia qualche dubbio – come si è visto – sul fatto che questa forma di libertà sia quella a cui ci riferiamo quando ci diciamo *liberi*.

Quando asseriamo che siamo padroni di noi stessi, delle nostre azioni, che cosa intendiamo? Vogliamo soltanto dire che non abbiamo vincoli che non ci permettano di essere quello che vogliamo essere, che non ci limitano nell'espressione della nostra personalità? Basta questo per definirci liberi? Come si è notato, passando in rassegna le proprietà del *liberum arbitrium voluntatis*, sembrerebbe proprio di no.

Contro quest'ultima forma di libertà, tuttavia, in molti hanno mosso le proprie critiche, definendola come una delle «chimere mitologiche prese in prestito dalle favole dei tempi antichi»[138]. Tale libertà, infatti, benché appaia intuitiva, sembra autoescludersi da una visione scientifica del mondo, per collocarsi piuttosto in una proiezione obsoleta e prescientifica dello stesso.

Nonostante questo scenario, è stata proprio la nozione di *libero arbitrio* a essere assunta dalle scienze empiriche, in particolare dalle neuroscienze, e ad essere indagata da queste. È proprio in questo senso più vasto che intenderò la libertà nel corso del presente studio.

La nozione di libertà che andrò ad indagare, analizzando tanto i dati empirici quanto le argomentazioni filosofiche, si configura, così, come una realtà "composita" in cui convergono sia la libertà di scelta (che, pur essendo la prima, non deve essere considerata come

[136] I. Berlin, *Five Essays on Liberty*, cit., p. 184.
[137] S.F. Magni, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 62.
[138] Y.N. Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, cit., p. 291.

la più importante) sia la libertà d'azione. Come dice Bausola, infatti, non basterebbe parlare «di *interiore* libertà di scelta; questa concretamente è nulla, se non c'è la libertà di fare nel mondo esterno. […] La libertà interiore deve essere rafforzata con quella esteriore»[139].

Affermare una tale libertà non vuole nemmeno far minimamente pensare a una libertà *onnilaterale*, ovvero una facoltà con la quale l'essere umano «può decidere con potenza su tutto»[140]. Essa, forse, non si dà neanche in Dio. Questo aspetto, che mi sembra sin d'ora necessario rimarcare, alla luce di alcune critiche mosse agli autori che affronteremo in riferimento alla prospettiva dell'*agent causation*, può essere esemplificato attraverso il ribaltamento dell'ormai classico motto "Volere è potere". Quest'ultimo è totalmente falso, dovremmo piuttosto dire "Potere è volere". Ci sono alcune cose, infatti, sulle quali l'essere umano non ha e non avrà mai nessuna potenza: decidere di vivere senza respirare è qualcosa sulla quale non abbiamo alcun margine di decisione, e quindi di libertà. La libertà che qui interessa è quella che costituisce l'essere umano, che lo rende propriamente soggetto agente nei confronti di sé e del mondo. In questo senso la nozione di libertà che indagherò, oltre ad essere composita, è anche "incarnata", situata nella vita delle persone e della persona.

In tale prospettiva, infine, difenderò non già qualcosa di dato ma qualcosa da acquisire progressivamente: una libertà "graduale" che "si fa" col farsi della persona che la incarna.

Perché un tale approccio così denso di complicazioni, soprattutto nella pretesa di non uscire da una visione naturalistica del mondo? La risposta è la medesima che potrebbe essere fornita a chi si domanda come mai da millenni il libero arbitrio è stato e continua ancora oggi ad essere oggetto di studio tanto da parte delle scienze empiriche quanto dalla riflessione filosofica. Perché – nonostante i dati che oggigiorno vengono dai laboratori (che saranno oggetto di trattazione nel terzo capitolo) – ciascuno di noi sente la necessità di sentirsi padrone di se stesso, dei propri atti e dei propri pensieri. Così si esprimeva Berlin:

> «Voglio essere un soggetto, non un oggetto; voglio essere mosso da ragioni, da propositi consapevoli che siano miei e non da cause che agiscono su di me, per così dire dall'esterno. Voglio essere qualcuno non nessuno; voglio essere un agente – uno che decide, non uno per cui decidono altri; voglio dirigermi da me, e non essere uno su cui la natura esterna e altri uomini operano come se fossi una cosa»[141].

Per questo fine – che mi appare nobilissimo – vale la pena spendersi per rintracciare se una libertà che renda conto di tutto ciò possa esistere nell'essere umano studiato e

[139] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., pp. 5-6.
[140] S. ZANARDO, *Libertà*, cit., p. 18.
[141] I. BERLIN, *Five Essays on Liberty*, cit., p. 181.

descritto dalle scienze empiriche. Prima di volgerci a questi approcci risulta necessario dotarci di ulteriori strumenti da mettere nella "cassetta degli attrezzi" al fine di iniziare i lavori finalizzati alla composizione, all'identificazione e al raggiungimento del libero arbitrio umano. Primo fra tutti sarà necessario identificare ulteriormente l'ambito di applicazione della *libertas in actu primo*.

4. Di «chi» si predica la libertà

Nei precedenti paragrafi si è fatto abbondantemente riferimento alla *libertà d'azione* prima e alla *libertà di scelta* dopo, dando quindi per assodato che le due cose siano, almeno per il momento, disgiungibili e analizzabili separatamente. Sono state successivamente analizzate le definizioni e le mutue relazioni delle due forme di *libertà*, facendo emergere da un lato come la libertà d'azione implichi – almeno nella mia prospettiva – la libertà di scelta, dall'altro come quest'ultima sia complementare con la prima. I genitivi di queste due forme di libertà, tuttavia, si trovano in una situazione non meno complessa e impongono un chiarimento terminologico giustificato da svariati motivi.

Che cos'e un'azione? Camminare, ridere, giocare a pallone, sembrano tutti buoni candidati per essere definiti *azione*, dal momento che hanno un correlato fisico osservabile esternamente, dato da un certo nostro comportamento. Quando però ci si pone davanti ad un'altra serie di verbi come *formare un concetto*, *pensare*, *valutare* qualcosa, *considerare le posizioni* pro e contro in un dibattito, financo *sognare*, possiamo catalogarle come azioni?

Le domande si fanno ancora più difficili quando ci si volge ad analizzare la relazione che intercorre tra le nozioni di *azione* e di *scelta,* una relazione identica e opposta al tempo stesso. *Prima facie* potremmo dire, infatti, che sono due cose diverse: una scelta abitualmente precede l'azione. Ma, a ben pensarci, anche una scelta è un'azione o, addirittura, anche una *non azione* (si pensi all'omissione) potrebbe essere intesa come un'azione, dal momento che produce un effetto.

Un ulteriore motivo che conduce a chiarire questi termini – dei quali si farà sovente uso – è dato dal fatto che tanto l'azione quanto la scelta (o l'omissione) sono nozioni peculiari delle più diverse discipline. Nella tradizione filosofica, per fare un unico esempio, le tematiche concernenti l'azione sono appannaggio dell'etica e della filosofia del diritto, e più di recente della teoria dell'azione. Proprio in riferimento a questa più recente

branca del sapere filosofico sarà allora opportuno procedere alla delucidazione di questi termini – azione e scelta – e alle interpretazioni che di essi sono state fornite.

4.1. *L'azione come evento fisico*

Parlare di azione non è meno complesso che parlare di libertà. L'azione in generale e l'azione umana in particolare sono state da sempre oggetto d'indagine di ogni intelletto umano che si sia cimentato in elucubrazioni filosofiche.

Una prima e fondamentale distinzione nel concetto di azione la dobbiamo ad Aristotele, per il quale *azioni* sono tutto ciò che produce un effetto. Stando a questo criterio molto generale, l'azione può essere annoverata a buon diritto nella classe degli eventi. All'interno di essa, però, lo Stagirita fa un'ulteriore specificazione, distinguendo le azioni umane, le quali non sono necessarie e si collocano nel dominio del possibile, e le altre azioni, quelle della natura, che sono invece necessarie. Questa distinzione è riformulata da Aristotele anche in altri termini: da un lato ci sono le azioni *che noi facciamo*, dall'altro *ciò che ci succede*. All'*agere* si contrappone quindi il *patire*, e prendendo le mosse da questa diversificazione il termine *azione* passerà ad indicare soltanto *ciò che facciamo* e non *ciò che subiamo*[142]. Pur sostenendo quindi che le azioni siano degli eventi, esse hanno un carattere peculiare, conferitogli dal fatto che nell'evento-azione il soggetto agente ha un particolare ruolo attivo; diversamente, invece, tutto ciò che *ci capita* – una caduta, un incidente subìto, un infortunio – non sarà definito come *azione*. Si potrebbe quindi dire che le azioni sono tutti quegli eventi nei quali l'agente *fa qualcosa*. Una siffatta definizione, tuttavia, risulta ancora molto generale e imprecisa, dal momento che a partire da essa sarebbe possibile catalogare tutti i movimenti corporei – durante i quali l'agente *fa qualcosa* – come *azioni*: alzare un piede sarebbe un'azione al pari di esercitare il diritto di voto, muovere la testa o sbattere le palpebre sarebbero azioni equivalenti allo sposare la donna della propria vita. Si rendono quindi necessari altri elementi per indicare di quale azione si vuole rendere conto quando argomentiamo in favore della libertà.

Torniamo per un momento ai primi due livelli di distinzione di cui si è parlato prendendo le mosse da Aristotele: l'azione è *qualcosa* (un evento) *che l'agente fa*. Si noti, allora, come nel parlare comune adoperiamo il verbo *fare* con molteplici significati. Se diciamo che Luca *ha fatto* la proposta di matrimonio a Lara, intendiamo che Luca ha messo

[142] Secondo Thomas Reid questa è una delle idee innate che si riscontrano in tutti gli uomini, cfr. T. REID, *Essays on the Active Powers of Man*, 1788 (ed. it. *Saggio sui poteri attivi dell'uomo*, in ID. *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975), p. 739.

in atto determinate azioni volte a chiedere alla sua compagna di sposarlo; ma se diciamo che Giovanni *ha fatto* un incidente (ha accidentalmente urtato un vaso mentre visitava un museo) non intenderemmo dire che Giovanni ha compiuto delle azioni perché il vaso si frantumasse. Subentra pertanto un elemento che funge da *discrimen* tra le azioni in senso stretto e quelle che potremmo definire come semplici *movimenti* – i quali non sono neppure qualcosa che *ci capita* ma a buon diritto *qualcosa che l'agente fa* – e questo elemento è la volontà; un concetto tanto antico quanto rifiutato oggi (perché retaggio della *folk psycology*) ma al quale anche le neuroscienze non possono fare a meno di ricorrere per discriminare tra azioni e movimenti[143].

Per comprendere questa distinzione presento il caso di un paziente il quale, tramite elettrodi posti nella corteccia motrice di uno degli emisferi, viene indotto a compiere un gesto semplice come alzare la mano[144]. Diversi esperimenti basati su questo *setting* hanno mostrato come nei casi di stimolazione diretta il paziente abbia costantemente riportato di non sentire "come suo" il movimento, seppur da lui fisicamente operato; l'azione era invece percepita come propria quando il paziente sceglieva *sua sponte* di alzare la mano[145]. Perché questo avviene se il correlato fisico osservabile (il muovere la mano) è il medesimo? Qual è la differenza tra il movimento dell'alzare la mano, frutto di stimolazione intracranica, e l'azione di alzare la mano frutto di una propria decisione? L'elemento discriminante è proprio l'intenzione dell'agente o, detto in termini più classici, la volontà dell'agente (e, di conseguenza, il processo decisionale previo che conduce all'azione)[146]. Se volessimo quindi tornare all'esempio poc'anzi suggerito, entrambi gli eventi – tanto la proposta di matrimonio fatta da Luca quanto l'incidente di Giovanni al museo – sarebbero *azioni* (perché

---

[143] Il ricorso alla volontà d'altro canto sembra ineliminabile anche da parte delle neuroscienze, le quali «in genere, […] definiscono le azioni volontarie come azioni che dipendono da una causa interna, differenziandole dai movimenti corporei che dipendono da cause esterne. Secondo la causa che lo determina, il medesimo movimento può essere classificato come volontario oppure no. Posso sbattere automaticamente le palpebre per eliminare un corpo estraneo dagli occhi o posso sbatterle per mandare un messaggio. Le azioni volontarie appaiono più spontanee, flessibili e imprevedibili dei movimenti in risposta all'ambiente. Tuttavia, spontaneità e imprevedibilità non devono essere scambiate per assenza di cause». P. HAGGARD - S. BONICALZI, *Decidi tu o i tuoi neuroni? Il declino del libero arbitrio*, Corriere della sera, (13 maggio 2018), p. 11.

[144] Recupero l'esempio da J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., . 95.

[145] Si vedano gli esperimenti di W. PENFIELD, *Some Mechanisms of Consciousness Discovered during Electrical Stimulation of the Brain*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 44 (1958) 2, pp. 51-66.

[146] Secondo Wegner dovrebbe essere indagata questa assenza di sensazione ad agire, piuttosto che dedicarsi alla libertà, cercando di capire perché quest'illusione – a suo dire prodotta dal cervello – non si manifesti in certe circostanze. Cfr. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 171. In questa sede la distinzione tra automatismo e azione involontaria serve, piuttosto, per far emergere come moltissime delle azioni involontarie che vengono compiute, anche quotidianamente, sono azioni non operate intenzionalmente e che ricorrono automaticamente dinanzi a determinati *input* esterni. Cfr. J. LEDOUX, *How Our Brain Become Who We Are*, Penguin, New York 2002 (ed. it. *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, a cura di M. Longoni e M. Ranieri, Raffaello Cortina, Milano 2002), p. 328.

producono un effetto e perché sono fatte dall'agente, a meno che non vogliamo dire che "è accaduto a Luca che il vaso si sia rotto") ma sono azioni in un senso molto differente, e questo senso è dato dalla nozione di volontarietà, grazie alla quale possiamo giungere a un terzo livello che permette di distinguere i moti volontari, che definiremo azioni, dai moti involontari o movimenti.

La distinzione tra movimento e azione (o atto) sarà particolarmente importante nel proseguo del discorso anche perché è stata recuperata in ambito neuroscientifico. Denis Noble, per esempio, ha reinserito la distinzione tra un movimento e un atto, identificando il secondo come un movimento volto a realizzare un obiettivo[147]. È indubbio altresì che ci sono atti significativi, in quanto frutto di deliberazione attenta e prolungata, e atti banali, che pur essendo orientati a uno scopo non hanno altro fine se non quello di essere eseguiti. Queste distinzioni sono ovvie ma, come nota Andrew C. Papanicolau, non sembrano essere state recepite da quell'innumerevole serie di studiosi che pretendono di spiegare la volontà umana facendo ricorso esclusivo alle spiegazioni neurologiche[148]. Queste nozioni che si rifanno a concetti come volizione e deliberazione, tuttavia, richiedono un ulteriore chiarimento.

Per Aristotele sono volontarie tutte le azioni il cui principio risiede in colui che agisce. Questa definizione di volontarietà è ad un tempo esclusiva, perché permette di discernere tra i semplici movimenti e le azioni vere e proprie, ed inclusiva, perché partendo da essa anche le azioni dei bambini e degli animali sono comprese come volontarie, benché manchi loro la razionalità. Saranno a maggior ragione volontarie anche le azioni mosse non già dal giudizio razionale ma dai desideri o dalle passioni. Aristotele poteva quindi dire che è volontario tutto ciò «il cui principio risiede in chi che agisce»[149] ma, proprio a fronte di un criterio così generale, introduce un ulteriore livello di specificazione delle azioni basato sulla nozione di scelta.

Se per azione abbiamo inteso il comportamento fisico che realizza un determinato proposito, per scelta dobbiamo intendere «la deliberazione mentale che porta alla selezione del proposito»[150]. La scelta (προαίρεσις) per lo Stagirita è, infatti, un concetto che non equivale a quello di volontarietà perché tutto ciò che è scelto è anche volontario ma non

[147] Cfr. D. NOBLE, *The Music of Life: Biology beyond Genes*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006.
[148] Cfr. A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice, 4 (2017) 3, pp. 312-313. Si vedrà a tempo debito se per gli esperimenti sul libero arbitrio sia importante avere atti finalizzati a uno scopo o atti banali.
[149] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110a, in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, pp. 519-522.
[150] S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 18.

tutto ciò che volontario è anche scelto. Perché si possa parlare di azione in senso pieno, allora, non basta che questa abbia origine nell'agente ma che essa venga scelta da esso, in ragione del fatto che soltanto in forza della scelta quell'azione si configura come un atto decisionale che rende *responsabile* il soggetto dell'azione posta in essere[151]. Per l'importanza che questa distinzione ha per il nostro tema reputo opportuno esplicitarla ulteriormente.

Perché un evento operato dal soggetto possa dirsi *azione* è necessario anzitutto che esso sia volontario, ovvero – nell'accezione *riduttivista* di Aristotele – che abbia origine nel soggetto. Questo comporta che tanto il mio tuffarmi in mare per salvare una persona in difficoltà quanto l'avventarmi contro un passante in uno scatto d'ira a seguito di un insulto siano egualmente azioni: entrambe sono atti volontari perché hanno origine nel soggetto (nessuno direbbe che il mio avventarmi sul passante sia stato involontario). Una differenza tra queste due classi di azioni deve essere però rintracciata nell'antecedente all'azione stessa, ovvero nella scelta (o decisione che dir si voglia). La prima azione, infatti, (il salvare la persona che sta affogando) è frutto di una scelta ben ponderata: vedo un uomo in difficoltà, mi rendo conto delle condizioni del mare, rammento che ho delle ottime capacità nel nuoto e quindi mi tuffo; la seconda invece è un'azione che, sebbene origini nel soggetto (e quindi è volontaria), non è stata scelta ma, piuttosto, è stata dettata da un impulso. Entrambe le azioni saranno quindi volontarie ma esse non saranno entrambe delle *scelte*.

Questi aspetti sono particolarmente importanti nel momento in cui si vuole difendere la libertà, perché quest'ultima si esplica in una determinata e ben circoscritta classe di azioni e non nell'azione volontaria *tout court*. La distinzione tra volizione e scelta permette infatti di discriminare buona parte delle azioni quotidiane perché, per dirla parafrasando Austin, un conto è dire "ho fatto quella cosa perché mi andava (o perché volevo così)", ben altro conto è dire "l'ho fatto perché l'ho scelto"[152]. A partire da ciò, allora, all'interno della classe delle azioni volontarie, è possibile annoverare: le azioni scelte (e quindi informate dalla ragione), le azioni dettate da impulsi o passioni, e le azioni non ragionate (compiute da bambini e animali). Questo permette di compiere un passo ulteriore indagando i motivi della scelta e quindi dell'azione, che man mano si sta configurando perfettamente affinché le possa essere attribuita la prerogativa della libertà. Prima di ciò, tuttavia, è indispensabile tornare un momento a quella classe di azioni che sono state definite come *involontarie* (o, altrimenti dette, *movimenti*).

---

[151] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 4, 1105a, cit., pp. 493-495.
[152] Cfr. J.L. AUSTIN, *Ifs and Cans*, p. 204.

Tanto votare quante battere le palpebre, tanto convolare a nozze quanto camminare sono movimenti (anzi: sono insiemi complessi di movimenti chimico-elettrici e fisiologici) ma – sulla scorta della nozione di scelta pocanzi accennata – non conferiamo ad essi lo stesso significato perché alcuni sono movimenti deliberati, ovvero frutto di ponderazione e decisione, altri no. Schlick ha suggerito per le azioni un'altra distinzione che, a mio modo di vedere, è tanto semplicistica quanto fallace, poiché non utilizza come *discrimen* la volontà ma il processo deliberativo. Questo parametro consente al filosofo di distinguere, all'interno di tutti i movimenti preceduti da deliberazione (che compongono la *condotta*), quei movimenti ai quali saremmo propensi ad attribuire a buon diritto l'etichetta di *azione*, da un lato, e tutti gli altri movimenti per i quali non è richiesta deliberazione (che costituiscono la *pura attività*). Mentre per Schlick deliberazione diviene sinonimo di volontarietà, a me sembra piuttosto – sulla scorta della lezione aristotelica – che all'interno delle azioni volontarie possiamo discriminare azioni deliberate e non deliberate. La distinzione di Schlick è utile, però, per introdurre una quarta classe di azioni (oltre a quelle ragionate, quelle dettate da impulsi e quelle non informate dalla ragione) costituita da quei movimenti operati dall'agente (e quindi volontari) ma non preceduti da deliberazione, che però non possono essere annoverati né nelle precedenti classi né tantomeno come azioni involontarie. Questa quarta classe di azioni, allora, sulla scorta del padre del Circolo di Vienna, è possibile definirla come *pura attività*. L'esempio che Schlick riporta mi sembra particolarmente chiarificatore: «Nel suonare il piano la percezione delle note scritte provoca il corrispondente movimento del dito senza che intervenga alcun atto di volontà; il suonatore non decide continuamente: "ora muoverò questo dito"»[153]. Mentre Schlick – identificando volontà e decisione – asserisce che per questa vasta gamma di attività non si può dire che «avvenga un particolare "atto di volontà" o decisione [Giacché] tale attività viene come reazione immediata, sebbene non necessariamente inconscia, a determinati stimoli»[154], io reputo più opportuno sostenere che queste azioni sono volontarie (e non *involontarie* come dice Schlick) sebbene non siano né costantemente deliberate né tantomeno dettate da impulsi[155]. Questa pura attività, infatti, sebbene non sia deliberata – almeno non di volta in

[153] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 34. Si noti come già Aristotele affermava che non si delibera su un'abilità precedentemente acquisita. Queste azioni però sono comunque considerate libere (nessuno penserebbe che si suona il piano senza libertà,) e questo lo affermava anche Hobbes, cfr. T. HOBBES, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance: Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1656, (ed. it. *Questioni relative a libertà, necessità e caso*, in ID., *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, introduzione, traduzione e apparati di A. Longega, Bompiani, Milano 2015), p. 145.
[154] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 34.
[155] Si vedrà più avanti, parlando della ragione e della coscienza, l'importanza di questo criterio per definire quando un'azione possa essere definita libera.

volta – non può essere catalogata né come mero automatismo (nozione che sarà analizzata a breve) né tantomeno come azione non volontaria o non libera (a meno che non fossimo pronti a dire ad un pianista che si esibisce sul palco di un famoso teatro che non ha suonato né volontariamente né liberamente).

Tra le *azioni involontarie*, allora, sarà possibile rintracciare non già le azioni frutto di un *habitus* acquisito ma le azioni involontarie in senso stretto (come l'incidente al museo) e gli automatismi (αὐτόματα)[156], benché i secondi appartengano alla classe delle prime. Gli automatismi, rifacendoci all'accezione moderna del termine, sono tutte quelle azioni in cui non percepiamo il senso di volontà anche se l'azione si verifica lo stesso. La digestione, i movimenti di sistole e diastole, o la respirazione, sono tutte funzioni corporee che seguono rigide leggi deterministiche e per le quali, fortunatamente, non dobbiamo deliberare di volta in volta. A questo genere di azioni non attribuiamo né la volontà, né la decisione, né tantomeno la libertà.

Nel momento, invece, in cui siamo giunti a descrivere l'azione come un evento (1° elemento) che l'agente fa (2° elemento) volontariamente (3° elemento) scegliendolo (4°elemento), la domanda che sorge spontanea è sintetizzata dal lemma *perché*? Si configura così un ulteriore fattore caratteristico delle azioni umane: il fine per cui un'azione viene compiuta. Seguendo ancora una certa interpretazione della lezione aristotelica, dal momento che il dominio dell'azione ha a che fare con la contingenza, esso sfuggirebbe a qualsiasi tipo di nozione causale, che invece a che fare con la necessità. Se proprio si dovesse parlare di causalità in ordine all'azione, in effetti, per il Filosofo si dovrebbe dare maggior peso alla causa finale, ovvero al fine in vista del quale l'azione è compiuta, piuttosto che a quella efficiente. È ben noto, infatti, come proprio in base al fine Aristotele distinguesse vari tipi di *agere*: la *praxis*, la *poiesis* e la *techne*[157].

L'importanza del fine, imperniata sulla netta distinzione aristotelica tra agire e patire, farà scuola e darà vita a un vero e proprio filone del pensiero filosofico che ha visto

---

[156] Sarebbe interessante approfondire la storia e l'uso del termine greco perché in esso si cela un'ambiguità. Mentre Hobbes, infatti, intendeva gli automatismi come quelle azioni che hanno sì delle cause ma che da noi non sono percepite, il termine greco sta a indicare piuttosto delle azioni compiute secondo volontà. Forse qui si nasconde la confusione che si avrà modo di analizzare successivamente in riferimento al filosofo britannico (cfr. T. HOBBES, *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Change*, cit., p. 151).

[157] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, 1050a, in G. REALE (ed.), *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, pp. 418-421. Questa distinzione non si basa su cosa origini l'azione ma sul dove essa sia diretta, sul suo fine e quindi è la *praxis* ad avere un rango più alto dal momento che essa detiene in sé il suo fine (cfr. ID. *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140a, cit., pp. 692-693) e ha origine completamente nel soggetto, il quale non si rivolge a un oggetto esterno ma, a partire da una sua scelta e quindi da una propria deliberazione guidata dalla ragione, mette in campo un determinato comportamento. In tal senso la *praxis* per Aristotele è "espressione dell'essere proprio di un ente", cfr. A. PIERETTI, *Azione*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 2, p. 964.

l'agire subordinato all'essere sia sul piano concettuale sia su quello causale. Seguendo Aristotele, Tommaso d'Aquino opererà, infatti, un'ulteriore distinzione – all'interno delle azioni volontarie e deliberate – tra l'azione transitiva e l'azione immanente: nel primo caso si tratta di un'azione il cui effetto transita sull'oggetto dell'azione stessa (come il cucinare, il tagliare qualcosa, ecc.); nel secondo caso invece l'effetto rimane nell'agente stesso: l'intendere qualcosa, il sentire e il volere stesso[158]. L'azione si configura quindi come composita: è un evento, in cui l'agente fa qualcosa volontariamente, scegliendola in vista di un fine. Ma una definizione così complessa di un evento non può far riferimento soltanto alla sfera del fisico. Nel momento stesso in cui diciamo che l'agente *vuole* qualcosa in vista di un *fine* dobbiamo assumere che il soggetto abbia delle credenze su come le cose stiano nel mondo e in quale relazione esse si pongano col suo agire – elementi che compongono i motivi dell'azione – e in forza delle quali egli può compiere la sua scelta.

L'esempio che segue ha la funzione di far comprendere la complessità dell'evento-azione così come si sta configurando. Se dico "Sto aprendo la porta di casa" compio innumerevoli movimenti: prendo la chiave dalla tasca, inserisco la chiave nella serratura, giro la chiave, abbasso la maniglia e spingo la porta. Questi sono tutti movimenti – i quali a loro volta implicano innumerevoli eventi chimico-elettrici e fisiologici a livello sia cerebrale sia muscolare – ma nessuno di questi, se preso singolarmente, può descrivere in senso completo la mia azione di aprire la porta di casa. Perché si possa parlare di azione non basterebbe nemmeno il ruolo attivo dell'agente nel compiere un movimento e la sua volontà, né tantomeno il fine di aprire la porta. Tutti questi elementi, infatti, se non fossero supportati, a monte dell'azione stessa, da credenze, intenzioni e desideri che orientino il movimento (come la credenza che prendendo quella determinata chiave e inserendola in quella determinata serratura la porta si aprirà), non potrebbero dare conto dell'azione. Il genere d'azione di cui si vuole dare conto in riferimento alla libertà, pertanto, rispetto alla classe generale degli eventi, sarà «un'attività riferita a un obiettivo che l'agente si è rappresentato come uno stato di cose ideale, possibile, e dotato della qualità positiva che lo rende ai suoi occhi meritevole di essere perseguito»[159].

Infine, prima di concludere questa disamina sulla tipologia dell'azione all'interno della classe degli eventi, sembra rilevante ricorrere a un'altra distinzione operata da Tommaso, il quale distingueva tra *azione imperata*, che è comandata dalla volontà ma non è eseguita da essa (come il correre o il riparare un oggetto ad esempio), e l'*azione elicita*, che

[158] Cfr. *Summ. Theol*., I-II, q. 3. a. 2; q. 111 a. 2; *Cont. Gent*., II, cap. 1.
[159] F. CASTELLANI, *Azione* (*Teoria della*), in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 2, p. 983.

è tanto comandata quanto attuata dalla volontà e costituisce pertanto un atto di puro volere[160]. Sembrerebbe che per il nostro argomento l'azione elicita – l'atto del puro pensiero – debba avere più rilevanza rispetto a un'azione che per definizione necessita di estrinsecarsi. Eppure, in Tommaso, l'azione che detiene un primato qualitativo è l'azione imperata perché soltanto essa può tendere al bene come suo fine[161]. Questa precisazione permette di notare come nella storia della filosofia, almeno sino al secolo XVI, la riflessione sull'azione e sulla libertà non si sia mai mossa soltanto sul piano concettuale ma essenzialmente ed eminentemente su quello pratico, un aspetto che verrà meno e che tutt'ora – come si avrà modo di notare – manca ancora, salvo rari casi, nella letteratura scientifica su questi argomenti. L'agire umano è quindi compreso come *qualcosa che si fa*, e che si fa *in vista di un fine*.

4.2. *L'azione come evento mentale*

Tra le azioni dell'agente, ora intese *strictu sensu*, è necessario annoverare anche quelle che non hanno un corrispettivo osservabile all'esterno, ovvero gli atti mentali. Cosa dobbiamo includere tra gli atti mentali? Si pensi al compiere un'operazione matematica: immaginiamo di trovarci a una di quelle prove concorsuali in cui vengono sottoposte anche delle espressioni aritmetiche. Siamo davanti al plico con le domande dell'esame e pensiamo intensamente a quanto faccia 64 + 36. Dopo una più o meno lunga ponderazione, arriviamo a concludere che la somma dei due numeri è 100 e, dopo aver raggiunto questa soluzione, pensiamo anche "Ah, ma guarda! Sono gli anni di mia zia". Questo insieme di operazioni mentali, che non hanno alcun correlato osservabile esternamente, ma che potrebbero portare, ad esempio, a scrivere 100 su un foglio, sono atti mentali. All'interno degli atti mentali possiamo anche annoverare il formarsi di immagini mentali, il ripetere a mente una poesia e molto altro. Questi procedimenti sono a tutti gli effetti azioni perché, sulla scorta di Aristotele e poi di Searle, in essi *si fa* qualcosa: «Gli atti mentali sono formalmente isomorfi ai casi di atti fisici […]. La sola differenza sta nel fatto che al posto di un movimento del corpo come condizione di soddisfazione, abbiamo un evento puramente mentale»[162]. Su questa base è possibile affermare quindi che credenze, speranze, desideri, timori non sono

[160] Cfr. *Summ. Theol*., I-II, q. 1, a. 1, ad 2. Hobbes conosceva questa distinzione e la criticava facendo riferimento alla posizione di Bramhall, cfr. T. HOBBES, *Of Liberty and Necessity*, 1646 (ed. it. *Libertà e necessità*, in ID., *Libertà e necessità*, cit.), pp. 125-147.
[161] Cfr. *Summ. Theol*., I-II, q. 1, a. 1, ad 2.
[162] J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 107. Cfr. *Ivi*, p. 13.

atti mentali ma stati mentali dal momento che sono cose che appartengono al dominio del mentale: noi non le "facciamo", le "abbiamo"[163].

Perché ci sia un'azione, quindi, non è indispensabile un movimento del corpo; anche quando pensiamo qualcosa o compiamo un'azione mentale come il ripetere a mente un copione

> «esiste un'occorrenza (il ripetere un copione) e un atteggiamento che l'attore ha (ad esempio, il desiderio di una buona performance), tale che il ripetere il copione non sarebbe occorso se io non avessi avuto questo atteggiamento. (Pur silenzioso e privo di una manifestazione visibile, il ripetere è un'occorrenza perché determina degli effetti: infatti, come risultato del ripetere il copione, l'attore può recitare senza un suggeritore)»[164].

Sembra oltremodo inutile soffermarsi sul fatto che oggi nessuno sostiene che si possa avere un atto mentale senza un correlato fisico. Un'azione, pertanto, è qualcosa costituita da una componente fisica e da una componente mentale (ovvero un evento mentale, come un'intenzione o uno scopo) o soltanto da una componente mentale. A tal proposito è necessario fare una precisazione circa l'atto della scelta, non più visto come requisito dell'azione ma come azione in sé stesso.

Esso riveste, in riferimento al discorso sulla libertà, un ruolo cruciale, dal momento che cercherò di difendere la libertà *della scelta*, prima ancora di quella *dell'azione*. Questo ruolo del termine *scelta* è spesso messo in crisi dal fatto che «non abbiamo *nessuna* definizione di libera scelta, se si presuppone che una definizione debba essere la sola e unica descrizione corretta di una cosa»[165]. Il termine, infatti, come la maggior parte delle parole costitutive del nostro discorso, non è esente da ambiguità.

Nella tradizione filosofica la scelta è stata quasi sempre identificata con l'ultimo atto della deliberazione, un momento situato all'interno del processo che conduce all'azione e che si configura come la risultante dell'incontro tra il desiderio di raggiungere il fine e la valutazione dei mezzi. Era proprio questo momento, e non l'esecuzione dell'atto in sé, che costituiva la garanzia in Aristotele del fatto che «noi siamo padroni delle azioni dal principio alla fine»[166], mentre in Hobbes forniva la sicurezza che le azioni compiute fossero propriamente del soggetto e che, in quanto tali, potevano dirsi libere. Schlick, tuttavia, criticò questo modo di comprendere la scelta (che per lui era un sinonimo di

---

[163] Su questa distinzione – tra ciò che facciamo e ciò che abbiamo a livello di pensiero – sarebbe interessante approfondire le affinità con la distinzione medievale – divenuta poi canonica nella scuola morale gesuitica – tra un pensiero che appare, ovvero che possediamo ma in quanto subìto, e il pensiero che creiamo, al quale già i medievali attribuivamo il male morale.
[164] L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 185.
[165] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 117.
[166] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1114b, cit., pp. 544-547.

decisione) come un evento momentaneo che, all'interno del processo valutativo sui motivi, interviene in forza di una sostanza particolare che sarebbe la volontà[167]. Sulle stesse motivazioni si mosse anche la critica di Austin all'approccio fenomenologico, che rintracciava nella decisione l'atto che riempie l'apparente lacuna causale fra un'azione e i suoi motivi. Nonostante queste critiche, non sono mancati autori, come ad esempio Nowell-Smith, che hanno proseguito nel definire la scelta come un atto creativo dell'io, che si realizza quando quest'ultimo non è costretto né da forze esterne, né dal desiderio, né dal carattere[168].

Sul versante neuroscientifico, poi, la decisione non è stata sempre vista come l'atto culminante del processo deliberativo (l'atto che precede il movimento) ma anche come «l'azione momentanea con cui si forma l'intenzione di fare qualcosa»[169], il momento che denota il processo che conduce a scegliere azioni alternative. Questa dialettica di posizioni e questa diversità, ora sul piano filosofico ora su quello scientifico, di un concetto inerente alle discussioni sul libero arbitrio, è indice dell'importanza che il momento decisionale ha rivestito e riveste tutt'oggi, tant'è che gli sperimenti pionieristici sul libero arbitrio – come si avrà modo di notare – si sono concentrati proprio sulla presunta identificazione di questo momento decisionale (o volitivo che dir si voglia).

Benché io non concordi con la critica di Schlick, che individua nel momento decisionale un evento in cui subentra *un qualcos'altro* (un terzo rispetto all'io o al carattere o ai motivi) non si può non convenire con la sua conclusione su un altro punto: «Non v'è alcun "atto di volontà" che, aggiunto alla oscillazione degli scopi, al trionfo finale di uno di essi, decide quale trionferà; ma l'intero processo da noi descritto *è* l'atto di volontà»[170]. In questo passaggio si coglie tutta la difficoltà di tracciare un confine tra scelta e azione e si suggerisce piuttosto una comprensione processuale della scelta e dell'atto libero, un processo nel quale i due eventi non sono punti successivi su una retta lineare ma fuochi di un'ellisse in costante relazione tra loro. L'*atto di volontà* non costituisce quindi il momento deliberativo finale ma è, piuttosto, l'intero processo composto dalla valutazione dei motivi, dal ragionamento su di essi e da quello che, soltanto alla fine, potrebbe essere designato come *momento volitivo*. Questo processo però, lo ribadisco, non è necessario che si estrinsechi esternamente ma sarà definito *azione* anche qualora manchi del tutto di un suo correlato osservabile.

---

[167] Cfr. M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 36.
[168] Cfr. P. NOWELL-SMITH, *Ethics*, cit., p. 316.
[169] A.R. MELE, *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 206.
[170] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 36.

Il problema che si pone nei confronti della scelta intesa come atto è, piuttosto, a mio modo di vedere, il medesimo che emergerà nei confronti dell'azione quado saranno forniti i resoconti che i diversi filosofi hanno dato sull'azione stessa: sono eventi ai quali siamo disposti a conferire la categoria di *realtà* o hanno soltanto una realtà illusoria che noi possiamo esplicitare tramite descrizioni non strettamente scientifiche? La decisione, in particolare, è davvero «l'atto che aggiunge ciò che manca alla sufficienza del motivo, l'atto in cui si esprime l'iniziativa del soggetto, ed eventualmente la sua scelta»[171], o soltanto un'illusione?

Ci sono infine casi in cui la componente fisica di un'azione non corrisponde a un movimento: pensiamo al caso dello stare sull'attenti di un soldato o anche all'omissione[172]. Parlare di omissioni come tipi particolari di azioni è doveroso perché anche ad esse, almeno in una certa tradizione filosofico-morale, viene attribuita responsabilità morale e giuridica[173]; tuttavia esse rientrano ad ogni buon conto all'interno delle azioni perché sono eventi che producono un effetto e sono frutto tanto di volontarietà quanto di deliberazione. Spesso le omissioni non sono state minimamente considerate come azioni da parte dei filosofi della mente[174]. Honderich, ad esempio, si esprime così: «Se ci limitiamo solo a domandarci dove si trova l'azione, non sembra esservi alcun ostacolo reale a rispondere che si trova esattamente dov'è il movimento»[175]. Un'affermazione del genere non soltanto rivela una comprensione puntiforme dell'azione (benché Honderich parli successivamente di antecedenti mentali) ma anche di come non si tengano in debita considerazione né gli atti puramente mentali né tantomeno le omissioni. L'approccio inclusivo che ho sinora delineato permette invece di ampliare l'eventuale potere causale dell'agente, non soltanto a quanto egli compie fisicamente ma anche a quanto egli non compie e che tuttavia, in forza di quella *non azione*, produce un mutamento nel mondo:

---

[171] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 120.

[172] Nel XVI secolo Hurtado de Mendoza e Rodericus de Arriaga argomentarono abbondantemente sull'omissione e formularono la teoria dell'omissione pura, secondo la quale un atto di omissione può essere perfettamente voluto, e quindi imputato, qualora esso abbia come unico contenuto intenzionale il non fare qualche cosa. Quel dibattitto è stato ripreso in termini molto più recenti, per controbattere ai cosiddetti *Frankfurt style cases*, a cui accennerò nell'ultimo paragrafo del secondo capitolo, perché la teoria formulata dagli spagnoli garantirebbe la libertà di scelta anche qualora il soggetto non avesse la possibilità di fare altrimenti.

[173] È particolarmente notevole osservare come anche una non azione, l'omissione appunto, possa essere ritenuta – almeno in senso giuridico – *causa* di determinati effetti. Si veda a tal proposito il giudizio della Corte di Cassazione su un caso concernente l'omissione da parte di un medico. CASSAZIONE, SS.UU., sentenza 11/09/2002, n. 30328 e CASSAZIONE, TERZA SEZ, sentenza 18/05/2007, n. 21619.

[174] Uno dei pochi che a mia conoscenza vi dedica un breve accenno in riferimento al problema qui affrontato è Chisholm, cfr. R.M. CHISHOLM, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, LaSalle/IL 1976, pp. 72-73.

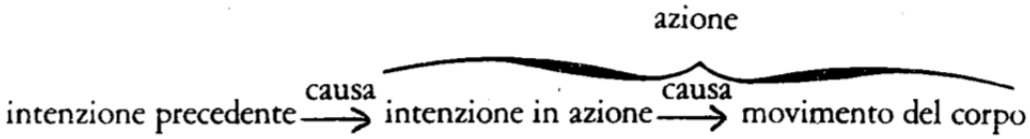
[175] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 62.

> «La commissione e l'omissione di azioni equivalgono alla produzione, volontaria o intenzionale, di un mutamento o di un non-mutamento del mondo, ponendo la gente come causa del mutamento e del non-mutamento. In entrambi casi vi sarebbe infatti la produzione di qualcosa nel mondo, e un ruolo causale dell'agente: in questo senso, un'omissione volontaria di azione, come lasciar morire, non si distingue dalla commissione volontaria di azione, come l'uccidere»[176].

Anche le omissioni, fra l'altro, sono state indagate attraverso studi neurofisiologici volti a individuare le aree preposte tanto al compimento di un'azione quanto a quello di un'omissione (anche se sarebbe meglio dire di un'azione inibita). Tali studi sono giunti a identificare, in riferimento all'omissione, l'attivazione di un'area, la corteccia dorsale fronto-mediana, diversa da quella che si attiva nel caso della normale esecuzione di un'azione[177]. Emergono quindi – non soltanto sul fronte filosofico ma anche su quello empirico – elementi che invitano a cogliere l'azione, dove questo sintagma assume tutte la ricchezza di riferimenti che ho sinora esposto, come un evento composito.

4.3. *L'azione come evento composito*

Intorno agli anni '80 del Novecento, Searle ha riportato al centro del dibattito sull'azione il tema dell'intenzionalità, affermando che l'azione non è altro che un'intenzione in azione a cui si aggiunge un movimento del corpo causato dall'intenzione di agire. In questa emblematica frase è condensata tutta la complessità del tema al quale ci si sta rivolgendo. L'azione del soggetto non è né un mero movimento né tantomeno un atto di puro pensiero ma, piuttosto, una realtà composita che coinvolge due realtà complementari. L'azione è «una transazione causale e intenzionale tra mente e mondo»[178]. Suggerisco uno schema proposto dallo stesso Searle.



Descrizione dell'azione intenzionale secondo Searle[179].

Ritengo che questa rappresentazione grafica aiuti a cogliere l'azione come qualcosa di complesso e di processuale. Questo è un aspetto che manca tanto nei filosofi che hanno un approccio dualista, per i quali le azioni hanno una natura duplice e irriducibile (dal momento che da un lato vi sono gli stati mentali e la sensazione di compiere l'azione, e

[176] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 36.
[177] Cfr. M. BRASS - P. HAGGARD, *To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control*, The Journal of Neuroscience, 27 (2007) 34, pp. 9141-9145. Lo stesso studio ha evidenziato ulteriormente come si attivino aree diverse anche in relazione al tipo di inibizione realizzata (esterna o interna).
[178] J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 94.
[179] *Ivi*, p. 99

dall'altro i processi fisici che realizzano l'azione), quanto ai monisti, i quali non riescono a cogliere la complessità di un fenomeno e lo riducono a semplice interazione chimico-elettrica.

Avrò modo di tornare su questo aspetto nell'ultimo capitolo; per il momento basti notare che questa visione composita dell'azione è ben lontana dal poter essere accettata *sic et simpliciter*. Contro questa concezione – che vede l'azione come qualcosa che ha tanto una componente fisica quanto una mentale o come l'insieme di un movimento fisico con uno evento mentale o (nel caso dell'omissione) anche come un'assenza di movimento accompagnata da uno stato mentale – Ted Honderich si è espresso chiaramente sostenendo l'impossibilità di una tale soluzione. Un'azione – dice l'autore – non può essere formata da una componente materiale e da una mentale sol perché noi vediamo per intero un'azione, e qualora essa fosse formata da un'intenzione (mentale) noi non potremmo vederla in ragione del fatto che addirittura l'intenzione precederebbe il movimento. Una tale argomentazione parte dal preconcetto, abbastanza sorprendente, per il quale soltanto ciò che è osservabile può considerarsi azione. Honderich mira quindi a disgiungere l'evento mentale dall'azione, ponendo tra questi due una relazione non meglio esplicitata; le azioni saranno allora «quei movimenti che sono in qualche relazione con certi tipi di eventi mentali»[180].

Le azioni infatti, anche per Honderich, devono essere *parzialmente definite* come movimenti preceduti e accompagnati da intenzioni attive, a meno che non vogliamo equiparare azioni e movimenti corporei: «Se uno dei miei movimenti non implica una simile intenzione, non è un'azione più di quanto lo sia il movimento riflesso del mio piede quando il martelletto del dottore mi colpisce il ginocchio. […] Le azioni sono movimenti che hanno certi antecedenti»[181]. Questo tipo di argomentazione, tuttavia, si dimostra incompatibile con una spiegazione deterministica, di cui l'autore è strenuo difensore, ed è per questo che, di fatto, egli formula la seguente definizione dell'azione: «Definiamo un'azione come un movimento *in qualche modo dovuto a* e rappresentato da un'intenzione attiva»[182].

Una soluzione di tal fatta potrebbe anche andare bene nel momento in cui si volesse rendere conto delle azioni tanto volontarie quanto di quelle scelte (per tornare alla distinzione aristotelica) ma non soddisfa nel momento in cui all'azione intesa come evento, operato dall'agente in modo volontario e frutto di una scelta condotta a partire da alcuni motivi e in vista di un fine, si abbia la pretesa di aggiungere un ulteriore attributo, quello della libertà. Perché un'azione possa dirsi libera è indispensabile – come si è già avuto modo di

[180] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 57.
[181] *Ivi*, pp. 61-62.
[182] *Ivi*, p. 63.

accennare – che l'agente eserciti su di essa un controllo che non sia soltanto fisico ma anche mentale, nel senso che l'agente con la sua volontà e razionalità vuole ottenere un determinato scopo da quell'azione. Il lancio di una coppia di dadi non è, ad esempio, un paradigma per un'azione libera perché se è vero che volutamente e razionalmente l'agente opera il lancio, è altrettanto vero che egli né esercita né può esercitare il benché minimo controllo affinché il risultato del lancio sia 8 piuttosto che 12. Affinché all'interno del complesso insieme delle azioni volontarie si possano identificare "azioni libere" sarà necessario che queste abbiano gli stessi requisiti che ho esposto per il libero arbitrio: che l'azione sia intenzionale, ovvero adeguatamente supportata dall'intenzione dell'agente; che sia possibile all'agente agire diversamente; e che l'azione sia sotto il controllo causale dell'agente.

Definire quando un'azione sia libera però non è meno complesso dello sforzo chiarificatore sinora condotto. Sebbene un'azione possa dirsi pienamente e perfettamente libera solamente quando non è determinata da altro che non sia il soggetto e nel momento in cui noi esercitiamo un pieno controllo su di essa, rimane fuori di dubbio che nella vita quotidiana compiamo azioni che, pur non essendo perfettamente razionali e totalmente consapevoli, siamo ben lungi dal non catalogare come *libere*. Possiamo avere casi di azioni libere ma non causate da scelte consapevoli, perché dettate da un tratto del carattere o da principi generali d'azione formulati in precedenza e che non richiedono di volta in volta una piena deliberazione consapevole (come soccorrere una persona che si accascia per un malore proprio davanti a noi mentre passeggiamo); o, più semplicemente, compiamo azioni deliberate razionalmente ma condotte in un momento di totale distrazione (si pensi a quando chiudiamo la porta di casa ma non ricordiamo se l'abbiamo fatto, o quando guidiamo lungo la solita strada verso casa e arriviamo a destinazione senza esserci resi conto del tragitto e delle innumerevoli azioni che l'atto del condurre un veicolo richiede). Davanti a queste come a moltissime altre azioni similari, alle quali noi non siamo pienamente presenti con la nostra consapevolezza, chi oserebbe sostenere che non possano dirsi libere? C'è da dire, in aggiunta, che non sempre un'azione libera è un'azione razionale, cioè condotta a seguito di una ponderata conclusione della ragione: è possibile compiere, ad esempio, scelte libere ma che non corrispondono al bene per noi (pensiamo a quando si continua ad alzare il gomito senza ancora essere ubriachi). Non tutte le azioni libere pertanto richiedono sempre una ponderazione. Perché ci sia un'azione libera è sicuramente vero che deve esserci una componente razionale ma questa non deve essere sempre perfettamente tematizzata[183]. Di

[183] Sarebbe interessante cogliere le affinità tra la moderna filosofia della mente e il vastissimo e articolato dibattitto medievale che poneva a tema il rapporto tra volontà e ragione e, nel caso dei dibattiti sul libero

conseguenza, per demolire l'idea comune di libero arbitrio non bastano le prove addotte da molti scienziati – sulle quali mi soffermerò nel terzo capitolo – in forza delle quali il carattere non pienamente consapevole dell'inizio della nostra azione sarebbe indice della totale illusorietà della libertà. Sarebbe necessario dimostrare, piuttosto, che anche le scelte precedentemente operate, dalle quali dipendono le azioni condotte con noncuranza o senza un chiaro processo di deliberazione, siano inconsce e non, all'opposto, consapevoli e controllate.

In ultima analisi, l'ultimo livello di definizione dell'azione è proprio quello della libertà, e perché un'azione sia considerata libera è indispensabile che essa non solo venga interpretata ma abbia come condizione necessaria una causa libera. Nel momento in cui ci limitassimo a equiparare le azioni agli eventi (i quali sono anch'essi causati) e assumessimo pertanto l'indiscernibilità della causa accidentale da quella volontaria (rinunciando di conseguenza al requisito della causalità mentale, indispensabile per ricondurre determinate azioni a proprie credenze, desideri, intenzioni) sarebbe per noi impossibile continuare ad operare nel mondo. Non avremmo infatti gli strumenti concettuali, recuperando un esempio proposto da De Caro, per distinguere tra un uomo che cade dalla sedia (che costituisce un evento e non un'azione) da un *clown* che cade dalla sedia, che è invece un'azione informata da una specifica intenzione del *clown* stesso e volta a suscitare l'ilarità del pubblico. La comprensione di un'azione in particolare, e della vita in generale, passa pertanto dal contenuto agenziale della stessa e non possiamo fare a meno del vocabolario agenziale per descriverle[184]. Un'ultima premessa deve essere quindi fatta in riferimento al modo più consono di interpretare l'azione.

5. L'interpretazione dell'azione

Ho posto sinora l'attenzione sull'azione in sé con l'intento di circoscrivere quanto più possibile le azioni alle quali sarebbe possibile conferire il crisma della *libertà*, e nel fare questo ho fatto riferimento a due autori, Aristotele e Tommaso, che nelle loro differenze possono essere ricondotti a una teoria classica della spiegazione dell'azione, orientata sì all'analisi concettuale ma sicuramente più interessata alle implicazioni pratiche dell'azione

arbitrio, tra scelta e giudizio pratico. A tal proposito si veda il recentissimo studio di T. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2021.

[184] «Naturalmente, le azioni possono essere descritte *anche* in quanto comportamenti o movimenti fisici, usando il vocabolario non agenziale delle scienze della natura: in questo modo, tuttavia, si perde ogni capacità di connettere i comportamenti con le ragioni che li hanno causati, di *razionalizzare* ciò che gli individui fanno». M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 133.

stessa. L'indagine filosofica, però, non si è limitata all'analisi in sé dell'azione ma è stata maggiormente attenta alla comprensione che dell'azione è possibile avere.

L'approccio classico fu fortemente criticato da parte dei primi *filosofi* della scuola di stampo analitico del secondo '900, per i quali l'errore dell'impostazione classica consisterebbe nel fondare l'azione sul suo antecedente causale, il quale è condizione necessaria e sufficiente. Sulla scia di un rinnovato positivismo, infatti, i concetti classici di *volizione* vennero abrogati sia perché inconoscibili e soltanto ipotizzabili, sia perché catalogati come *concetti artificiali*[185], espedienti volti a giustificare il mito dello spettro nella macchina. Senza dover entrare nelle pieghe di una discussione assai ampia, è possibile notare come l'imprescindibilità di questo antecedente causale, al fine di dar conto dell'agire umano, sia stata dimostrata dal *revival* di questo elemento da parte dei filosofi che hanno dato vita alla cosiddetta *teoria dell'azione*. Essa rappresenta una branca della filosofia che è tornata a volgere la propria attenzione sui motivi e sul fine dell'azione, intesi come elementi distintivi della stessa: perché un'azione possa dirsi *nostra* è necessario che un pensiero inerente ad essa la preceda. Quello che però può sembrare intuitivo, come la relazione causale tra motivi e comportamento, non sempre è stato approvato da parte dei teorici dell'azione, i quali hanno spesso visto come divergenti le nozioni di causazione e spiegazione.

Una prima distinzione che è importante sottolineare è quella tra *motivi* e *cause*, legata inscindibilmente a quella tra *azione volontaria* ed *evento* (inteso ora come qualcosa che *ci capita*). Dire, infatti, che qualcosa è un evento *che capita* non significa dire che non ci sia una causa. Sicuramente un evento sarà sempre causato, ma un'azione sarà sia causata sia motivata. All'interno delle azioni motivate – fra cui rientrano anche le azioni passionali – vi possono poi essere quelle deliberate o no. Possiamo avere, così, azioni impulsive (come quella di fuggire davanti a un pericolo) o azioni spontanee (come il ritrarsi davanti a una palla di neve che ci arriva addosso) o, ancora, azioni abitudinarie che per quanto compiute automaticamente richiedono la decisione implicita (come guidare sempre per la stessa strada). Dall'altro lato vi saranno, invece, le azioni propriamente deliberate. Il nodo gordiano allora sta nel capire in quale rapporto si pongano motivi e cause dell'azione.

Chiamare in causa motivi e fini dell'azione impone di citare il problema dell'intenzionalità e il dibattito sulla possibilità di ricondurre l'azione intenzionale – ovvero dotata della proprietà dell'intenzionalità – a un'intenzione d'agire da parte dell'agente. È vero che a monte dell'azione vi è una credenza, un'intenzione o uno scopo, ma questi, benché

[185] Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinson & Co., London 1949, (ed. it. *Il concetto di mente*, prefazione di Daniel C. Dennett, Laterza, Roma 2007), pp. 58-78.

collegati, non definiscono l'intenzione d'agire. Sarebbe possibile che mi chiedano: "Perché stai aprendo la porta di casa"?, e risponderei: "Perché ho dimenticato gli occhiali". In quest'ultima affermazione si celano tanto i motivi della mia azione (ovvero la credenza che i miei occhiali siano a casa, possibilmente sul tavolo del mio studio) quanto il fine della mia azione (il voler recuperare gli occhiali prima di andare al lavoro). Essi, quindi, dicono le ragioni per cui ho agito ma non l'intenzione d'agire. Le prime, infatti, le ragioni, non bastano di per sé a giustificare l'azione senza che esse si traducano in un'intenzione pratica di agire. Perché un'azione possa essere spiegata attraverso le sue intenzioni è necessario che esse siano «stati mentali, riducibili a complessi di desideri e credenze, che svolgono il ruolo di antecedenti causali delle azioni»[186].

Il concetto di intenzione era centrale nella teoria dell'azione di Anscombe e di George H. von Wright, ma non sembrando particolarmente soddisfacente[187] fu criticata da Donald Davidson. Con lui concordo nell'asserire che per spiegare un'azione non basta specificare l'intenzione con cui l'agente ha agito, ma è indispensabile ricorrere a delle spiegazioni causali. Prima di volgere brevemente l'attenzione ad esse è necessario spiegare come nel rapporto di causazione un ruolo molto particolare lo detenga la nozione di causazione intenzionale, che è facilmente comprensibile grazie alle parole di Searle:

> «La peculiarità della causazione Intenzionale è che facciamo esperienza diretta di questa relazione in molti casi in cui facciamo accadere qualcosa, oppure qualcos'altro […]. Non ho bisogno di una legge sovrastante che mi dica che quando ho sollevato il braccio ho causato che il braccio andasse su, perché quando ho sollevato il braccio ho avuto esperienza diretta del causare: non ho *osservato* due eventi, l'esperienza dell'agire e il movimento del braccio; era invece parte del contenuto Intenzionale dell'esperienza di agire»[188].

Ancora prima di Searle, tuttavia, fu proprio la teoria della Anscombe a mettere al centro, al fine di spiegare le azioni, non la già causalità ma l'intenzione. A differenza di Aristotele, infatti, la filosofa fonda su questo criterio il *discrimen* per precisare quali siano gli eventi che possano essere degli ottimi candidati per caratterizzare la nozione di *azione*. Secondo Anscombe, infatti, la nozione di causa (sulla quale avrò modo di soffermarmi nel prossimo capitolo), vista la sua complessità, dovrebbe essere lasciata fuori dalla spiegazione delle azioni, per le quali si dovrebbe parlare esclusivamente di motivi. Il criterio per definire se un'azione sia intenzionale o meno è abbastanza semplice: è sufficiente che in riferimento all'azione abbia senso porre la domanda "perché è stata compiuta"? Ciò che

---

[186] F. CASTELLANI, *Azione* (*Teoria della*), cit., p. 983.
[187] Per una panoramica delle possibili spiegazioni di un'azione condotte prima dei lavori di Anscombe e Davidson, ai quali accennerò, cfr. S. NANNINI, *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992, in particolare i capp. 1 e 2.
[188] J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 127.

interessa nella comprensione dell'azione è che il *perché* permetta di definire sia il *cosa* dell'azione (cioè il suo contenuto) sia *il fine* per cui essa è stata compiuta. Questo criterio è pertanto inclusivo ed esclusivo al tempo stesso perché, se da un lato ammette tutte le azioni che sono compiute per una ragione, dall'altro esclude del tutto la nozione di causalità. Questo criterio, inoltre, è anche onnicomprensivo, dal momento che è molto utile per catalogare le azioni non intenzionali. Queste ultime saranno soltanto quelle azioni che, in altre circostanze, potrebbero essere state intenzionali: il mio uccidere il cardellino sotto minaccia – per tornare all'esempio precedentemente addotto – sarà un'azione non intenzionale perché io, se non fossi obbligato, agirei secondo un'intenzione differente; di contro, il respirare sott'acqua non è mai un'azione intenzionale perché anche in altri contesti io non potrei respirare sott'acqua intenzionalmente e, pertanto, sarà un movimento corporeo e non un'azione. Dire quindi che un'azione è intenzionale, nella lettura della Anscombe, non equivale ad aggiungere qualche attributo all'azione nel momento in cui essa viene compiuta; definirla *intenzionale* significa semplicemente «attribuirla alla classe delle azioni intenzionali e indicare così che noi potremmo considerare la domanda 'perché?' rilevante nei suoi confronti»[189].

Sebbene il resoconto della Anscombe non sia esente da critiche, ciò che qui interessa sottolineare, al fine di accennare anche ad una contraddizione nel ragionamento dell'autrice, è che ad essere intenzionale, a godere di questo carattere, è qualcosa che effettivamente è stato compiuto:

> «Indubbiamente – dice la Anscombe – un uomo contrae determinati muscoli nell'afferrare un martello; ma sarebbe generalmente falso definire tale contrazione dei muscoli l'azione intenzionale che gli ha compiuto. Questo non significa che la sua contrazione muscolare è stata non intenzionale»[190].

Se per Aristotele il criterio discriminante era la volontà, per Anscombe invece, all'interno dell'unico insieme degli eventi-azioni, possiamo discernere varie azioni sulla base dell'intenzionalità; avremo quindi che «ogni azione intenzionale è anche volontaria»[191]. Per la filosofa, quindi, tutti i movimenti (o eventi-azioni) sono volontari[192], ma alcuni saranno intenzionali, altri invece non saranno intenzionali e pertanto non potranno essere descritte come azioni nel senso stretto ma come meri movimenti fisici[193]. Questi

---

[189] G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957 (ed. it. *Intenzione*, a cura di C. Sagliani, Santa Croce, Roma 2016[2]), p. 70.
[190] *Ibidem*.
[191] *Ivi*, p. 150.
[192] *Ivi*, pp. 23-24. Cfr. p. 149.
[193] Daniel Wegner recupera ma annacqua la distinzione tra atto intenzionale e volontario al tempo stesso e atti involontari. I primi, a suo dire, «*sembrano* avvenire a comando o a proprio piacimento perché possono

movimenti, però, sono ugualmente volontari; all'opposto l'azione involontaria sarà quell'azione che viene compiuta accidentalmente[194] (e qui possiamo annoverare tanto i *tic* nervosi quanto i molteplici processi neurologici che non affiorano alla coscienza e rimangono pertanto meramente fisiologici), fermo restando però che «le azioni intenzionali possano anche essere descritte come involontarie da un altro punto di vista, come quando uno si pente di 'doverle' fare. Ma riluttante sarebbe la parola usata più comunemente»[195]. Ciò che qui mi interessa rimarcare è che per l'autrice volontarietà o involontarietà non sono requisiti dell'azione ma attributi che noi possiamo conferire all'azione *a posteriori* per indicare non già l'essenza dell'azione ma il modo in cui l'azione ci è parso essere stata compiuta.

Per Anscombe estromettere le cause dalla spiegazione dell'azione in favore di una struttura logica ha lo scopo di eludere le descrizioni fisiche alle quali anche le azioni, in quanto eventi, andrebbero sottoposte, col pericolo però di rimanere vittima della strategia riduzionista. Per le azioni si ricorrerà, piuttosto, ad una descrizione internazionalistica che nulla condivide con quella fisica (utilizzata per gli eventi). Per dirla con un'espressione abbastanza significativa del testo *princeps* della Anscombe: «Io faccio quel che accade. Cioè, la descrizione di quel che accade è proprio la cosa che io direi di aver fatto, quindi non c'è distinzione tra il mio fare e l'accadere della cosa»[196].

Dal momento, infatti, che non è per nulla pacifico affermare che «esistono leggi psicologiche asserenti che la presenza nell'agente di certi stati eventi mentali rilevanti provocherà sempre in una certa percentuale di casi una certa azione»[197], Anscombe ha preferito spiegare le azioni non operando alcun passaggio da spiegazioni mentalistiche a resoconti neurofisiologici. Senza poter entrare nel dettaglio, basti dire che per questi autori il mondo può e deve essere compreso ricorrendo a differenti livelli di spiegazione, a seconda di ciò che è oggetto del nostro interesse, e le azioni faranno ricorso a interpretazioni che non sono quelle causali della fisica di base. Un tale approccio, è doveroso notarlo, non prende

---

essere intrapresi o interrotti da chi agisce […] E si verificano grazie a specifici percorsi cerebrali e neurali che, in alcuni casi, sono distinti a livello anatomico da quelli preposti e movimenti involontari». Si nota come non solo Wegner dubiti del fatto che il soggetto possa realmente controllare i propri atti ma come egli – cosa che in questa sede preliminare ci interessa di più – non tenga conto di un'amplissima tradizione filosofica quando afferma che «un'azione dev'essere volontaria per poter essere consapevolmente voluta». In realtà sembrerebbe che le cose stiano proprio nel senso opposto: prima devo compiere un giudizio con il mio intelletto, il cosiddetto giudizio pratico, e soltanto successivamente posso volere l'oggetto conosciuto. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 62-63 [corsivo mio].

[194] Cfr. C. SAGLIANI, *Saggio introduttivo*, in G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 17. Sorvolo qui su quelle azioni che possono essere catalogate come volontarie non intenzionali, perché corrispondono alle conseguenze di un'azione precedentemente conosciuta e che si decide di non ostacolare.

[195] G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 150.

[196] *Ivi*, p. 102.

[197] F. CASTELLANI, *Azione* (*Teoria della*), cit., p. 984.

posizione sulla questione ontologica di che cosa siano le azioni ma, muovendosi soltanto sul piano esplicativo, lascia aperta la sua soluzione. Difatti, dire il motivo che informa un'azione e il fine per il quale un'azione vuole essere compiuta, non è sufficiente se non si dice anche che l'intendere quello scopo *causa* l'azione. Per dare conto dell'azione sarà indispensabile attribuire altresì un ruolo causale a quell'intenzione. Si configura così il problema più arduo della teoria dell'azione ma che, fondamentalmente, è l'*articulus stantis aut cadentis* dell'intera teoria dell'azione. Questa apertura alla soluzione del problema è stata colta da Donald Davidson, giacché a lui «siamo debitori di una delle analisi più raffinate e controverse dei concetti chiave che ricorrono nella filosofia dell'azione»[198].

Com'è noto, Davidson formula una vera e propria ontologia delle azioni in quanto eventi individuali. Anzitutto la categoria di evento è centrale, nella teoria di Davidson, per fornire un resoconto unificato dell'azione, dal momento che sono gli eventi individuali a stare nel rapporto di causa ed effetto, ma sono le descrizioni di questi eventi che, in alcuni casi, se debitamente formulate nel linguaggio di una teoria fisica, sono in grado di offrire una spiegazione dell'accaduto. Quando allora un evento – e nel caso specifico un movimento del corpo – *può* essere definito come un'azione? Utilizzo il verbo *potere* perché, come è emerso dall'analisi precedente, non tutti i movimenti corporei sono azioni (come quelle cose che *ci capitano*). Basta l'intenzionalità per catalogare un movimento come azione? Per Davidson no.

L'intenzionalità non basta a tale scopo perché «trascrivere male un testo, leggere male una scritta sono azioni anche se non sono fatte con l'intenzione di raggiungere il risultato di fatto conseguito»[199]. Per Davidson è fondamentale che la descrizione dell'azione compiuta dall'agente renda vero un enunciato secondo cui quell'azione è stata compiuta intenzionalmente[200]. In altre parole, la prima tesi che Davidson sostiene è che le ragioni sono in grado di spiegare le azioni perché ne costituiscono «una specie della spiegazione causale»[201]. Senza entrare nei dettagli dell'argomentazione davidsoniana sulle razionalizzazioni, è necessario rintracciare quella che lui chiama *ragione primaria*. Essa consiste nell'atteggiamento favorevole dell'agente e nella credenza connessa a quell'atteggiamento, ovvero nella ragione per cui qualcuno ha agito come ha agito. Conoscere la ragione primaria «equivale a conoscere un'intenzione con la quale l'azione è stata compiuta»[202]. È, infatti, sulla base della ragione primaria che un'agente si mostra come animale razionale. Questa

[198] E. PICARDI, *Introduzione all'edizione italiana*, in D. DAVIDSON, *Azioni ed eventi*, cit, p. 11.
[199] *Ivi*, p. 16.
[200] Cfr. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, cit., p. 92.
[201] *Ivi*, p. 41.
[202] *Ivi*, p. 47.

razionalizzazione delle azioni, tuttavia, da sola non basta a rendere conto dell'azione. La semplice spiegazione teleologica delle azioni (per la quale le ragioni servono sì a ridescrivere l'azione ma senza rivestire alcun ruolo causale), infatti, non riesce a dar conto di quelle situazioni in cui un agente ha una ragione per compiere un'azione ma poi, di fatto, la compie pur essendo guidato da un'altra ragione.

Perché un'azione sia veramente tale, e di conseguenza annoverabile nella la classe degli eventi, è necessario instaurare un parallelismo tra la prime e i secondi: come gli eventi vengono descritti nei termini delle proprie cause, così le azioni debbono essere ridescritte nei termini delle ragioni che le spiegano. Una ragione primaria per un'azione ne sarebbe quindi la causa. Asserire questo pone però non pochi problemi dal momento che le ragioni primarie non sono eventi ma, semmai, stati o disposizioni, i quali – per spiegare causalmente qualcosa – dovrebbero avere a loro volta un evento che li ha causati. Su questo punto così si esprime Davidson:

> «Chi sostiene non esservi eventi mentali tali da potersi qualificare come cause di azioni non vede l'evidenza, proprio perché continua a pensare che un evento mentale venga osservato e notato (anziché essere un osservare o un notare), o che sia simile a […] a una misteriosa sollecitazione della coscienza o atto della volontà»[203].

Adottando quest'approccio, però, egli deve fare i conti con un problema ancora più grande: quello della causalità mentale. Per l'autore, infatti, soltanto gli eventi fisici stanno in un rapporto di causa-effetto e, partendo da questa premessa, è impossibile inferire che un evento mentale ne causi uno fisico, perché qualora un evento mentale ne causasse uno fisico allora l'evento mentale sarebbe identico a qualche altro evento fisico. Davidson giunge quindi a concludere che un evento mentale e uno fisico possono stare nella relazione causa-effetto soltanto se hanno descrizioni che esemplifichino anche una legge fisica; più precisamente, possiamo dire che gli eventi singoli A e B sono correlati come cause ed effetto se hanno descrizioni che sono implicate da premesse costituite da leggi fisiche vere[204]. Così facendo però il problema rimane: come interagisce un evento mentale con uno fisico e come si concilia la tesi del carattere nomologico della causalità, pocanzi accennata, con l'altra tesi di Davidson per la quale «non vi sono leggi deterministiche in base alle quali gli eventi mentali possono essere spiegati e previsti»[205]?

Nonostante le varie critiche mossegli, Davidson affermava: «c'è un senso importante in cui le ragioni per cui un'azione è compiuta possono dirsi causa dell'azione e che

---

[203] *Ivi*, pp. 52-53.
[204] Cfr. E. PICARDI, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., pp. 11-12.
[205] D. DAVIDSON, *Essays on Actions and* Events, cit., p. 287.

l'impiego di nozioni teleologiche per descrivere il comportamento non è antitetico o alternativo a quello dei concetti causali»[206]. Sulla scia di Gilbert Ryle e Austin egli sostiene che, sebbene la descrizione degli eventi fisici sia diversa da quella alla quale si ricorre per il comportamento umano, da ciò non ne consegue che la nozione di causalità sia inservibile anche per le azioni[207]. La causalità non può essere mai elusa nel dare ragione delle azioni dal momento che è un «ingrediente costitutivo del modo in cui concepiamo le azioni dei nostri simili»[208]. E quando parla di causalità Davidson non si riferisce ad una causalità *ad hoc* ma a quella nozione di causa, propria delle analisi scientifiche, che però «risulta essenziale anche per comprendere che cosa sia agire»[209].

Per ovviare al problema Davidson formula una soluzione che darà il nome all'intera sua teoria: monismo anomalo. Essa afferma che a ciascun evento descritto in termini mentali corrisponde un evento nel cervello descrivibile in termini fisici. Da questo assunto non segue però che la descrizione che adopera un vocabolario mentalistico sia eliminabile poiché non esistono leggi che correlano il mentale al fisico. Mi preme notare in questa sede – giacché avrò modo di parlare più diffusamente nel prossimo capitolo della teoria di Davidson – come la lacuna costituita dalla mancanza di leggi psico-fisiche in grado di spiegare il rapporto tra mentale e fisico non sia una lacuna contingente, legata ai limiti delle scienze cognitive, ma una lacuna di principio. Il monismo anomalo di Davidson si configura pertanto come materialistico (dal momento che gli unici eventi capaci di interazione causale sono gli eventi fisici) ma anomalo, dove l'anomalia è data dalla lacuna esplicativa[210]. Così formulata, la teoria di Davidson potrebbe anche rappresentare una soluzione all'antinomia kantiana sulla libertà, se non fosse che la posizione di Davidson fu rivista anche dal suo stesso artefice.

Per azzardare una sintesi sul problema dell'interpretazione delle azioni, che rimane ancora fortemente dibattuto, mi sembra utile notare come le relazioni causali

> «non devono essere considerate mere relazioni esplicative, né tantomeno semplice euristica. Per quanto ne sappiamo, esse potrebbero benissimo esistere là fuori, nel mondo. Potrebbero essere

---

[206] E. PICARDI, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., pp. 18-19.
[207] Su questo aspetto egli si colloca in aperta contraddizione con quanto già sostenuto da: G. RYLE, *The Concept of Mind*, cit.; G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit.; S. HAMPSHIRE, *Thought and Action*, Chattoand Windus, London 1959; H.L.A. HART - A.M. HONORÉ, *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford-New York 1959; W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford-New York 1957 (ed. it. *Leggi e spiegazioni in storia*, a cura di R. Albertini e L. Calabi, il Saggiatore, Milano 1974); A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1963; A.I. MELDEN, *Free Action*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1961.
[208] E. PICARDI, *Introduzione all'edizione italiana*, cit., p. 19.
[209] D. DAVIDSON, *Essays on Actions and* Events, cit., p. 29.
[210] Cfr. *Ivi*, p. 297.

"ontiche", come dicono i filosofi, e non solo "epistemiche": caratteristiche del mondo, e non della nostra conoscenza»[211].

Per concludere; le distinzioni sinora operate, forse sin troppo analitiche, sono state finalizzate a molteplici obiettivi. Ho cercato di circoscrivere, anzitutto, l'amplissimo insieme dei movimenti umani ad una più ristretta cerchia di eventi, al fine d'indicare come «parlare di libertà umana non significa parlare di libertà in *ogni* atto dell'uomo»[212]. Sebbene sia possibile avere – ed è stato evidenziato in precedenza – azioni necessarie o contingenti, volontarie o involontarie, automatiche o deliberate, ecc., nel corso di questo lavoro, quando ricorrerò al termine *azione*, lo definirò propriamente come un atto che discende dalla volontà dell'agente ed è sotto il suo controllo.

In seconda istanza, le distinzioni fatte potrebbero anche prescindere dal fine di questa ricerca. Chiedersi, infatti, se una determinata azione possegga le varie proprietà che sono state via via enucleate è diverso dal chiedersi se l'agente in questione possiede il libero arbitrio. Un sonnambulo, ad esempio, «può avere il libero arbitrio in circostanze normali, ma durante la notte può fare cose insolite che non hanno nulla a che vedere con la capacità del libero arbitrio»[213]. L'analisi condotta si caratterizza quindi come specificatamente filosofica, perché finalizzata a demarcare i termini di un discorso. Una volta definito, infatti, che l'azione può essere catalogata ontologicamente – almeno secondo l'interpretazione maggioritaria – in quanto *tipo* di una classe di eventi (ovviamente in un'ontologia che consideri gli eventi come reali)[214] o come uno dei tanti eventi naturali, è possibile tirare le somme dicendo che «le azioni umane sono eventi consistenti in comportamenti corporei o in operazioni mentali, che possono essere spiegati mediante gli atteggiamenti proposizionali degli individui che ne sono il soggetto»[215].

In ultimo, avendo accennato alle maggiori teorie circa la spiegazione dell'azione, è più volte emersa la questione della causalità dell'azione. Parlare di azioni, infatti, e delle loro spiegazioni – in termini più o meno causalistici – è un aspetto del ben più complesso problema della relazione mente-corpo. Quello che sembra assodato (il mio desiderio di dissetarmi mi conduce verso il frigorifero a prendere la bottiglia dell'acqua) è messo in discussione quando ci si volge a guardare gli stati mentali in una prospettiva ad un tempo

[211] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 143.
[212] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 20.
[213] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 37.
[214] Sul problema se le intenzioni vengono categorizzate come universali astratti o particolari concreti, cfr. A. GOLDMAN, *Theory of Human Action*, Princeton University Press, Princeton/NJ 1970, pp. 20-48.
[215] M. REICHLIN, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003, p. 58.

filosofica e naturalistica. Quando ci si chiede, infatti, se i nostri stati mentali abbiano valore causale, ci interroghiamo se

> «le ragioni per cui compiamo una determinata azione vanno interpretate come cause finali o teleologiche […] – o – se le ragioni possono fungere anche da cause efficienti, ed, eventualmente, quale sia il nesso tra causalità efficiente delle ragioni e la loro causalità finale»[216].

Il discorso – per dirla con Schlick – è fondamentale dal momento che noi

> «possiamo parlare di motivi solo all'interno di rapporti causali; diventa dunque chiaro quanto il concetto di responsabilità si fondi su quello di causalità, cioè sulla legge che determina le decisioni volitive. Infatti se dovessimo concepire una decisione completamente priva di causa […] allora l'atto di volontà sarebbe interamente casuale»[217].

Dedicherò pertanto il prossimo capitolo a fornire una panoramica delle soluzioni che i filosofi hanno elaborato a questo problema, e in particolare in riferimento al potere causale degli stati mentali. Nel fare questo passaggio prediligerò gli autori contemporanei: non perché la tradizione filosofica possa essere scartata, ma perché questi autori hanno fornito risposte plausibili circa il potere causale degli stati mentali usando un armamentario filosofico nuovo, misurandosi anche con i progressi della biologia e con le sfide poste dall'IA.

[216] M. DE CARO, *Azione*, il Mulino, Bologna 2008, p. 122.
[217] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 140.

Capitolo II

L'ORIZZONTE DI RIFERIMENTO DEL DIBATTITO

Se si ha la pretesa di parlare, da un lato, della libertà nella sua accezione metafisica e, dall'altro, di concetti come azioni e atto mentale, non si può non fare riferimento ad un insieme di altre nozioni ad essi legati, primi fra tutti quelli di *causalità* e *causalità mentale*. In questo capitolo se ne fornirà, quindi, una breve esplicitazione, dal momento che soltanto attraverso una loro corretta comprensione sarà possibile formulare una teoria che possa anche renda conto della causalità dell'agente. Approcciare la questione della causalità mi permetterà, inoltre, di volgere l'attenzione alle diverse ontologie, nelle quali o a partire dalle quali queste diverse interpretazioni della relazione causale – intese come le modalità d'interazione tra gli oggetti che esse hanno inscritto nel proprio catalogo del mondo – sono state formulate.

In questo prima parte del lavoro – interamente dedicata alla disamina dei termini ai quali si fa ricorso nel presente studio, termini il cui significato viene spesso modificato dal dibattito filosofico – è allora doveroso esporre anche le correnti maggioritarie, tanto filosofiche quanto scientifiche, che hanno formulato teorie efficaci sulla nozione di causalità, dal momento che «benché la maggior parte dei filosofi concordano sull'importanza cruciale della causalità, non c'è accordo alcuno su come la causalità debba essere compresa»[218]. È indiscusso, infatti, che senza tentare un chiarimento della nozione di causa si rischia di cadere nell'*impasse* di cui avverte Michael Gazzaniga:

> «Se si usa la parola *cause* in modo avventato e a sproposito si può precipitare in una regressione all'infinito di domande e risposte, come se si venisse interrogati da un bambino di due anni che ha appena imparato la parola (con relativo punto interrogativo) *perché?*»[219]

Essendo quindi il ragionamento causale onnipresente l'attenzione sarà volta prima a chiarire la nozione di causa, per poi dedicarsi al problema che più è cogente per il nostro argomento: la causalità mentale[220]. Il terzo paragrafo offrirà, pertanto, un quadro delle diverse ontologie all'interno delle quali si può parlare di libertà e, in particolare, suggerirà

---

[218] A. MARMODORO - E. MAYR, *Breve introduzione alla metafisica*, cit., p. 83.

[219] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*, Harper Collins, New York 2011 (ed. it. *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, a cura di S. Inglese, Codice, Torino 2017), p. 132.

[220] Per il rapporto tra causalità e causalità mentale, cfr. L.R. BAKER, *Metaphysics and Mental Causation*, in J. HEIL - A.R. MELE (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford-New York 1993, pp. 75-95; ID., *What We Do: A Nonreductive Account of Mental Causation*, in J. BRANSEN - S. CUYPERS (eds), *Human Action,*

quale sarà l'ontologia di riferimento per il presente discorso. Nel momento in cui si vuol prendere posizione su una certa forma di libertà dell'agente piuttosto che su un'altra, infatti, non si può prescindere dal definire all'interno di quale cornice teorica ci si muoverà.

A tal fine si cercherà di rendere conto delle diverse ontologie – con particolare riferimento alle ontologie del mentale – all'interno delle quali può essere difesa una certa riflessione sulla capacità di agire dell'essere umano. Un'attenzione peculiare sarà quindi fornita, nel quarto paragrafo, alla nozione di emergenza e al dualismo delle proprietà. Si noti sin da ora, tuttavia, che assumere una prospettiva piuttosto che un'altra non implica la falsità delle definizioni scartate, ma in questa sede costituisce una scelta di campo e di metodologia.

Definiti, così, le modalità con cui si adopereranno certi concetti filosoficamente controversi e la cornice di riferimento, l'ultimo paragrafo volgerà brevemente l'attenzione agli argomenti liminali ai quali rimanda la nozione di libertà, e, in particolare, al nesso con la responsabilità morale. Essendo impossibile provvedere a un resoconto completo di questi temi in un solo studio, l'ultimo paragrafo si limiterà a fornire alcune coordinate fondamentali che serviranno per comprendere sia il contesto in cui la questione sul libero agire umano si colloca, sia quali saranno gli strumenti concettuali di cui è necessario dotarsi per procedere nell'argomentazione.

Il capitolo non si propone di compiere una mera rassegna di termini e dottrine, ma, nell'esibire il retroterra concettuale per l'intero discorso, vuole indicare, di volta in volta, di quale strumento esplicativo o di quale teoria del mentale o nozione metafisica ci si avvarrà per dare conto dell'*agency* causale.

Una tale densità di contenuti è giustificata dalla consapevolezza che soltanto mettendo in chiaro la modalità con la quale si farà ricorso a certi termini, gli ambiti dentro i quali si muoverà la riflessione, la metodologia che sarà adottata e i problemi ai quali il presente argomento si lega in modo inscindibile, è possibile collocare un ulteriore tassello al percorso che da secoli l'essere umano compie alla ricerca della *vera* libertà.

Deliberation, and Causation, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 249-270; C. MACDONALD - G. MACDONALD, *The Metaphysics of Mental Causation*, The Journal of Philosophy 103 (2006) 11, pp. 539-576.

1. «Quando» si realizza la libertà? La controversa nozione di causalità

Di fronte a un'alluvione che devasta una città si ricerca subito il responsabile del disastro e solitamente lo si rintraccia nell'amministrazione politica; dinanzi a una separazione matrimoniale si prova a individuare a quale dei due coniugi addebitare la colpa del fallimento della relazione; davanti a un malfunzionamento del proprio *computer* si tenta di identificare la motivazione che ha portato a quell'improvviso *crash*. Se si volessero accomunare tutte queste circostanze della vita quotidiana (e le moltissime altre che sorgono nella mente di ciascuno) basterebbe dire che in ogni situazione l'essere umano è spinto a individuare le *cause* di un determinato fenomeno. Non solo la vita di ogni giorno ci fa interrogare su di esse, ma anche la scienza è fondamentalmente, e almeno *prima facie*, causalista: davanti a un evento la ricerca scientifica nasce dalla domanda *perché accade?* e dietro essa se ne cela, di fatto, un'altra: *che cosa l'ha causato?* La filosofia, tuttavia, non si accontenta mai della nozione comune di un concetto e problematizza ciò che invece spesso la maggior parte darebbe per assodato. Prova ne è che, sebbene ciascuno di noi abbia un'idea intuitiva delle nozioni di causa e causalità, la storia della filosofia sin dai suoi albori le ha rese oggetto di attentissima indagine. Rendere conto di questo percorso sarebbe del tutto impossibile ma un accenno è doveroso dal momento che qui ci si pone la domanda "Quella persona era davvero libera nel compiere quell'azione"? Una tale questione impone, allora, di approcciare una prima sottoquestione: "Perché quella persona ha compiuto quell'azione"? o "Che cosa ha portato quell'agente ad operare in quel determinato modo"? Il problema della causalità è quindi intrinsecamente legato a quello della libertà perché la domanda fondamentale è "Come l'essere umano possa essere libero in un mondo regolato da rapporti ferrei di causa-effetto". Seguendo, pertanto, l'autorevole parere di Max Planck, «per avvicinarci a una soluzione obiettivamente soddisfacente del nostro problema [il libero arbitrio] domandiamoci anzitutto quali siano il significato e la validità della legge causale»[221].

1.1. *La causalità nel mondo della natura*

Comprendere la causalità non è un'impresa priva di complicazioni perché la nozione filosofica di causa – come quella di libertà – ha suscitato complicatissime controversie e ha fatto versare fiumi d'inchiostro in ogni tempo della storia culturale dell'essere

[221] M. Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923, in Id., *Libero arbitrio*, cit., p. 29.

umano e, ancora oggi, mi sento di concordare con chi sostiene che «il tema della causalità è in una situazione di confusione troppo grande»[222].

1.1.1. L'in-dispensabilità del concetto di causa tra antichità e periodo moderno

La prima e completa trattazione della causalità si può rintracciare in Aristotele e nell'individuazione delle sue quattro cause, non soltanto in riferimento agli oggetti artificiali ma anche ai fenomeni naturali. Quella trattazione sarà recuperata e mantenuta pressoché invariata dalla Scolastica medievale prima, la quale si concentrò sulla nozione di *causa prima* riferita al Dio Creatore, e dai naturalisti aristotelici del periodo rinascimentale dopo.

L'impalcatura aristotelica fu quindi progressivamente smantellata nella seconda parte del XVI secolo quando autori come Francis Bacon col suo metodo induttivo, e poi Galileo Galilei e Hobbes indirizzeranno la propria attenzione non più al piano metafisico ma a quello dei fenomeni naturali, al fine di rintracciare le connessioni causali presenti in natura. Questo progetto troverà la sua cristallizzazione filosofica nei *Principia Philosophiae* di Descartes, testo in cui il filosofo affermava che nel mondo della fisica si devono ricercare soltanto le cause efficienti[223]. Questo progetto fu quindi portato avanti da Baruch Spinoza col quale, forse in maniera paradigmatica, la causa finale o teleologica – già estromessa dal novero delle cause da Bacon – fu definitivamente espulsa dalla descrizione del mondo[224]. Ciò che accomunava però l'approccio meccanicista di Descartes, Hobbes e Spinoza con quello che poi sarebbe stato adottato da Gottfried W. Leibniz, era che la causalità rimaneva pur sempre qualcosa in grado di produrre immancabilmente l'effetto. La causa efficiente (o motrice) era, infatti, fondamentalmente la causa del movimento e proprio per questo motivo fu l'unica che resistette, sin dai tempi degli stoici, alle diverse critiche mosse al concetto di causalità.

---

[222] G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 47.

[223] Cfr. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, 1644 (ed. it. *Principi della filosofia*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), pp. 1730-1731.

[224] Nello stesso periodo, tuttavia, Leibniz (preceduto da Pierre Gassendi) riproporrà il concetto di causalità finale all'interno della sua monadologia, come l'altra tipologia di causalità che, insieme a quella efficiente, deve necessariamente rimanere anche nelle spiegazioni fisiche. Una certa finalità nella natura sarà individuata anche da Isaac Newton. Molto più di recente ci si è resi conto che anche la stessa biologia non può essere ridotta esclusivamente a causalità fisica. In biologia, ad esempio, la causa della malattia è stata sempre intesa come condizione necessaria e sufficiente per il prodursi della patologia; ma paradossalmente questo stesso approccio non si può applicare agli studi epidemiologici. La biologia ha reintrodotto difatti termini circa la causalità che erano stati espulsi dal dibattito scientifico, quasi a prova dell'irriducibilità della biologia alla fisica. La causalità finale, inoltre, era rientrata nella descrizione naturale del mondo con Darwin ma in modo radicalmente diverso: la natura non ha alcun fine necessario verso il quale tendere; ciò non toglie che, nell'ottica evoluzionista, la causa finale segni «il punto di arrivo di un percorso accidentato, fatto di molteplici eventi casuali, orientati dalla selezione naturale». P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause. Teorie filosofiche e pratiche scientifiche*, Le Monnier Università, Firenze 2008, pp. 62. 77. 80.

Un approccio del tutto differente, in cui la causalità poteva essere desunta dall'esperienza ma senza che si potesse inferire un principio generale, fu quello di Robert Boyle prima e di John Locke dopo. A questi autori si deve un'altra teoria maggioritaria in epoca moderna: la teoria singolarista. Per Locke è possibile avere conoscenza di relazioni causali anche senza avere conoscenza delle regolarità causale e delle leggi di copertura che esse hanno. Per questa teoria gli eventi singolari «possono trovarsi in una relazione causale senza che tale relazione sia necessariamente una manifestazione particolare di una vera e propria legge o regolarità causale»[225]. Attraverso l'approccio empirico noi possiamo, pertanto, accertare il nesso causa-effetto ma questo ci condurrà soltanto a una conoscenza probabile e non necessaria di questo nesso.

Sul finire del XVII secolo quindi, il panorama circa la comprensione della causalità era drasticamente mutato rispetto al periodo rinascimentale: espulse le cause finali dall'armamentario concettuale e rilevata l'inutilità del parlare della causa formale all'interno di una lettura meccanicistica del mondo (e di conseguenza di quella materiale che è un correlato della causa formale), il nuovo approccio di Isaac Newton fece sì che la causalità efficiente, intesa come causa che determina con necessità i propri effetti[226], divenisse l'unica nozione di causalità alla quale valesse davvero la pena rivolgere l'attenzione nelle descrizioni scientifiche.

La causalità è quindi caratterizzata da una relazione diacronica, in cui l'evento-effetto si verifica se si verifica l'evento causa. Quest'ultima, però, è soltanto una condizione sufficiente al realizzarsi dell'effetto, poiché esso si sarebbe potuto produrre anche mediante un'altra causa – la causa sarebbe invece necessaria qualora l'evento-effetto si verificasse *se e solo se* si verifichi l'evento-causa, ma in questa descrizione del mondo non è indispensabile che essa sia pure necessaria[227].

In questo approccio, tuttavia, la causa è ancora intesa come una condizione sufficiente e antecedente nel tempo al verificarsi dell'evento. Richiamo l'attenzione sulla dimensione temporale in riferimento alla causalità dal momento che essa è fondamentale per l'argomento di questo studio. Come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo, infatti, molti neuroscienziati sono giunti a negare un ruolo causale alle volizioni, inferendolo dal

[225] F. LAUDISA, *La causalità*, Carocci, Roma 2010, p. 19.
[226] Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, XVI, 74b 26. 32, in ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 874-875.
[227] Una causa è sufficiente per l'occorrenza di un evento se e solo se ogni volta che si verifica la causa si verifica anche l'evento. Una causa è necessaria per l'occorrenza di un evento se e solo se ogni volta che si verifica l'evento si è verificata anche la causa. Per Hobbes una tale distinzione era superflua perché egli riteneva che «causa sufficiente sia quella a cui non manca nulla di ciò che è necessario alla produzione dell'effetto. La stessa è quindi anche causa necessaria». T. HOBBES, *Of Liberty and Necessity*, cit., p. 113.

fatto che esse sarebbero successive nel tempo al *movimento cerebrale* che prepara l'azione[228].

I lavori del poliedrico matematico inglese, infine, e la successiva argomentazione condotta da Pierre Simon Laplace porranno le basi del meccanicismo naturalistico e del determinismo tipici della modernità.

Per Laplace il mondo è rigidamente deterministico e quanti ancora attribuiscono un valore finale a qualcosa che è in natura lo fanno soltanto per ingenuità. Il determinismo, inoltre, regola la rigida struttura meccanica del mondo, la quale potrebbe essere conosciuta del tutto (nonostante il limite congenito da parte dell'essere umano di raggiungere tale conoscenza perfetta) grazie al progresso delle scienze che individueranno i rapporti senza soluzione di continuità di causa-effetto di cui è composta ogni singola parte del mondo. Il mondo delineato da Laplace quindi, in quanto rigidamente deterministico ma straordinariamente complesso, potrà essere spiegato in termini puramente meccanici. Tutto ciò però, tradotto in termini causali, «significa che l'universo di Laplace si presenta come un grande tessuto le cui trame sono il risultato di rapporti di causa-effetto determinati, anche se noi non siamo in grado di averne una conoscenza completa»[229]. Laplace occupa pertanto nella storia della filosofia un *discrimen* di rilievo dal momento che si colloca come acme del meccanicismo iniziato nel Seicento, ma anche come punto di avvio del *movimento riduzionista*, il quale – si noti bene – non si limiterà al piano fisico ma, sulla scorta della teoria laplaciana sul mondo, porrà le basi per la riduzione del mentale al fisico[230]. Questo paradigma sarà, infatti, l'elemento comune per tutta la scienza ottocentesca e non soltanto nell'ambito strettamente fisico ma anche sul versante psicologico.

Poco prima di Laplace era emerso, tuttavia, un nuovo approccio, il quale si discostava radicalmente da quelli sino a quel momento formulati. Se fino a Laplace, infatti, si affermava che le cause esistono ma è necessario mutare il modo di comprenderle, con la teoria David Hume, che farà scuola per tutta la scienza successiva, la situazione fu drasticamente ribaltata.

Totalmente privo di interesse verso la causalità metafisica, Hume si volse ad indicare solamente quella nozione di causalità che la scienza empirica può ricercare e accettare. Partendo dal metodo osservativo, egli riteneva che *in natura* non esistano delle *cose* che

[228] Cfr. C.D. FRITH - P. HAGGARD, *Volitional and the Brain*, cit., p. 405.
[229] P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., p. 89.
[230] Cfr. P.S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814 (ed. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di O. Pesenti Carbusano, UTET, Torino 1967), pp. 233-406.

siano *cause* o *effetti*, ma soltanto singoli eventi che noi possiamo osservare come regolarmente collegati, nel senso che sono connessi e sono contigui nello spazio e nel tempo (e quindi possiamo esplicitarli mediante un *prima* e un *dopo* temporali). La causalità non è quindi una proprietà esistente in natura ma una connessione costante con la quale descriviamo successioni regolari che avvengono *de facto*[231]: «Non c'è alcun legame necessario tra cause ed effetti che vada oltre, sostenga o sia sottointeso alle successioni regolari osservate»[232]. È soltanto colui che indaga l'ambito naturale che avverte, soltanto psicologicamente e mai grazie all'esperienza sensibile, questa regolarità ed è portato, di conseguenza, a denominare il qualcosa-che-avviene-prima *causa* e ciò che segue *effetto*. Per Hume, si noti bene, la causalità non è però frutto di ragionamento ma di un nostro istinto naturale:

> «dopo una frequente ripetizione trovo che, all'apparire di uno dei due oggetti, la mente è *determinata* dall'abitudine a considerare anche il suo compagno abituale, concependolo con più vigore, in forza della sua relazione con il primo oggetto. È questa impressione o *determinazione*, quindi, ciò che mi consente di concepire l'idea di necessità»[233].

La causalità efficiente è così privata del carattere di necessità, dal momento che per il filosofo inglese l'unica nozione di necessità che può derivare dalla ragione è quella di necessità logica. Non potendo quindi inferire la necessità nemmeno attraverso l'esperienza, bisognerà concludere che possiamo intercettare soltanto regolarità nella natura senza avere la presunzione di dire che il corso della natura sia costante e uniforme.

Per la concezione regolarista, per lungo tempo paradigma maggioritario in riferimento alla causalità, ogni rapporto causale è un rapporto tra eventi o tra proprietà, in cui non c'è un «misterioso potere delle cause e sugli effetti»[234] ma soltanto un'inferenza della mente umana a partire dall'osservazione costante delle cause congiunta agli effetti. È la

---

[231] Si tenga conto, tuttavia, della reinterpretazione che alcuni autori hanno dato intorno alla seconda metà del secolo scorso dei testi humeani. Secondo alcuni autori, fra cui Galen Strawson, Hume sarebbe un realista ontologico circa i rapporti di causalità ma epistemologicamente scettico, dal momento che riterrebbe impossibile raggiungere una conoscenza oggettiva delle cause realmente esistenti. Cfr. N. KEMP SMITH, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941; J.P. WRIGHT, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1973; E. CRAIG, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford University Press, Oxford-New York 1987; G. STRAWSON, *The Secret Connexion*, Clarendon Press, Oxford-New York 1989; K. WINKLER, *The New Hume*, The Philosophical Review, 100 (1991) 4, pp. 541-579.

[232] R. CAMPANER, *La causalità tra filosofia e scienza*, Archetipo Libri, Bologna 2007, p. 3.

[233] D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subject*, 1739-1740, I, III, 14 (ed. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001), pp. 322-325. Si possono leggere come consonanti a questa prospettiva di Hume le tesi novecentesche dello psicologo Albert Michotte, il quale parlava di percezione innata del rapporto di relazione causale. Cfr. A. MICHOTTE, *The perception of causality*, Methuen, London 1963 (ed. it. *La percezione della casualità*, a cura di G. Petter, Giunti, Firenze 1972).

[234] M. DE CARO, *Azione*, cit., p. 50.

ripetizione costante che «ci dà il diritto di dire che i due membri delle coppie sono causalmente collegati anche se non si può osservare nessuna relazione causale»[235]. Non solo quindi la nozione di causalità è fittizia ma lo è anche la nostra idea di essa, la quale – non provenendo direttamente dall'esperienza – è una sorta di chimera, giacché poggia «esclusivamente su un'abitudine in ragione della quale noi siamo condotti dalla nostra costituzione naturale a pensare che una certa causa sia invariabilmente seguita da un certo effetto»[236]. Per Hume quindi la causalità non è qualcosa che esiste nel mondo, ma piuttosto qualcosa che noi proiettiamo nel mondo "come se" esistesse tra gli eventi[237]; e a motivo di questa proiezione noi affermiamo che alcuni eventi ci sembrano essere necessari; questo nesso però è soltanto presente nella nostra mente. Il nesso di causalità, inoltre, potrà sussistere soltanto tra enti logicamente e ontologicamente indipendenti, e la causalità è pertanto declassata da proprietà a semplice corrispondenza tra una coppia di eventi.

All'approccio regolarista è possibile muovere diverse critiche, tanto sul piano psicologico – dal momento che noi intuitivamente percepiamo di continuo relazioni causali – quanto su quello logico[238]. Una critica più complessa, che affronterò successivamente, è fornita da quanti sostengono che l'agente è in grado di instaurare certi nessi causali.

È notevole altresì che l'impostazione regolarista, pur essendo risolutiva circa diverse questioni ontologiche ed epistemologiche, scardinava, di fatto, le basi del metodo scientifico intrapreso da Galileo:

> «L'analisi humiana della causalità in termini di regolarità tra tipi di eventi sicuramente risolveva molte dell'oscurità che avevano accompagnato la storia di questa nozione, compresa l'idea che alcuni eventi possedessero la forza nascosta e inesorabile di produrne altri. Ma essa comportava anche l'ammissione che la scienza si fonda sull'istinto piuttosto che sul ragionamento»[239].

Ciononostante, l'approccio regolarista inaugurato da Hume e portato avanti da Auguste Comte – per il quale basta il concetto di legge per spiegare i fenomeni senza impaniarci in concetti metafisicamente oscuri[240] – diede il via a un lungo periodo di eclissi

---

235 J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 118.
236 P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., p. 77.
237 Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, I, III, 14, cit., pp. 334-337.
238 Si veda J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 125.
239 P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., p. 85.
240 Si pensi all'esclusione del concetto di causa che operava Auguste Comte, cfr. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris 1830-1842, (ed. it. *Corso di filosofia positiva*, La Scuola, Brescia 1981). Il lavoro di Comte sarà poi ripreso e sviluppato da Ernst Mach e poi da Pierre Duhem e Henri Poincaré, il quale asseriva che non compete alla scienza spiegare la natura delle cose; essa – la scienza – sarebbe piuttosto una classificazione di fatti, un sistema di relazioni. Cfr. H. POINCARÉ, *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1905 (ed. it. *Il valore della scienza*, a cura di F. Albergamo e G. Polizzi, La Nuova Italia, Firenze 1994), p. 191. Si noti anche come la dimensione bipolare di causalità, che vede una contrapposizione, a partire da Hume, tra il piano della spiegazione e quello della realtà, era del tutto assente in Aristotele per il quale causa (αἴτιον) è tanto un fattore causale oggettivo quanto una modalità di spiegazione.

«durante il quale da più parti si è sostenuta la necessità di fare a meno di questo concetto, considerato un ingombrante residuo metafisico della tradizione aristotelica senza alcun rapporto con le pratiche scientifiche contemporanee»[241].

L'influenza di Hume, infatti, rimarrà una sorta di spettro per la filosofia. L'eliminazione della causalità sarà ripresa da più parti e verrà portata a compimento, in tempi più recenti, da Bertrand Russell, con il quale la nozione di causa, che era già stata estromessa dall'ambito scientifico, verrà espulsa anche da quello filosofico.

1.1.2. La rilettura dei rapporti causali nella contemporaneità

Per Russell la causalità è indispensabile secondo il linguaggio comune ma deve essere – o sarà – progressivamente eliminata dal progredire delle scienze. Sotto questo aspetto egli riprende soltanto parzialmente l'approccio humeano perché, se per Hume la relazione di causalità origina da osservazioni di regole costanti, per Russell possiamo al massimo osservare connessioni più o meno probabili e quindi per nulla necessarie (come invece asseriva Hume). Per Russell, infatti, la legge di causalità, sebbene rimanga pressoché imprescindibile ad un livello grezzo di argomentazione, deve essere eliminata nel progresso scientifico poiché essa «è un relitto di un'età passata, che sopravvive, come la monarchia, solo perché lo si ritiene erroneamente non dannoso»[242]. Se è vero che questo era il programma dissoluzionista di Russell, è altrettanto vero che, tanto sul piano empirico quanto su quello delle *scienze deboli*, esso non ha mai visto una reale applicabilità. Pur nella loro diversità, fenomeni come l'andamento dei mercati, la desertificazione, le malattie genetiche, il fatto che io stamane abbia scelto una camicia piuttosto che una *t-shirt*, condividono l'impossibilità di essere spiegati senza far ricorso a un certo concetto di causa. È proprio questa necessità congenita di ricorrere alle spiegazioni causali che ha sollecitato gli studiosi a ricomprendere i rapporti di causalità.

Nonostante questi e altri sforzi di eliminare la nozione di causalità dalle descrizioni operate dalle discipline umanistiche, la stessa fisica continuava a farne uso partendo dal paradigma rigidamente deterministico della meccanica classica. Quel paradigma, tuttavia, subì una drastica rilettura a seguito della formulazione dal principio di indeterminazione di Martin Heisenberg del 1927, per il quale vi è un'irriducibile impossibilità nel descrivere il mondo dei quanti secondo rapporti di causa-effetto.

---

[241] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. IX.
[242] B. RUSSELL, *On the Notion of Cause*, Proceedings of the Aristotelian Society - New Series, 13 (1912-1913), p. 1 [traduzione mia].

La meccanica quantistica, di fatti, avendo imposto una rilettura del paradigma deterministico, comportò inevitabilmente una ricomprensione del concetto di causa. Se quest'ultima poteva essere descritta, almeno all'interno di una descrizione deterministica, come un evento al quale segue *necessariamente* uno e un solo effetto; nel nuovo contesto venutosi a creare, il principio di Heisenberg apparì invece come la sanzione definitiva dell'impossibilità di una descrizione causale del mondo e il «1927 fu definito l'anno in cui si erano celebrati i funerali della nozione di causalità»[243].

Se la causalità sembrava definitivamente espulsa dalla fisica, non si poteva dire lo stesso, però, né per la medicina né per la sociologia né per le scienze storiche. Anche le stesse neuroscienze, alle quali si farà costante riferimento in questo lavoro, fanno ancora oggi un uso abituale del concetto di causazione. Ad ulteriore prova che la nozione di causalità sembra essere ineliminabile, sono da menzionare – all'interno del quadro indeterministico offerto dalla nuova fisica del Novecento – gli sforzi compiuti per ripensare la causalità in termini probabilistici, i cui prodromi si rintracciano già nei capitoli III e IV del secondo libro della *Fisica* di Aristotele, in cui tra le cause già si annoverano il caso e la fortuna[244]. Analizzare la causalità in termini di probabilità significa basarsi sulla nozione di incremento di probabilità: «un evento X può essere considerato una causa probabilistica di un evento Y se la probabilità di Y, una volta che si sia verificato X, è maggiore della probabilità antecedente di Y»[245]. In un tale quadro, allora, una causa non è ciò a cui segue *necessariamente* un tale effetto, né tantomeno un evento cui segue *probabilmente* un altro evento, ma un evento cui segue *molto più probabilmente* un determinato effetto.

L'interpretazione della causalità in termini probabilistici ha radicalmente scardinò un nesso che sino ai primi anni del '900 era inscindibile: quello che assumeva una sostanziale identificazione tra determinismo e causalità. Pensare alla causalità in termini indeterministici equivale a dire, invece, che la causa *accresce le probabilità* che si verifichi un effetto senza per questo necessitare l'effetto stesso. Questo comporta che gli eventi possono essere causati senza essere determinati e ciò sarebbe possibile perché in un contesto indeterministico gli eventi (e quindi anche le azioni) non sono il prodotto di una causazione deterministica (e pertanto potrebbero non accadere anche in presenza dello stesso passato e delle stesse leggi di natura)[246]. La causa indeterministica, infatti, produce l'effetto senza per questo essere necessitata a sua volta da eventi antecedenti.

---

[243] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 47.
[244] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 194b-196b, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, pp. 194-205.
[245] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 64.
[246] Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 45.

Benché quindi il nesso causa-effetto fosse stato ristabilito, a dispetto dei tentativi eliminativisti *a la Russell*, è intuitivo notare come nel momento in cui si afferma che tra causa ed effetto non vi è un rapporto di necessità ma di maggiore probabilità, si priva la causa non solo del carattere della necessità, ma anche dell'altro suo carattere costituente (almeno a partire da Hume), ovvero della regolarità. Questo approccio così ammaliante, in definitiva, indebolisce la relazione che sinora si poneva tra causa ed effetto perché, se al posto di leggi generali ricorriamo a leggi statistiche al massimo possiamo dire «che quelle leggi indicano che c'è una certa probabilità che si verifichi l'effetto […]. L'esistenza di un legame tra x e y risulta molto più debole e più facile da contestare»[247].

Anche all'interno della concezione probabilistica della causalità, tuttavia, le caratterizzazioni di essa sono differenti. Si discute anzitutto se la nostra comprensione della causalità secondo leggi probabilistiche non sia soltanto momentanea, legata alla mancanza degli strumenti adatti per compiere determinate scoperte e, pertanto, sia semplicemente una rilettura della causalità al livello epistemologico e non ontologico. Se le cose stessero così il mondo potrebbe essere perfettamente deterministico anche se noi non ne cogliamo al momento le leggi causali. Se interpretassimo invece le leggi probabilistiche come irriducibilmente indeterministiche dovremmo rassegnarci a comprendere il rapporto di causalità come una *propensione* al darsi dell'effetto e non come una necessità[248]. Potrebbe essere altresì vero che i due aspetti si combinino, ovvero che da un lato vi sia un mondo fisico in cui esistono processi intrinsecamente aleatori, e dall'altro un'incapacità di conoscere la totalità delle relazioni causali probabilistiche. Se assumessimo, infatti, che la causalità è il nesso obbligato degli eventi nella loro successione temporale, potremmo anche chiederci se questo nesso sia «assolutamente perfetto, indissolubile, oppure presenta anche delle crepe e delle lacune»[249]. Se quindi è vero che una ricomprensione in termini probabilistici della nozione di causalità permetterebbe una reintroduzione della stessa anche in ambiti, come quello della fisica, dalla quale era stata espulsa, appare altrettanto chiaro come questa reinterpretazione del nesso causale non fornisca la necessaria relazione causale per il darsi della libertà.

Il *revival* della nostra questione, improntato alla ricomprensione probabilistica delle relazioni di causalità, ha visto una seconda estate negli anni '70 del Novecento[250], avendo come protagonista Wesley Salmon, il quale ebbe tra le sue preoccupazioni di mostrare

[247] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 64.
[248] Cfr. *Ivi*, p. 76.
[249] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 32.
[250] La prima stagione si fa risalire ai lavori di Karl Reichenbach, maestro di Wesley Salmon.

come per spiegare i fenomeni sia indispensabile fornire le spiegazioni dei meccanismi causali responsabili di quello specifico fenomeno. Egli, per sfuggire all'impostazione regolarista humiana, non vide più la causalità come una relazione che intercorre tra eventi singoli spazialmente e temporalmente localizzati in modo regolare, ma come un processo che si dipana nello spazio e nel tempo anche in modo molto esteso, e che deve essere letto in termini probabilistici.

Nella sua argomentazione egli mira a distinguere:

- Leggi causali e leggi non causali;
- Processi causali e processi pseudo-causali;
- Interazioni causali e coincidenze spazio-temporali.

Il *discrimen* tra un processo causale e uno pseudo processo è dato dalla capacità dei primi di trasmettere un marchio che persiste nel tempo, salvo il sopraggiungere di ulteriori modificazioni. Facendo l'esempio di un'auto, la quale dopo una collisione manterrà *nel tempo* il paraurti ammaccato, egli può asserire che l'auto in corsa è un processo causale; non si potrà dire lo stesso dell'ombra della medesima automobile, che pertanto sarà uno pseudo processo. Appare però da questo brevissimo resoconto della teoria di Salmon come la difficoltà sostanziale sia quella di spiegare la causalità come relazione sussistente e non semplicemente come una relazione che è possibile osservare *a posteriori*[251]. Senza poter entrare nelle critiche che sono state mosse a Salmon, in questa sede interessa far emergere come la rinnovata importanza che l'autore vuole dare alla causalità è ben lungi dal difendere un determinismo *tout court*; Salmon postula piuttosto una causalità probabilistica che implica l'esistenza di contesti in cui vige l'indeterminismo. Anche in un contesto indeterministico, tuttavia, non si tratterebbe soltanto di un rapporto di maggiore probabilità tra una determinata causa e il suo effetto ma di un vero rapporto di causalità che vige tanto nel contesto deterministico quanto in quello indeterministico.

Un ulteriore tentativo di recuperare la necessità della causa per il prodursi dell'effetto è stato compiuto da quanti hanno formulato la teoria della causalità controfattuale, una idea che sembra abbastanza intuitiva: «Siamo di fronte a un rapporto di causalità quando possiamo dire che se non si fosse verificata la causa non si sarebbe verificato l'effetto»[252]. All'interno di questa corrente, per un insieme di insoddisfazioni che la stessa teoria portava con sé, John L. Mackie ha parlato di causalità condizionalista: il rapporto causale andrebbe accertato attraverso un processo di eliminazione, mediante il quale è possibile rintracciare

[251] Si veda la raccolta di saggi di W. SALMON, *Causality and Explanation*, Oxford University Press, Oxford 1998.
[252] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 56.

la *condicio sine qua non* per il darsi dell'effetto[253]. Un tale approccio è abbastanza ambiguo – tant'è che la teoria di Mackie è stata criticata sia da quanti sposano l'approccio humeano sia dai neuohumeani – ma essa serve a Mackie per fondare l'attribuzione di responsabilità morale e giuridica. A partire da un approccio condizionalista, tuttavia, è particolarmente difficile rintracciare una e una sola causa[254]. Si pensi alla classica discussione, riportataci da Plutarco, tra Protagora e Pericle su chi dovesse essere ritenuto responsabile della morte Epitimo di Farsalo, avvenuta a seguito del lancio involontario di un giavellotto. Alla luce di queste complessità non sarebbe sbagliato abbracciare un nuovo paradigma, che negli ultimi anni si sta facendo strada e che potrei definire come *pluralismo causale*. Esso nega che la causalità abbia una singola natura, sottolineando piuttosto una natura multiforme della causalità che assume significati differenti a seconda dei contesti[255]. Mi sembra lecito sostenere, infatti, come la riduzione della poliedrica comprensione della causalità, lasciataci in eredità da Aristotele a semplice causalità efficiente, non riesca – nonostante i vari sforzi che sono stati elencati – a cogliere quell'insieme di problemi ai quali la causalità è legata, soprattutto quando si ha la pretesa di ricostruire la catena causale che ha portato all'azione. Credo che un esempio riportato da De Caro possa essere particolarmente utile per cogliere questo aspetto:

> «Immaginiamo che un individuo abbia un infarto. Ci si può naturalmente chiedere perché ciò sia accaduto: se però questa domanda è chiara, non è chiaro come vi si debba rispondere. Molti sono, infatti, i tipi di risposta legittimi […]. Se la domanda viene posta a un fisiologo, per esempio, la risposta potrebbe basarsi sulla ricostruzione dei processi causali che hanno portato all'occlusione di un'arteria; se a rispondere fosse invece il medico curante del tapino, la causa dell'infarto potrebbe essere individuata nel fatto che il paziente non è stato diligente nell'assunzione dei farmaci che gli erano stati prescritti; uno studioso di statistica medica potrebbe fare riferimento ai fattori ereditari di rischio nella storia familiare dell'infartuato […]. Nessuna di queste spiegazioni è la spiegazione corretta, perché tutte, nel giusto contesto potrebbero essere legittime»[256].

Queste diverse dimensioni e resoconti non sono prospettive mutuabili fra loro né sono in grado, se prese singolarmente, di riconsegnarci una descrizione valida. Esse sono piuttosto tutte delle ottime candidate ad essere cause di un evento e fanno parte di quella

---

[253] Cfr. anche MACKIE, *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford University Press, Oxford 1974. Il padre di questa teoria fu David Lewis. Per un'introduzione si veda R. MIRAGLIA, *Introduzione alla Teoria controfattuale della causalità*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

[254] Per un'introduzione a questi problemi, cfr. P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., pp. 116. 122.

[255] Per questo approccio, cfr. S. PSILLOS, *Causal Pluralism*, in R. VANDERBEEKEN - B. D'HOOGHE (eds.), *Worldviews, Science and Us: Studies of Analytical Metaphysics*, World Scientific Publishers, Singapore 2010, pp. 20-40.

[256] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, in M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA (eds.), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 163-164.

che in ambito scientifico è definita come *circostanza causale*. Questa nozione però non esplicita bene il ruolo attivo che le diverse circostanze hanno in modo concorrente e sarebbe quindi più opportuno sostituirla con quella di *causa totale*[257]. Avere quindi la pretesa di ridurre la relazione di causalità a quegli unici nessi che la scienza può studiare appare una mossa, se non proprio arbitraria, quantomeno non idonea al fine di cogliere la complessità del reale. È possibile sostenere quindi che «il cosiddetto "tramonto" della causalità è stato soltanto una parentesi relativamente breve in una lunga tradizione per la quale causa ed effetto sono stati tra i termini più significativi del lessico filosofico»[258].

In conclusione, bisogna notare, ancora una volta, come anche le *scienze dure*, le quali per vocazione anelano alla certezza, e quelle ad essa collegate, come la medicina nelle sue varie branche, si rifanno ancora – *mutatis mutandis* – all'antico adagio per il quale "*Scientia est cognitio rerum per causas*". Non è sbagliato quindi, anche nel nostro secolo, affermare

> «che la ricerca scientifica ha le sue radici nel concetto di causa, e che l'ipotesi rigidamente deterministica di una causalità senza eccezioni forma il presupposto e la condizione preliminare della conoscenza scientifica»[259].

Al momento presente, mancando ancora una teoria generale della causalità[260], sono necessarie ulteriori ricerche. Una pista di indagine particolarmente promettente è quella che tiene in grande considerazione le più recenti teorie, tanto scientifiche quanto filosofiche, sul tempo e la sua *direzionalità*[261]. Il concetto di causalità risulta allora ancora indispensabile nei suoi svariati contesti se vogliamo continuare a vivere[262]. Dal mio canto, questa

---

[257] Cfr. su questo T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 17.
[258] P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., p. 8.
[259] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 52.
[260] Cfr. K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, Washington University, St. Louis 1966 (ed. it. *Nuvole e orologi. Saggio sul problema della razionalità e della libertà dell'uomo*, in ID., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, ed. it. a cura di A. Rossi, Armando, Roma 2002), p. 332.
[261] Per un accenno alla questione, cfr. C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 156.
[262] Si era giunti a una tale conclusione già negli anni '50 del 900; cfr. M.A. BUNGE, *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1959 (ed. it. *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 1970). Ancor prima Schlick si era espresso in tal senso: «Poiché l'ipotesi che *tutti* gli eventi siano soggetti a leggi universali viene chiamato principio di causalità, si può dire: ogni scienza presuppone il principio di causalità. Perciò qualsiasi spiegazione del comportamento umano deve presupporre la validità della legge di causalità». M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 130. Si noti altresì come ancor più di recente «è tornata a farsi strada una nozione forte, metafisicamente impegnativa, di causalità, spesso basata sull'idea che una relazione causa-effetto comporti una trasmissione di energia dalla prima al secondo. In altri termini, molti sono tornati a credere che le cause nel senso più genuino dell'espressione non sono relazioni esplicative, bensì relazioni di natura fisica tra eventi». A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 61.

apertura congenita della questione permette di sfruttare ancora la nozione di causalità, riferendola anche all'agente, senza per questo cadere in visioni prescientifiche del reale.

L'attenzione che ho riservato alle teorie che si sono avvicendate nel corso della storia circa il problema della causalità è stata motivata proprio dal fatto che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, vere e proprie discipline filosofiche come la filosofia della mente e la teoria dell'azione hanno posto al centro il problema della causalità e in particolare della causalità mentale, e la relazione causale costituisce il perno sul quale argomenterò la mia difesa dell'*agent causation*.

Dire *causa*, infatti, significa dire conoscenza; parlare di causalità in generale, pertanto, è doveroso dal momento che il nostro argomento ne chiama a sé un altro tra i più dibattuti della storia filosofica: il problema del rapporto mente-cervello o, per dirlo con termini più classici, del rapporto mente- corpo. Una delle domande principali, infatti, a cui la filosofia ha cercato negli ultimi secoli, almeno a partire da Descartes, di dare risposta riguarda la possibilità che tra mente e corpo

> «vi siano interrelazioni di tipo causale e, nel caso ciò accadesse, quali conseguenze se ne potrebbero trarre. Fornire un'analisi convincente della causalità, perciò significa dare un contributo importante alla soluzione di un problema da sempre all'attenzione della riflessione filosofica»[263].

Ci si chiederà, allora, se vi sia una causalità mentale e, qualora questa esista, come essa possa interagire con quel mondo che viene descritto dalle scienze contemporanee.

2. La causalità del mentale

Quando ci si interroga sulla causalità mentale si tematizza il problema di come la nostra mente possa interagire con gli eventi del mondo fisico e come tra questi due *mondi* possa esserci una reciproca influenza. Una tale questione apparirebbe all'*uomo della strada* come una questione inutile. Costantemente, infatti, noi percepiamo come i nostri stati mentali causino le nostre azioni: se abbiamo *l'intenzione* di andare al supermercato saliremo in auto, se *abbiamo voglia* di prendere una boccata d'aria usciremo a piedi e chiuderemo la porta di casa, se abbiamo il *desiderio* di mangiare una pizza prenderemo il telefono e chiameremo alla pizzeria d'asporto più vicina, e così via. Sembra quindi intuitivo comprendere le azioni come frutto delle proprie intenzioni o, più banalmente, dei propri pensieri. Sebbene appaia ovvio che un evento mentale produce una serie di movimenti corporei complessi e coordinati, che successivamente hanno ulteriori effetti nel mondo fisico, questa

[263] P. Dessì, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. VIII.

intuitiva nozione è stata messa in discussione, prima ancora che dalla scienza, dalla stessa filosofia[264].

Quando viene menzionata la causalità mentale ci si riferisce, difatti, a tutto fuorché a un problema filosofico placidamente condiviso; si fa riferimento, piuttosto, a una vastissima letteratura di recente formazione, che attinge la propria linfa vitale da discussioni molto antiche, ravvivate nel corso della modernità soprattutto ad opera di Descartes. Quando, infatti, egli tematizzò la dualità della sostanza, si iniziò a porre concretamente il problema se le due sostanze – la *res extensa* e la *res congitans* – interagissero fra loro e, di conseguenza, ci si interrogò su quale rapporto di causalità – se mai se ne desse alcuno – si instaurasse fra di esse[265].

La questione della causalità mentale si configura pertanto come il momento di sintesi tra gli argomenti che sono stati poc'anzi esposti: l'azione e la causalità. Il problema del ruolo causale degli eventi mentali, infatti, s'innesta in quello più ampio della causalità *tout court* e interseca l'ambito dell'azione umana perché – in ultima istanza – si riferisce alla possibilità per gli stati mentali «di essere considerati cause genuine del comportamento degli agenti cognitivi e dei soggetti umani in particolare»[266]. Il riferimento alle relazioni causali risulta imprescindibile e non mi sento di condividere il giudizio di Planck, quando asserisce che

---

[264] Per una panoramica delle posizioni, sulle quali in questa sede darò soltanto alcuni accenni, si vedano i vari contributi in J. HEIL - A.R. MELE, *Mental Causation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, e quelli più recenti in S.C. GIBB - E.J. LOWE - R.D. INGTHORSSON (eds.), *Mental Causation and Ontology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013.

[265] È doveroso notare – benché esuli dagli interessi di questa ricerca – come, se è vero che Descartes è considerato il padre della problematica mente-corpo e forse anche della stessa filosofia della mente a causa del suo dualismo ontologico (tornato agli onori della ribalta, in tempi molto recenti, grazie a una certa letteratura neuroscientifica di stampo divulgativo), è altrettanto vero (benché poco noto) che di recente si è proposta una lettura del filosofo francese che fa emergere come il dualismo cartesiano sia più metodologico che ontologico. Cfr. J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 2000 (ed. it. *Il razionalismo di Descartes*, a cura di Maria Vita Romeo, Morcelliana, Brescia 2016). Forse ciò non è propriamente d'interesse di quanti si occupano di filosofia della mente, tant'è che l'affermazione secondo la quale Descartes è padre del dualismo interazionista si ritrova in tutti, nessuno escluso, i filosofi della mente. L'unica tra i filosofi di tradizione analitica che sembra, seppur *en passant*, accennare al fatto che l'opera di Descartes andrebbe interpretata in modo più moderato è Lynne R. Baker. Cfr. L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 5. Cionondimeno è scientificamente errato ricondurre a Descartes tale prospettiva e, pertanto, ritengo che una tale precisazione non sia – nel contesto di un lavoro di ricerca – superflua. Per questa prospettiva si veda anche il testo di Denis Kambouchner, uno dei più autorevoli studiosi del filosofo, cfr. D. KAMBOUCHNER, *Descartes N'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Les belles lettres, Paris 2015, pp. 167-176 (ed. it. *Cartesio non l'hai mai detto. Un repertorio di idee errate sull'autore del Discorso sul metodo, con gli elementi utili e un abbozzo di apologia*. Presentazione e traduzione di Maria Vita Romeo, Carocci, Roma, in corso di stampa), cap. 17. Sono profondamente grato alla professoressa Maria Vita Romeo per avermi permesso di visionare in anteprima l'anteprima italiana dell'opera.

[266] M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002, pp. 111-112.

«possiamo lasciare completamente da parte il difficile problema della reciproca influenza dei fenomeni fisici e psichici. Basta riconoscere il principio che ogni processo psichico è legato un corrispondente processo fisico secondo leggi precise»[267].

Questa soluzione, fin troppo approssimativa, non soddisfa né dal punto di vista ontologico né da quello esplicativo. Il problema della causalità mentale si configura, infatti, come eminentemente metafisico e per l'argomento della libertà qui discusso gioca un ruolo preponderante giacché, qualora la nostra vita mentale non avesse alcuna rilevanza per le nostre azioni, porsi il problema del libero arbitrio non avrebbe alcun senso. Il giudizio di Planck, infatti, non riesce a dar conto del fatto che «essendo gli agenti cognitivi parti del mondo naturale […] le cause del loro comportamento devono essere descrivibili in termini fisici»[268]. Parlare di causalità mentale è allora fondamentale e lo diviene ancora di più per questa ricerca la quale, prima ancora di dare conto di un certo tipo di causalità attribuibile all'agente, deve rintracciare, proprio nel conferimento di proprietà causali agli eventi mentali, ciò che al fondo ci costituisce in quanto *agenti*, prima ancora di costituirci come agenti *liberi*.

Questa stessa motivazione sta alla base dell'attenzione che la teoria dell'azione ha riservato alla causalità mentale: se i nostri stati mentali non orientano le nostre azioni possiamo al massimo spiegare ma sicuramente non giustificare le azioni: «Se le menti non influenzassero il comportamento, in che senso qualcuno potrebbe agire veramente? Si emetterebbero dei suoni, ma nessuno li intenderebbe. I corpi si muoverebbero, ma nessuno farebbe nulla»[269].

La preoccupazione filosofica di dare ragione della causalità mentale è stata acuita in tempi recenti dalle indagini neuroscientifiche che – a differenza della psicologia – sembrano riservare ai fenomeni mentali soltanto un carattere epifenomenico. La causalità mentale è uno dei più difficili enigmi della filosofia della mente contemporanea e, alla luce del fatto che nessuna delle soluzioni sinora proposte è risultata definitiva, si configura ancora come un problema aperto e ben lontano dall'essere risolto. Reputo quindi indispensabile fornire almeno un quadro generale di come il problema possa essere non tanto risolto ma perlomeno approcciato.

---

[267] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 51.
[268] M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 112.
[269] D. ROBB - J. HEIL, *Mental Causation*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Oct. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/ [traduzione mia].

2.1. *Storia del problema*

Padre moderno della questione del rapporto mente-corpo, che sta alla base della causalità mentale, fu Renè Descartes, il quale, formulando il dualismo tra una *res extensa* rigidamente meccanicistica e una *res cogitans* immateriale, poneva il problema su come la seconda potesse interagire con la prima. Non particolarmente sviluppato nei secoli successivi, per assurdo, dalle seppur opposte scuole filosofiche (si pensi al positivismo da un lato e all'idealismo dall'altro), il problema della causalità mentale si è riproposto all'interno della filosofia di stampo analitico a partire dagli anni '50 del Novecento, quando riapparve l'interesse per gli stati mentali e si comprese che essi non potevano essere semplicemente eliminati procedendo a un'accurata analisi linguistica. Si tentò quindi una prima riduzione degli stati mentali ad entità fisiche, operando una riduzione ancora non supportata da dati empirici ma che rimaneva senza dubbio logicamente possibile[270]. Fu così esposta la cosiddetta *teoria dell'identità tra mente e corpo*, la quale – nella sua prima formulazione ad opera di Ullin T. Place – non affermava già l'identità fenomenica degli stati mentali con i processi cerebrali ma l'identità ontologica[271].

Un approccio ancora più radicale, che riconosceva valore causale esclusivamente ai processi cerebrali (ai quali possono essere ridotti gli stati mentali, benché questi siano individuati più facilmente dalle loro funzioni mentali) sarebbe stato quello sviluppato da David K. Lewis e David M. Armstrong con il cosiddetto *materialismo dello stato centrale*. Già nel 1963, però, prima della teoria iniziata da Lewis e sistematizzata da Armstrong, si stava facendo strada quella che sarebbe stata – e per certi versi lo è ancora – una delle correnti maggioritarie nella spiegazione del mentale: il funzionalismo. Quest'ultimo, al quale si guarderà in dettaglio successivamente, diventerà straordinariamente famoso grazie all'analogia mente-computer inizialmente formulata da Hilary Putnam, teoria secondo la quale gli stati mentali possono essere descritti nei medesimi termini funzionali che adoperiamo per gli stati funzionali di un computer. Questi ultimi saranno sicuramente realizzati da stati cerebrali ma saranno essenzialmente stati funzionali e quindi poco importa sapere da che cosa siano implementati. Questa eccessiva semplificazione sarà, tuttavia, rettificata dallo stesso Putnam, il quale, richiamandosi a Jerry Fodor, ha sostenuto che gli stati mentali sono *essenzialmente* qualcosa di diverso dagli stati cerebrali da cui sono implementati. Il

[270] Per la storia del fisicalismo "della prima ora" ad opera di U.T. Place, H. Feigle e J.J.C. Smart circa il problema del mentale, cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 108-110.

[271] Cfr. U.T. PLACE, *Is Consciousness a Brain Process?*, British Journal of Psychology, 47 (1956) 1, pp. 44-50 (ed. it. *La coscienza è un processo cerebrale?*, in M. SALUCCI [ed.], *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier Università, Firenze 2005), pp. 61-71.

funzionalismo farà quindi strada e troverà ulteriore sistematizzazione proprio da parte di Jerry Fodor, il quale – a differenza del progenitore di questa teoria – le rimarrà fedele[272].

Il fisicalismo dei teorici dell'identità tra mente e corpo, tanto criticato dal funzionalismo di Putnam, fu, tuttavia, soltanto una delle varie forme della corrente materialistica del Novecento. La seconda di queste forme fu l'eliminativismo, il quale sosteneva che per spiegare la mente basterebbe comprendere il cervello, dal momento che la prima non esiste. Inaugurato da Quine e portato avanti da Herbert Feigle e da Paul Karl Feyereband, l'eliminativismo raggiunse la sua acme e divenne radicale con Richard Rorty, per il quale è assurdo che la filosofia si affanni ancora a cercare una soluzione ad un problema che non esiste. Il vizio di questo modo di filosofare sarebbe quello di avere la pretesa di rispondere a Descartes, il quale ha formulato una teoria banalmente fondata su nozioni prescientifiche.

Dalla scuola quineiana, tuttavia, sarà formulata anche un'altra teoria materialistica – alla quale ho brevemente fatto riferimento – ma totalmente opposta a quella di Rorty: il *monismo anomalo* di Davidson, autore col quale il problema della causalità mentale emerse in modo preponderante grazie alla distinzione operata, sulla scorta del pensiero del secondo Wittgenstein, tra ragioni e cause. Per Davidson benché tutto sia riducibile al cerebrale, non potremo mai fare a meno dei resoconti psicologici dell'attività mentale. In altre parole: l'evento è sempre uno e uno soltanto, ma le spiegazioni – tra esse irriducibili – saranno necessariamente due, pena il privare ogni nostra azione di una sua spiegazione che sia in grado di darne conto in modo esaustivo. Questo monismo materialistico, lo ricordo, è detto *anomalo* perché il mentale soffre di questa anomalia congenita.

Un notevole rafforzamento delle prospettive sopraelencate si è avuto con il progresso delle neuroscienze e, successivamente, con quelle che oggi sono comunemente indicate con l'appellativo di *scienze cognitive*. I vari risultati raggiunti in questi campi non hanno portato a conclusioni definitive e diversi filosofi si sono rifatti a tali risultati per sostenere ora l'una ora l'altra prospettiva filosofica.

Il semplice accenno a queste correnti – che saranno affrontate in dettaglio nel paragrafo successivo – è indispensabile per cogliere la complessità del problema al quale ci si rivolge quando si parla di causalità mentale.

[272] Per una breve panoramica dello sviluppo della teoria funzionalista in Fodor, cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., pp. 130-136.

2.2. *Il problema in sé*

Prima di analizzare il problema in sé, prescindendo – se mai questo sia possibile – dalla sua evoluzione storica, un dubbio preliminare deve essere diradato. Se il problema è così ostico perché non rinunciare a uno dei due termini del problema stesso? Appurato che gli eventi mentali sono ineliminabili (salvo le proposte eliminativiste) almeno dal punto di vista esplicativo, perché non abbandonare la nozione di causalità – già talmente controversa – dal discorso sul mentale? Per quanto l'obiezione sia stata già esposta e ne sia stata riconosciuta la validità, è necessario qui evidenziare come il problema della causalità, ancora una volta, sia insostituibile. Quando si parla di *corpo*, infatti, ci si riferisce a quell'insieme di strutture e processi fisici di cui siamo composti (cervello, organizzazione neuronale, trasmissione sinaptica), mentre con *mentale* si fa riferimento a elementi come credenze e desideri; tra questi due *domini* dobbiamo necessariamente cercare una qual sorta di correlazione e non sembra esserci altra correlazione valida – seppur nelle diverse declinazioni – di quella fornita facendo ricorso alla nozione di causalità che si configura probabilmente come «la più perspicua e di certo quella oggi maggiormente in auge»[273]. Una volta giustificato il modo di approcciarci al problema, allora, è possibile passare a definire la questione in sé.

Ormai è fuor di dubbio che gli stati mentali siano legati al sostrato cerebrale; essi emergono dalle interazioni neuronali sottostanti, quelle che vi sono tra le singole cellule ma «senza queste interazioni gli stati mentali non esistono, ma allo stesso tempo non possono essere definiti o compresi solo e soltanto attraverso le interazioni cellulari»[274]. Prova di ciò è l'evidenza data dal fatto che una grave lesione localizzata nel cervello può compromettere la possibilità di avere determinati stati mentali. Per Honderich questo dato empirico è la base per affermare che «gli eventi mentali sono reali: cioè […] essi esistono nel tempo e nello spazio, al pari di qualunque altra cosa»[275]. Su questo fronte pertanto

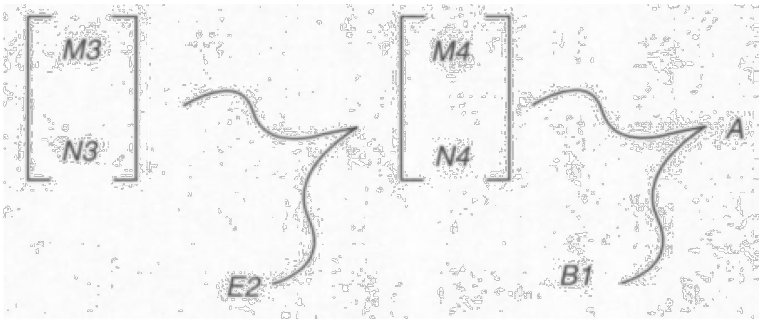
> «sembrano esservi difficoltà relativamente modeste per quanto concerne la loro esistenza nel tempo e anche la loro durata […]. Posso dire quando un evento mentale si verifica pressappoco con la stessa sicurezza con cui posso dire, per esempio, quando la candela viene accesa o si spegne»[276].

[273] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 3.
[274] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 115.
[275] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 30.
[276] *Ibidem*.

È altrettanto indiscutibile quindi che sussista una certa relazione tra eventi mentali ed eventi cerebrali:

> «Ogni evento mentale, compreso quello di scegliere o decidere, è legato a un simultaneo evento neurale, nel senso che le due cose sono correlati nomici. Dal momento che l'evento neurale accade, qualunque altra cosa si verifichi, accade anche l'evento mentale, e l'evento neurale non potrebbe accadere senza quello mentale. Ognuna di queste coppie psiconeurali è l'effetto di una sequenza causale, la cui circostanza causale iniziale contiene i primi eventi neurali e fisici e anche certi eventi ambientali. Ogni azione, nel senso generale del termine, è l'effetto di una sequenza causale la cui circostanza iniziale comprende una coppia psiconeurale che comprende a sua volta un'intenzione attiva»[277].

Il problema risiede allora nel comprendere se questa relazione sia soltanto dal basso verso l'alto, nel senso in cui, potremmo dire con Baker, «il cervello *supporta* gli stati mentali»[278], o se gli stati di livello superiore possano agire su quelli di livello inferiore. Mi rifaccio ancora ad Honderich per lo schema relazionale che egli formula.



Descrizione del rapporto tra mente e azione secondo uno dei modelli suggeriti da Honderich[279].

Il resoconto di Honderich potrebbe anche andare bene se soltanto spiegasse ulteriormente il rapporto interno che mette in relazione M3 con N3. Honderich, in effetti, non dice con chiarezza se sia possibile conferire un ruolo causale agli eventi mentali. Il problema coinvolge inoltre anche la relazione che intercorre tra M3 ed M4.

Sinora mi sono soffermato, infatti, su come gli eventi mentali possano produrre modificazioni fisiche nel mondo, ma un problema ulteriore è quello dell'interazione causale tra eventi esclusivamente mentali[280]. La causalità mentale, infatti, non si applica soltanto all'azione causale del mentale su un atto fisico esterno ma anche alla relazione causale tra due eventi mentali. Se si è pienamente concordi nel dire che gli stati mentali sono prodotti

---

[277] *Ivi*, p. 64.
[278] L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 15.
[279] «M3 ed N3 sono una coppia psiconeurale. Questa coppia con il successivo evento ambientale E2 costituisce una circostanza causale della coppia costituita da M4 e N4. M4 è un'intenzione attiva, o parte di essa. La coppia cui appartiene costituisce, insieme a un evento fisico B1, una circostanza causale dell'azione A». T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 64.*Ibidem*.
[280] A tal proposito si veda P. HUMPHREYS, *How Properties Emerge*, Philosophical Science, 64 (1997) 1, pp. 1-17.

da processi cerebrali in modo che M3 non generi in modo diretto M4 senza la partecipazione del cervello (ovvero senza N4), qualora passassimo semplicemente da N3 a N4 e quindi a M4 (senza l'intervento di M3), allora la nostra vita mentale non avrebbe alcun ruolo attivo[281]. A questi dilemmi in tanti hanno provato a fornire una soluzione.

Nel prosieguo di questo discorso si manterrà come paradigma l'approccio, ormai classico, formulato da Jaegwon Kim[282].

2.2.1. Il principio di chiusura causale del mondo fisico

Kim parte da alcune premesse prettamente fisicaliste dalle quali conclude che le cause mentali, che esistono soltanto in quanto sopravvenienti sulle cause fisiche, possono, in definitiva, essere ridotte a quest'ultime.

Assunto quindi che per causalità mentale intendiamo quando una proprietà o uno stato mentale causa un'altra proprietà o un comportamento, e comprendiamo noi stessi come enti *anche* fisici, allora dobbiamo confrontarci con quanto è stato dimostrato sulla nostra componente fisica da parte delle scienze dure (a meno di voler formulare assurde teorie interazionistiche che non tengono conto delle scoperte biomediche oggi a nostra disposizione)

Il primo problema del quale deve dar conto una teoria che sostenga l'interazione del mentale sul fisico consiste nella negazione del primo principio della termodinamica. Secondo questa formulazione del principio di conservazione dell'energia, nell'universo fisico l'energia si può conservare o redistribuire; la causalità mentale, invece, – poiché afferma che quando le *menti agiscono* appare nuova energia nel cervello – sembra sostenere che nel sistema-fisico-uomo *si crei* energia:

> «Se noi ammettessimo che una mente non fisica abbia un'influenza causale sul mondo fisico, la conseguenza sarebbe una violazione della Prima Legge della Termodinamica. Infatti, l'influenza causale di una sostanza immateriale sul cervello determinerebbe il cambiamento della posizione di alcune particelle nel cervello a livello microfisico. Un cambiamento di questo tipo introdurrebbe energia aggiuntiva *ex nihilo*»[283].

[281] Cfr. M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., pp. 152-153.
[282] Cfr. J. KIM, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993; ID., *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1998 (ed. it. *La mente e il mondo fisico*, a cura di N. Simonetti, McGraw Hill, Milano 2000); ID., *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2005 (ed. it. *La mente ai confini del fisicalismo*, a cura di N. Simonetti e S. Sgarbi, Melquíades, Milano 2012).
[283] R. GIORGI - A. LAVAZZA, *Mental Causation*, APhEx Portale italiano di Filosofia analitica, 17 (2018).

Questa critica, cavallo di battaglia di quanti, come Dennett, propendono per un certo epifenomenismo del mentale, è stata da più parti attaccata[284].

Non è, tuttavia, soltanto la legge di conservazione dell'energia a porre problemi, ma anche una legge che sta alla base della fisica classica: il principio di chiusura causale, per il quale nel nostro mondo ogni evento fisico ha una causa efficiente fisica, e non c'è bisogno di appellarsi ad altre tipologie di cause: «L'universo fisico contiene in sé le risorse per una spiegazione causale completa di ogni suo elemento (causato), e in questo senso è 'completo'»[285]. Contro il principio di chiusura causale, che si impernia sul concetto di causa, si potrebbe anche rispondere con gli stessi strumenti del fisicalista, il quale è molto restio a utilizzare il concetto di causa, almeno all'interno della fisica classica e della meccanica quantistica. Esso, come è stato accennato, è molto più utilizzato dalle scienze speciali, e pertanto sembrerebbe che l'argomento dell'esclusione causale ci voglia far ricercare una causa dove questa, forse, non esiste affatto[286]. Cionondimeno, il principio è indubbiamente allettante, soprattutto in ragione dei progressi delle scienze, ma è necessario poterlo giustificare secondo quelle che sino ad oggi sono apparse come le uniche due strade percorribili: o si riducono gli stati mentali a stati fisici o si privano gli stati mentali di qualsiasi valenza causale.

Il primo modo di giustificazione del principio di chiusura causale consiste nel fare ricorso all'altro principio della fisica, quello della conservazione dell'energia. Questo primo argomento, tuttavia, non è convincente perché la scienza dice che è l'energia interna di un sistema *isolato* a rimanere costante «ma il punto è che una causa non-fisica di un effetto fisico sarebbe ovviamente una forza esterna rispetto al mondo fisico»[287]. Un secondo argomento è quello che fa riferimento all'assenza di lacune causali che possono far pensare a un'intromissione di eventi mentali nei processi fisici, ma al momento non si ha contezza di tali lacune dalle osservazione sinora condotte dalle scienze del cervello. Questo argomento trova però la sua fallacia nella sua stessa forza: se è vero che le scoperte neuroscientifiche non hanno portato all'individuazione di alcuna lacuna causale, è altrettanto vero che

[284] C.D. Broad ha suggerito che un'anima (dove per anima egli intende la mente) potrebbe agire semplicemente ridistribuendo l'energia del cervello senza cambiarne la quantità. Cfr. C.D. BROAD, *The Mind and Its Place in the Nature*, Routledge, London 1925, pp. 103-109. Per una discussione più recente di queste e altre complessità, cfr. B. MONTERO, *Varieties of Causal Closure*: *What Does the Conservation of Energy Have to Do with Physicalism?*, Dialectica 60 (2006) 4, pp. 383-396; O. KOKSVIK, *Conservation of Energy is Relevant to Physicalism*, Dialectica 61 (2007) 4, pp. 573-582; S.C. GIBB, *Closure Principles and the Laws of Conservation of Energy and Momentum*, Dialectica 64 (2010) 3, pp. 363-384.
[285] D. ROBB - J. HEIL, *Mental Causation*, cit.
[286] Cfr. C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 154ss.
[287] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente. Corpo, coscienza, pensiero*, Carocci, Roma 2017, p. 207.

oggi conosciamo meno di un quarto del funzionamento cerebrale e questo lascia aperta la possibilità dell'individuazione delle suddette lacune. Un terzo argomento a favore del principio di chiusura causale procede invece per via induttiva: dato che tutti gli effetti fisici di cause non mentali hanno cause fisiche, possiamo concludere per induzione che anche gli effetti fisici di cause mentali abbiano cause fisiche. A tal proposito, però, bisogna notare che «se ci sono cause mentali non-fisiche di effetti fisici, allora è ovvio che i casi considerati nella conclusione *sono* significativamente diversi dai casi che dovrebbero fornire evidenza per la conclusione stessa»[288].

In conclusione, è possibile affermare che l'argomento della chiusura causale «sembra mettere il carro davanti ai buoi»[289]. Introdotto per dimostrare che tutta la realtà è fisica, esso si basa sul presupposto che la realtà sia fisica, cadendo così in un procedimento tautologico che non ha nulla di esplicativo. Questo dovrebbe condurre, allora, a una considerazione più scettica sull'appropriatezza dell'uso generalizzato dell'argomento della chiusura causale, al fine di sostenere che la mente sia parte del mondo fisico. Il principio di chiusura causale è, inoltre, controintuitivo, perché portandoci a negare che qualsiasi fenomeno – eccezion fatta per i fenomeni microfisici – possa essere efficace causalmente, si scontra con molte delle nostre spiegazioni causali più comuni in cui interpretiamo gli effetti fisici facendo ricorso a cause macrofisiche e a cause non fisiche. Sarebbe più opportuno, pertanto, comprendere il principio di chiusura causale non già come un principio ontologico ma come un principio metodologico per la ricerca scientifica. Anche qualora questo venisse assunto per quello che è, cioè un principio filosofico, pensare che esista una spiegazione corretta e più fondamentale rispetto alle altre è frutto di una metafisica scientista tanto popolare quanto poco giustificata[290]. Rimane incontrovertibile, nondimeno, il fatto che tale principio sia garanzia di scientificità[291]: «Soltanto per l'osservatore macroscopico – diceva Planck – esistono un caso e una probabilità […] mentre l'osservatore microscopico vedo ovunque solo certezze rigidità causale»[292].

Ma «perché dovremmo pensare che gli effetti fisici devono avere soltanto delle cause fisiche, o che almeno devono avere una storia causale completa in termini di cause

[288] *Ivi*, p. 208.
[289] *Ibidem*.
[290] Cfr. H. PUTNAM, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York 1999 (ed. it. *Mente, corpo, mondo*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2003), p. 138.
[291] Baker, ad esempio, ha proposto di rinnegare la prima premessa di Kim, secondo la quale esistono soltanto cause fisiche. Rinunciare al principio di chiusura causale però è altrettanto complesso e porta a rinunciare al realismo scientifico e cadere in un'anacronistica regressione verso il dualismo interazionista cartesiano. Cfr. J. KIM, *Dretske on How Reasons Explain Behavior*, in B.P. MCLAUGHLIN (ed.), *Dretske and His Critics*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 52-72.
[292] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 47.

fisiche»[293]? Alla luce delle critiche mosse all'argomento che difende la completezza causale del mondo fisico, perché non è possibile ammettere che un medesimo evento possa avere più cause? Tanto il principio della conservazione dell'energia quanto quello di chiusura causale, infatti, sembrerebbero non essere un ostacolo così insormontabile se ad esse non si aggiungesse un terzo principio, tipico del fisicalismo, che rifiuta la sovradeterminazione causale.

2.2.2. La sovradeterminazione e l'argomento dell'esclusione causale

Si ha sovradeterminazione quando un certo evento ha almeno due cause sufficienti alla sua produzione, sicché una avrebbe prodotto l'evento anche in assenza dell'altra[294], ma già Newton, nella seconda edizione dei *Principia* del 1713, poneva come prima regola del suo filosofare come «delle cose naturali non devono essere ammesse cause più numerose di quelle che sono vere e bastano a spiegare i fenomeni»[295]. Seguendo questo principio viene applicato alla natura, analizzata come sistema semplice, il *rasoio di Ockham*, per il quale bisogna evitare di moltiplicare gli enti se questi non sono necessari alla spiegazione. All'interno di un resoconto fisicalista un'arbitraria sovra-attribuzione della causalità sarebbe sempre da evitare:

> «Identificata una causa del tutto sufficiente a far sì che si verifichi un determinato effetto – una causa, cioè, grazie alla quale è possibile spiegare interamente quell'effetto – allora non sarà necessario attribuire quell'effetto anche un'altra causa […] che sia *simultanea* alla prima»[296].

Affermare questo conduce a dire che basterebbe soltanto una delle due cause per spiegare il fenomeno e pertanto, a meno che non si abbia un'altra ottima candidata alla categoria causale, la causa sovrabbondante dovrebbe essere espulsa:

> «Appare ovvio che, nel caso in cui avessimo individuato una causa che rende pienamente conto di un certo effetto, sarebbe ridondante postularne una seconda simultanea che renda conto dello stesso effetto. Si tratterebbe di una mossa non supportata da un'inferenza alla migliore spiegazione»[297].

Quest'impostazione del problema, battezzato da Kim come *argomento dell'esclusione causale*, sembra essere l'ostacolo più grande da aggirare per quanti, come i funzio-

---

[293] A. MARMODORO - E. MAYR, *Breve introduzione alla metafisica*, cit., p. 109.
[294] Vd. N. HALL, *Two Concepts of Causation*, in J. COLLINS - N. HALL - L.A. PAUL (eds.), *Causation and Counterfactuals*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2004, pp. 225-276.
[295] I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1713 (ed. it. *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, UTET, Torino 1965), p. 603.
[296] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 58.
[297] *Ivi*, p. 146.

nalisti, sostengono un fisicalismo non riduzionista. Se un effetto ha una causa fisica sufficiente e non ne ha altre di diversa natura che si verificano al contempo, allora, per non violare questo terzo principio, le scelte sembrerebbero soltanto due in ordine al mentale: o l'epifenomenismo (che avrò modo di approfondire in seguito), per il quale il mentale è correlato in un certo senso al fisico ma senza causarlo, o il parallelismo, per il quale il mentale corre parallelamente al processo fisico ma, anche in questo caso, non si spiegherebbe l'interazione tra i due. Così formulato l'argomento della esclusione causale non soltanto è un ostacolo per il fisicalismo non riduzionista ma, soprattutto, per la teoria causale della mente in generale.

All'argomento dell'esclusione causale si può obiettare, tuttavia, il fatto che esso ricerchi le cause esclusivamente a un livello microscopico e non macroscopico. Nella versione di Kim, infatti, l'argomento dell'esclusione causale è una generalizzazione del principio di chiusura causale. Quest'ultimo, che rintraccia le fondamenta causali del reale solo ad un livello microscopico, asserisce che «ogni *presunta* causa di livello superiore relativo a un certo effetto deve essere giustificata da una causa sufficiente di livello inferiore»[298].

Una seconda critica potrebbe fondarsi su una teoria generale della causalità che a tutt'oggi manca, in ragione del fatto che la comunità scientifica è ben lungi dall'affermare che c'è un livello base di realtà: un tempo pensavamo fossero gli atomi, poi si sono scoperti gli elettroni; oggi parliamo di leptoni e altre particelle ancora più piccole[299].

Secondo alcuni, infine, l'argomento di Kim arriverebbe ad affermare addirittura che, in fin dei conti, non vi sarebbe causazione alcuna (ma questo sarebbe compatibile anche con alcune teorie empiriche)[300].

La sovradeterminazione e il relativo argomento dell'esclusione causale rappresentano quindi uno dei problemi più ardui per giustificare la causalità mentale e assumono, per questo studio, una particolare rilevanza. Kim, infatti, si riferisce non a cause antecedenti ma a cause concorrenti e contemporanee. Bisogna infatti tener conto che, perché si possa parlare di sovradeterminazione, le due cause come co-occorrenti debbono essere indipendenti l'una dall'altra o connesse in modo contingente[301]. Nei casi di sovradeterminazione,

---

[298] *Ivi*, p. 150 [corsivo mio].
[299] Per un'analisi filosofica di questo aspetto, cfr. J. SCHAFER, *Is There a Fundamental Level?*, Noûs 37 (2003) 3, pp. 498-517.
[300] Cfr. N. BLOCK, *Do Causal Powers Drain Away?*, Philosophy and Phenomenological Research 67 (2003) 1, pp. 133-150.
[301] Il problema della sovradeterminazione diviene ancora più complesso nel momento in cui ci si colloca su altri piani indagati da scienze differenti rispetto alla fisica o alla filosofia, come il diritto penale, contesto in cui molto di rado è possibile identificare un'unica causa e non propendere piuttosto per la co-occorrenza di due o più cause che hanno portato a un determinato atto. Raramente, infatti, le cause – alle quali si rifanno i giuristi – sono indipendenti l'una dall'altra.

come nei processi decisionali, invece l'intenzione dell'agente non sarebbe indipendente giacché sopravverrebbe (presumibilmente) sullo stato fisico sottostante al quale è necessariamente connesso[302]. Searle ha suggerito a tal proposito, secondo quanto riporta con la dovuta cautela Michele Di Francesco, che:

> «non si può parlare di sovradeterminazione […] quando due differenti sfere causali sono presenti contemporaneamente, dato che in realtà ciò che abbiamo è lo stesso *sistema* descritto differenti livelli di descrizione. Così l'attivazione di certi *patterns* neuronali e una sensazione cosciente di dolore possono essere intese come differenti descrizioni 'dello stesso sistema' fornite a diversi livelli»[303].

Questa innumerevole serie di problemi sorge soltanto nel momento in cui si sposa un dualismo di un certo tipo. Come dice Kim, infatti, se ben pochi dubitano dell'efficacia causale degli stati mentali, è altrettanto vero che «si tratta piuttosto di trovare la metafisica più adatta a spiegare la causalità mentale»[304]. Per un fisicalista riduzionista, come potrebbe essere un sostenitore della teoria dell'identità tra mente e corpo, il problema non si porrebbe, dal momento che i fenomeni mentali sarebbero riducibili a fenomeni fisici e la causalità sarebbe facilmente supposta. Per questa corrente di pensiero, però, il mentale non ha nessuna valenza né causale né esplicativa, giacché gli unici stati che esercitano un'influenza causale sul nostro comportamento (in quanto gli unici esistenti) sono gli stati fisici del nostro cervello. Assumendo tale identità tra stati mentali e stati cerebrali, il problema dell'interazione mente-cervello si dissolve. Questo approccio, tuttavia, non solo sembra negare le più comuni intuizioni sulla mente, ma pone anche seri problemi al filosofo circa le proprietà mentali, le quali è indubbio che rivestano un certo ruolo (seppur sia complesso definire quale). Un'ulteriore strada potrebbe essere allora fornita dal fisicalismo non riduttivo per il quale gli stati mentali non sono riducibili a quelli cerebrali ma sono ad essi correlati. È indubbio, però, che nel dibattitto più recente buona parte dei filosofi si schiera sul fronte del fisicalismo, ora nell'una ora nell'altra versione, e tutte queste teorie fanno quindi i conti con i dettami, per non dire i dogmi, della fisica. Ciononostante, alcune prospettive recenti hanno messo in discussione il principio della chiusura causale – che di fatto catalizza e orienta l'intero dibattito sulla causalità mentale – e si volgono a comprendere la causalità mentale non più nei termini strettamente fisici ma in quelli forniti dalle teorie alternative che lavorano su resoconti causali che appaiono irriducibili quando ci spostiamo da un livello esclusivamente microfisico.

---

[302] Cfr. C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 147.
[303] M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 118.
[304] ID. - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 109.

A prescindere da ogni comprensione della causalità del mentale in termini reali, c'è chi ha ipotizzato una causalità mentale *apparente*, sulla quale si fonda – come si avrà modo di vedere nel prossimo capitolo – l'illusione della volontà cosciente. Negando l'accesso privilegiato del soggetto ai propri stati mentali, Wegner ha asserito, infatti, che noi «non possiamo mai essere sicuri che i nostri pensieri causino le nostre azioni, dato che potrebbero sempre esservi cause delle quali non siamo consapevoli, ma che hanno prodotto sia i pensieri sia le azioni»[305]. Per Wegner il fatto che, sebbene nel fare una banale operazione matematica non abbiamo consapevolezza dell'intero processo mediante il quale giungiamo alla soluzione ma, nonostante ciò, siamo coscienti di essere stati noi a produrre quel risultato, è indice che

> «l'occorrenza di un processo mentale non garantisce all'individuo alcuna conoscenza speciale dei meccanismi di questo processo. […] La volontà cosciente può quindi sorgere dalla teoria progettata per spiegare la costante relazione tra pensiero e azione […] La volontà cosciente non è una percezione diretta di quella relazione, piuttosto è una sensazione basata sull'inferenza causale circa i dati che si rivelano disponibili alla coscienza: il pensiero e l'azione»[306].

Per lo psicologo di Harvard quindi la causazione non può essere una proprietà dell'intenzione cosciente di una persona, dal momento che «non si può *vedere* la propria intenzione cosciente mentre causa un'azione, ma si può solo fare un'inferenza della regolare relazione tra intenzione e azione»[307]. Recuperando, di fatto, la teoria regolarista di Hume, Wegner nega ogni ruolo efficiente agli eventi mentali.

Finora, quindi, sembrano non esserci soluzioni incontrovertibili e perfettamente praticabili al problema della causalità mentale, poiché ognuna di esse si basa su una particolare visione della relazione tra mente e cervello. Questo lascia spazio a ulteriori ricerche metafisiche e scientifiche[308]. Dal mio punto di vista, tuttavia, la causalità mentale risulta fondamentale per la libertà. Per Colin McGinn, ad esempio, per potersi dire liberi bisogna preservare tanto l'aspetto della libertà – come appare ovvio – quanto quello della causalità mentale, ovvero l'idea secondo cui la credenza che il mio atto conduca a soddisfare il mio desiderio e l'intenzione di compiere quell'atto stiano in un rapporto causale con l'azione finale. Sulla causalità mentale si fonda, infatti, uno dei requisiti per il libero arbitrio che ho esposto in precedenza: il controllo causale dell'agente. La causazione mentale si configura

[305] D. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 38.
[306] *Ibidem*.
[307] *Ivi*, p. 28.
[308] Cfr. R. GIORGI - A. LAVAZZA, *Mental Causation*, APhEx Portale italiano di Filosofia analitica, 17 (2018).

quindi come il «vero e proprio *locus* della libertà»[309] ma richiede una radicale ricomprensione se si vuole dar conto della libertà. Condivido su questo aspetto il giudizio di De Caro, per il quale

> «la nozione di libertà non può essere declinata per mezzo delle categorie naturalistiche oggi in voga. In particolare, la causazione mentale che l'intuizione ci suggerisce essere a fondamento del nostro agire non può essere interpretata per mezzo della concezione della causalità propria del naturalismo scientifico contemporaneo: il prezzo che si paga, infatti, è che diviene impossibile spiegare come una mente possa agire sul mondo (ad esempio, come possa scegliere tra corsi d'azione alternativi). E, in tale prospettiva, la libertà non può che essere concepita come un mistero insolubile o una vera e propria illusione»[310].

A conclusione di queste analisi del concetto di causalità in generale e di quello di causalità mentale in particolare, è possibile riconoscere che le relazioni causali sono imprescindibili tanto nel mondo della natura quanto nel mondo psichico. Dal momento che ancora oggi non è possibile fornire una parola ultima su tali relazioni senza sottoscrivere una qualche idea su come è fatto il mondo o su come sia possibile arrivare a conoscerlo in maniera ben fondata, nel prossimo paragrafo mi dedicherò alle ontologie del reale e soprattutto del mentale, chiarendo alcune nozioni che ho sinora semplicemente enunciato.

3. Il terreno «dove» si muove questa riflessione

Ho sinora cercato di esporre alcuni dei problemi legati al tema della causalità mentale, ma per un'ottimale comprensione di quest'ultima è necessario spendere qualche parola su quale tipo di ontologia si abbraccerà nel corso di questo studio. Questo è un passaggio obbligato per definire in quale tipo di descrizione del reale proverò a dar conto della causalità in generale e della causalità dell'agente in particolare. Parlare di metafisica è un obbligo, inoltre, in ragione del fatto che qui si ha la pretesa di discutere della libertà metafisica e non semplicemente di alcune sue implicazioni pratiche. Per assolvere a tale compito, pertanto, non si può prescindere dalle ontologie formulate nell'arco della storia della filosofia e, in particolare, dalle ontologie della mente, *sitz im leben* di ogni riflessione sulla libertà.

Il termine ontologia, tuttavia, è tanto antico quanto complesso e, proprio alla luce di tale complessità, sarebbe impossibile dare un resoconto completo dei problemi ontologici ancora oggi dibattuti. Quello che si prefigge il presente paragrafo è, piuttosto, indagare quali sono le ontologie della mente che provano a spiegare il problema mente-corpo che si situa alla base della problematica filosofica sulla libertà. La filosofia della mente, infatti, è

[309] M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 91.
[310] *Ivi*, p. 98.

un duro banco di prova per molti dei concetti che saranno adoperati e che nel corso del capitolo ho provato a chiarire: la nozione di causalità, la teoria di spiegazione dell'azione, le prospettive circa la riduzione interteorica, ecc.

Nel procedere alla disamina delle varie posizioni formulate in filosofia della mente è utile far emergere un dato che mi sembra corretto utilizzare come lente prospettica. Almeno nel 90% delle interpretazioni, il problema mente-corpo è approcciato a partire da un presupposto materialista e pertanto è un imperativo per questa disciplina conciliare la concezione scientifica del mondo con gli stati mentali che sembrano, almeno apparentemente, avere natura non materiale. Senza per il momento entrare nel merito di questo *preconcetto*, se ne vuole assumere la prospettiva in ragione del fatto che, anche in questo studio, si ambisce a dare un resoconto della libertà che non collida ma si concili con la descrizione del mondo che oggi riconsegnano le scienze empiriche.

3.1. *Il dualismo delle sostanze e la comprensione epifenomenica del mentale*

Il fatto stesso di porre tra i requisiti per la libertà del volere che gli stati mentali del soggetto agente giochino un ruolo causale nelle azioni, è un'indicazione di una speciale scelta di campo: voler rendere conto di alcune proprietà psichiche senza per questo discostarci dalla descrizione scientifica fornitaci dalle scienze di base sul nostro mondo. Questo approccio impone di prendere le distanze dall'antica teoria filosofica del dualismo delle sostanze, così come si ritiene essere stata formulata – secondo una lettura erronea che ho già avuto modo di argomentare – nella sua versione più nota da Renè Descartes ma che ritroverebbe i suoi prodromi in Platone.

Il dualismo cartesiano, così com'è stato mutuato in filosofia della mente, sarebbe un dualismo ontologico e interazionista, dal momento che «considera *rex cogitans* e *res extensa* come due sostanze del tutto distinte, capaci però di interagire nell'ambito dell'unità psicofisica della persona umana»[311]. Per l'interpretazione maggioritaria che è stata data di Descartes, infatti, egli poneva una distanza abissale tra il meccanicismo deterministico della *res exstensa*, e l'indeterminismo della *res cogitans*, caratterizzata da una spontaneità che si applica tanto all'intelletto quanto alla volontà. Se ci si volesse raffigurare il dualismo in riferimento alla condizione umana sarebbe come se al presentarsi di un essere umano ci fossero due sostanze, una materiale (il corpo) e una spirituale (l'anima) che abita il corpo. Le due sostanze sono distinte e pertanto saranno distinte anche le proprietà di cui esse ri-

[311] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 28.

spettivamente godono. Le proprietà della sostanza spirituale, in particolare, saranno proprietà fenomeniche non fisiche, ovvero *qualia* non-fisici. Così formulato il dualismo delle sostanze costituirebbe indubbiamente l'*humus* più fertile per alcune teorie libertarie e, in particolare, per la corrente del libertarismo radicale. La teoria dualista, tuttavia, non si limita a postulare due sostanze totalmente irrelate ma anche che fra esse ci sia una certa interazione, tale per cui il mentale può agire sul fisico.

Queste tesi dualiste, tuttavia, posero non pochi problemi già nel Seicento, sia in riferimento alla concezione meccanicistica del corpo formulata dallo stesso Descartes, sia a seguito della sempre maggiore comprensione delle leggi della fisica, prime fra tutte quella di conservazione dell'energia e quella di chiusura causale del mondo fisico. Queste due leggi fisiche, infatti, collidono palesemente tanto con l'irriducibilità del mentale al fisico quanto con l'efficacia causale del mentale sul fisico. Per il dualismo – almeno nella sua versione sostanzialista – non esiste, infatti, correlazione alcuna tra eventi mentali ed eventi fisici ma soltanto un'interazione. Stando così le cose, ad ogni evento neurale corrisponderebbe un evento mentale (senza che il secondo sia implementato dal primo). Questo evento mentale sarebbe quindi «un evento fluttuante, fantasmagorico. […] Sarebbe qualcosa di mentale che non sarebbe connesso a *nessun* evento neurale nello stesso momento»[312]. Così descritto, il dualismo interazionista costituirebbe, a detta di Honderich, «un cattivo determinismo»[313] dal momento che sosterebbe come il mentale determina il fisico, senza esplicitarne però le modalità di determinazione.

Lo stesso Descartes ebbe problemi a formulare una convincente teoria interazionista e numerose furono le critiche rivoltegli subito dopo la pubblicazione delle *Meditationes de Prima Philosophia*, come non mancarono autori che provvidero a formulare teorie differenti per salvaguardare l'anima e la sua libertà.

Tra i primi tentativi vi furono l'occasionalismo di Malebranche e il parallelismo di Leibniz con la sua teoria dell'armonia prestabilita. Tentativi, questi, che debbono necessariamente postulare un'entità divina che regoli il mondo fisico e quello mentale. Sarebbe superfluo occuparsi di queste prospettive, non soltanto perché in questo studio proverò a dare conto di una certa causalità mentale in un contesto naturalistico, ma anche perché nel momento in cui viene respinta una prospettiva dualista (almeno nella sua versione sostanzialista) si prendono ugualmente le distanze anche da una prospettiva soprannaturalista, per la quale sono postulabili entità in grado di interferire con gli eventi naturali, «operando una

[312] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 44.
[313] *Ivi*, p. 45.

rottura del quadro nomologico-causale descritto dalle scienze della natura»[314]. In questo secondo scenario il problema concernente la libertà non verterebbe tanto sulla questione della sua compatibilità con una determinata struttura del mondo, ma sulla possibile coesistenza di essa con entità soprannaturali (come Dio, gli angeli, il fato, ecc.) in grado di violare le leggi di natura. Su questo fronte ogni teologo e ogni filosofo hanno avuto di che argomentare sino alle soglie del XVII secolo e, benché ancora qualcuno sostenga questa teoria e la teologia si interroghi con modalità nuove su questo problema, a partire dal *Secolo dei lumi* un'altra è stata *la divinità* che poteva e può ancora (o, forse, *sembra soltanto potere*) mettere a repentaglio il libero volere dell'essere umano: la natura. Partendo quindi dal presupposto che la fisica e il mondo fisico sono causalmente completi[315], e volendo al contempo sostenere un certo dualismo senza postulare entità soprannaturali, ci si chiede: com'è possibile spiegare l'azione del mentale sul fisico, salvaguardando ontologicamente la sostanza mentale?

Se non volessimo tornare nell'*empasse* dell'interazionismo da un lato e del parallelismo dall'altro – soluzioni queste che contribuiscono a comprendere il dualismo delle sostanze «simile a un'eresia della scienza contemporanea»[316] – l'unica altra *chance* consisterebbe nel riconoscere l'esistenza degli stati mentali, privandoli tuttavia di ogni potere causale, e riconoscendo a loro un ruolo puramente epifenomenico.

3.1.1. La fallace soluzione epifenomenica

La nozione di epifenomeno, almeno nel suo contenuto, è tanto antica quanto il problema della conciliazione tra libertà e natura. Già Hobbes esprimeva questo concetto quando asseriva che «la volontà causa l'azione non più di quanto "l'ultima piuma necessita lo spezzarsi del dorso del cavallo quando ve ne fossero poste tante prima da mancarne una sola per rendere il peso sufficiente"»[317]. Ergendosi, difatti, sul principio di chiusura causale, l'epifenomenismo spiega l'intero complesso dell'azione umana adoperando esclusiva-

[314] M. DE CARO - A. VOLTOLINI, *Il migliore dei naturalismi possibili*, Etica & Politica / Ethics & Politics, 44 (2009) 2, p. 185.
[315] A tal proposito si veda D. PAPINEAU, *The Rise of Physicalism*, in C. GILLETT - B. LOEWER (eds.), *Physycalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, pp. 3-36.
[316] A. LAVAZZA, *Come la mente resiste al fisicalismo*, in ID. (ed.), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008, p. 3.
[317] T. HOBBES, *Of Liberty and Necessity*, in ID. *English Works*, a cura di G. Malesworth, 1830-1945, pp. 268-269; qui citato nella traduzione di Longega, cfr. A. LONGEGA, *Introduzione*, in T. HOBBES, *Libertà e necessità*, cit., p. 11.

mente termini fisici perché, di fatto, l'azione causale ha luogo interamente ed esclusivamente a livello fisico, e gli stati mentali, non essendo fisici, non possono instaurare autonomamente alcun tipo di nesso causale[318].

L'epifenomenismo, più che essere una teoria unitaria sul mentale, è un approccio condiviso da quanti negano valore causale agli stati mentali pur riconoscendone l'imprescindibile esistenza. Si noti bene: questa teoria non nega la realtà dei nostri stati mentali – benché bisognerebbe spiegare di quale natura essi siano – ma asserisce che sono degli *epifenomeni*, ovvero dei sottoprodotti dei processi fisici neurali, i quali sono gli unici candidati degni di ricevere la categoria di realtà: «Un epifenomeno si accompagna al fenomeno "vero" soggiacente come un'ombra a un corpo: c'è ma è ininfluente»[319].

L'epifenomenismo – è importante rimarcarlo per i successivi sviluppi che si avrà modo di osservare – sembra a prima vista simile alla dottrina determinista ma è profondamente differente. La prima, infatti, esautora del tutto il controllo cosciente e razionale dell'agente[320], la seconda invece fonda proprio nel controllo dell'agente, pur sempre eterodiretto, la garanzia della libertà. Questa distinzione è rilevante perché sia l'epifenomenismo sia l'eliminativismo, di cui il primo è una sorta di declinazione in termini causali, sono concettualmente indipendenti dalla questione del determinismo:

> «eliminazionismo ed epifenomenismo, infatti, potrebbero essere veri anche in un universo indeterministico. Invece, almeno dal punto di vista del compatibilismo, di per sé l'eventuale verità del determinismo non minerebbe affatto la realtà e l'efficacia causale degli stati mentali; e dunque non falsificherebbe l'idea del libero arbitrio»[321].

Questo appunto teorico riveste una notevole importanza nel momento in cui «non esiste a tutt'oggi un esperimento conclusivo che dimostri l'inefficacia causale della mente nelle decisioni umane»[322] e quindi la discussione sul ruolo epifenomenico o meno degli stati mentali rimane ancora aperta[323].

---

[318] Per un'introduzione e un'ampia bibliografia sul tema vd. B.P. MCLAUGHLIN, *Epiphenomenalism*, in S.D. GUTTENPLAN (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Reference, Oxford-Cambridge/MA 1994, pp. 277-287.
[319] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 52.
[320] Per una delle versioni più recenti di epifenomenismo, cfr. D.R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Vintage Books, New York 1980 (ed. it. *Gödel, Escher, Bach*: *un'Eterna Ghirlanda Brillante*, a cura di G. Trautteur, Adelphi, Milano 2009), pp. 771-775.
[321] M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, in ID. (ed.), *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 9.
[322] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 108.
[323] Per una rassegna degli esperimenti che contrastano la comprensione epifenomenica del mentale, cfr. R.F. BAUMEISTER - S. LAU - M.M. HEATER, «ET AL.», *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 225-235; A.R. MELE, *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, cit., pp. 205-223.

La dottrina epifenomenista- in ultima analisi – è sostenuta da quanti non vogliono piegare la testa alla riducibilità del mentale al fisico; i suoi difensori, però, nel compiere questa mossa, finiscono per privare il mentale di ogni ruolo causale, compiendo un passo ben più radicale di quello fatto da alcuni deterministi, i quali invece riconoscono il ruolo del mentale in quanto correlato a quello fisico. Per Honderich, ad esempio, «l'evento neurale garantisce quello mentale. […] Se l'evento mentale non si verificasse, non si verificherebbe nemmeno quello neurale. […] Gli eventi mentali sono importanti. Non sono semplici passeggeri di un cervello bus»[324].

A prescindere dalle analisi prettamente neuroscientifiche, la teoria epifenomenista, come notava Popper, sembra anche particolarmente controintuitiva, perché «tutti i nostri pensieri, sentimenti e sforzi non avrebbero nessuna influenza pratica su ciò che si verifica nel mondo fisico; pensieri, sentimenti e sforzi sarebbero, se non mere illusioni, nel migliore dei casi dei superflui sottoprodotti […] di eventi fisici»[325].

Si deve notare infatti – nel momento in cui si cerca di difendere una libertà che non è soltanto *libertas ad extra* ma *in primis* libertà del volere – che alcune forme estreme di epifenomenismo non solo privano il mentale di ogni valenza causale sul fisico ma anche di ogni valenza causale per gli stessi eventi mentali. Per l'epifenomenismo soltanto il materiale agisce sul materiale e questo avverrebbe anche in riferimento agli atti mentali come i pensieri, i quali non avrebbero neanche loro alcuna origine mentale. La mente, quindi, non agirebbe né sul corpo né sulla mente stessa[326]. Con un'immagine suggerita da Thomas H. Huxley, il pensiero cosciente dovrebbe essere paragonato al fischio che fa il vapore, come quello di una teiera o di un'antica locomotiva, «un effetto dei processi fisici del motore, ma che non influisce minimamente sulla propulsione e sulla direzione del treno»[327]. Ciò non toglie, tuttavia, che noi abbiamo una percezione di tale causazione che sarebbe però meramente illusoria[328].

---

[324] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 35.
[325] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 289.
[326] Per questa prospettiva, cfr. J. HAUGELAND, *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1985 (ed. it. *Progettare la mente*, il Mulino, Bologna 1986), pp. 40ss; F. JACKENDOFF, *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1987 (ed. it. *Coscienza e mente computazionale*, il Mulino, Bologna 1990), p. 26ss.
[327] T. HUXLEY, *On the Hypothesis that Animals are Automata, and Its History*, Nature 10 (1874), pp. 362-366, qui citato nella traduzione di R.F. BAUMEISTER - S. LAU - M.M. HEATER, «ET AL.», *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, cit., p. 225.
[328] Nel capitolo successivo si vedrà come Wegner ricorra alla nozione di epifenomeno formulando una sua famosa metafora tra la bussola e la volontà. Quest'ultima sarebbe per Wegner identica a una bussola perché sarebbe un'esperienza cosciente che orienta senza causare. Faccio qui questa breve anticipazione dal momento che Wegner, come si avrà modo di notare, fa un uso improprio del termine epifenomeno in quanto non conforme all'uso classico e affermato di questa nozione. Cfr. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 395-396.

L'approccio epifenomenista, collegato con la teoria della sopravvenienza, alla quale accennerò in seguito, permette al dualista delle sostanze di giungere a una conciliazione con l'approccio scientifico.

Oggi l'epifenomenismo è pressoché scomparso negli ambienti filosofici e «non è realmente sostenuto nella neuroscienza, nonostante la neuroscienza contenga qualche raro momento di traballante epifenomenismo»[329]. Per tentare di continuare a difendere l'esistenza ontologica degli stati mentali, senza privarli di un ruolo causale, alcuni autori sono quindi tornati a difendere la tesi interazionista.

3.1.2. Un tentativo di revisione dell'interazionismo

Sebbene, alla luce delle difficoltà esposte, il dualismo nella sua variante sostanzialista e interazionista sia stato pressoché rifiutato – giacché credere in questo forma di dualismo «è difficile, quasi quanto credere ai fantasmi, che, se esistessero, sarebbero anch'essi entità mentali fluttuanti»[330] – e la filosofia della mente abbia preferito rivolgersi a soluzioni più sostenibili (come il materialismo, il funzionalismo e il comportamentismo nelle loro differenti declinazioni), più di recente il dualismo delle sostanze è tornato in auge, con John Eccles e Karl R. Popper[331] prima e con David Chalmers[332] dopo.

Rifacendosi a un contesto prettamente scientifico, Popper ed Eccles sono stati nuovamente fautori del dualismo interazionista. Il problema al quale i due autori non riescono a fornire soluzione è come – stando al primo principio della termodinamica – la mente sia in grado di «produrre degli effetti nei moduli aperti del cervello che quest'ultimo da solo non sarebbe in grado di determinare»[333]. Congetturare una tale possibilità non è errato ma giustificare dove il cervello trovi l'energia necessaria per la produzione di un effetto fisico – che in un altro resoconto gli verrebbe dalla causa fisica – è arduo. Una possibilità sarebbe costituita dal postulare che l'energia prodotta dalla causa mentale si vada ad aggiungere a

[329] *Ivi*, p. 73.
[330] *Ivi*, p. 44.
[331] Cfr. K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin 1977 (ed. it. *L'io e il suo cervello*. 3: *Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*, Armando, Roma 1981), in particolare i dialoghi VI e VIII.
[332] Per le posizioni dualiste di David Chalmers, oggi tuttavia superate, dal momento che l'autore propende per una forma di panpsichismo, cfr. D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* Oxford University Press, Oxford-New York 1996 (ed. it. *La mente cosciente*, prefazione di Michele Di Francesco, a cura di M. Paternoster e C. Meini, McGraw-Hill, Milano 1999) e ID., *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010. In questi testi si sostiene una sorta di *dualismo naturalistico* per il quale gli stati di coscienza emergono dal cervello (e quindi non sono pensabili senza di esso) ma non sono a esso riducibili. Ciononostante la mente non interferisce col cervello e quindi, di fatto, si ricade nell'epifenomenismo.
[333] S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. 153.

quella che proviene dalla trasformazione di altra energia presente nel cervello, ma questa supposizione non solo richiederebbe che si spieghi come questo avvenga, ma violerebbe la legge di conservazione dell'energia: per quanto infima possa essere la quantità di energia (mentale), essa non può aggiungersi a quella già presente nell'universo fisico[334]. La tesi interazionista, in conclusione, è l'unica soluzione percorribile (se non vogliamo postulare il parallelismo o cedere all'epifenomenismo) e benché Popper ne riconoscesse la plausibilità, doveva anche ammettere non solo di non aver risolto il problema, ma anche che, probabilmente, esso fosse insolubile[335].

Nonostante i vari problemi aperti, non mancano ancora oggi alcuni filosofi (seppur pochi) che difendono questa teoria ontologica[336]. Mi preme notare come questo *revival* del dualismo sostanzialista sembri a molti particolarmente ardito, ma forse non lo è poi così tanto se lo si confronta con il suo opposto, il materialismo eliminativista, che – sebbene non sia sposato dalla maggior parte dei filosofi – ha sicuramente molti più seguaci del dualismo ontologico. La prospettiva dualista, infine, sarebbe giustificata dal fatto che la separazione tra spirito e materia è comunemente assunta.

Sebbene la filosofia e la scienza provino a espungere il dualismo, esso sembra essere immune al progresso scientifico e resiste tenacemente all'interno della psicologia ingenua. Il dualismo sostanzialista costituisce, infatti, un elemento imprescindibile del nostro parlare quotidiano e studi di psicologia hanno dimostrato come nella maggior parte dei casi l'*uomo comune* abbracci il dualismo, che si configura come «una strategia naturale, spontanea fin

---

[334] Per una bibliografia in riferimento al rapporto tra principio di conservazione dell'energia e interazione mente corpo, cfr. D. ROBB - J. HEIL, *Mental Causation*, cit.

[335] Cfr. K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, p. 331.

[336] Per gli autori dualisti contemporanei cfr. W. HASKER, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca 1999; J. LOWE, *Identity, Composition, and the Simplicity of the Self*, in K. CORCORAN (ed.), *Soul, Body and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Cornell University Press, Ithaca 2001, pp. 139-158; D. ZIMMERMAN, *From Property Dualism to Substance Dualism*, Proceedings of the Aristotelian Society, 84 (2010) 1, pp. 119-150. Per una panoramica di questi *account* dualisti, cfr. A. LAVAZZA, *L'uomo a due dimensioni*, cit.; A. TOMASETTA, *Persone umane. Teorie contemporanee in metafisica analitica*, Carocci, Roma 2015. Per uno sviluppo storico della prospettiva dualista nella sua versione sostanzialista, testimone di un sempre costante anelito a reinterpretare l'*account* di matrice cartesiana, si vedano: C.J. DUCASSE, *Nature, Mind, and Death*, Open Court, La Salle 1951; A.C. EWING, *Non-Linguistic Philosophy*, Allen and Unwin, London 1968; H.D. LEWIS, *The Elusive Self*, Westminster Press, Philadelphia 1982; H. ROBINSON, *Matter and Sense*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982; R. SWINBURNE, *The Evolution of the Souls*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; W.D. HART, *The Engines of the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988; J. FOSTER, *The Immaterial Self: A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London 1991; A. LAVAZZA - H. ROBINSON (eds.), *Contemporary Dualism: A Defence*, Routledge, New York, 2014; U. MEIXNER, *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psychophysical Dualism*, Mentis-Verlag, Münster 2004.

da piccoli, indipendentemente dalla cultura a cui apparteniamo e dall'educazione ricevuta»[337]. Anche qualora fosse un'illusione, o un inganno che dir si voglia, esso si è sviluppato come «un meccanismo che la selezione naturale ha fatto prevalere perché ci permette di capire meglio noi stessi gli altri»[338].

Dal mio punto di vista, eppure, sembrerebbe quasi ovvio affermare che il dualismo ontologico non contenga neppure un «solo grammo di verità»[339]. Ma prescindendo da un giudizio così critico, debbo rilevare come, per l'argomento qui in oggetto, assumere una prospettiva dualista avrebbe poco senso. Postulando l'esistenza di due entità nettamente distinte, infatti, il problema della libertà si porrebbe relativamente perché «il mondo del pensiero […] sarebbe estraneo alle determinazioni della scienza, in una sorta di splendido isolamento, che – se preserva le prerogative dell'anima immortale – apre tuttavia un vero abisso a livello della descrizione dei fenomeni psichici ordinari»[340].

In ultima analisi il dualismo delle sostanze rimane una tesi sulla quale lavorare, anche in ragione delle aporie da cui non sono esenti né il materialismo eliminativista né il materialismo non riduttivista. In considerazione però delle notevoli difficoltà e dell'inopportunità – per il nostro discorso – di percorrere la strada tracciata dal dualismo interazionista, l'alternativa sarebbe quella di non postulare più due sostanze ma un'unica sostanza e quindi rivolgersi al monismo.

3.2. *L'ampio spettro del monismo*

Asserire che vi sia un'unica sostanza alla base sia dei fenomeni fisici sia di quelli psichici non pone minori problemi di quelli che presentava la prospettiva dualista. La prima cosa da chiedersi è di che tipo sia quest'unica sostanza di cui è fatto il mondo. Se si affermasse che l'unica realtà che esiste è quella del pensiero – come scriveva George Berkeley – allora avremo un monismo idealistico o immaterialistico (ripreso poi dalle forme più recenti di idealismo); se propendessimo per quanto scriveva Spinoza circa l'unica sostanza, della quale estensione e pensiero sono soltanto due dei suoi infiniti attributi, avremo una

[337] P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., p. 108. Per una discussione tra il dualismo di fatto (al quale ricorriamo in ogni nostra interazione e spiegazione, anche scientifica) e il dualismo come dottrina scientifica inappropriata, si veda l'agile testo di Paolo Legrenzi e Carlo A. Umiltà, cfr. *Ivi*, i capp. capp. 1, 3 e 5; e il testo di P. BLOOM, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, William Heinemann, London 2004 (ed. it. *Il bambino di Cartesio. La psicologia evolutiva spiega che cosa ci rende umani*, a cura di A. Tissoni, il Saggiatore, Milano 2005), in cui si mostra come l'essere umano sia innatamente dualista.
[338] *Ivi*, p. 18.
[339] S. NANNINI, *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 9.
[340] M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 38.

versione di monismo neutrale; se, infine, sulla scorta di Hobbes affermassimo che l'unica sostanza è quella materiale avremo il monismo materialistico, sul quale porrò l'attenzione. Se, difatti, la letteratura vede in Descartes il padre della concezione dualista, il capostipite moderno del monismo materialistico è senza ombra di dubbio Thomas Hobbes, giacché estendeva – coerentemente col suo sforzo teoretico per il quale tutto è materia – il meccanicismo cartesiano anche ai processi della psiche umana.

Nella filosofia della mente dire *materialismo* e *fisicalismo* equivale a utilizzare un sinonimo[341]. Oggi, infatti, la descrizione materialistico-fisicalista del mondo coincide col dire che «l'intera realtà è costituita da massa-energia e da quant'altro è contemplato dalla fisica di base: particelle elementari, forze, onde»[342]. Un ulteriore termine che viene equiparato nel dibattitto contemporaneo, tanto a quello di materialismo che a quello di fisicalismo, è il termine *naturalismo*. Quest'ultimo termine ha una storia filosofica complessa e nelle diverse epoche non ha individuato sempre una medesima teoria. Lascerò pertanto quest'ultimo termine ad una successiva analisi e ne farà uso soltanto per indicare un approccio epistemologico più che una descrizione ontologica del reale, per la quale, invece, utilizzerò indifferentemente *materialismo* e/o *fisicalismo*.

Anche quest'ultima nozione non è per nulla pacifica nel dibattitto. Se è indubbio, infatti, che per il fisicalista esiste soltanto ciò che è spiegato dalla fisica di base, ovvero il mondo fisico, non è altrettanto chiaro che cosa sia questo *mondo fisico*. Carl G. Hempel mise a tema questo problema quando si chiese a quale teoria fisica sarebbe necessario fare riferimento per stilare un catalogo del mondo. Per sfuggire a questo dilemma diversi filosofi hanno optato, molto opportunamente, per rinunciare a descrivere il mondo fisico facendo riferimento alla pratica scientifica. Essi riconoscono che parlare di fisicalismo non significa prendere posizione per una teoria scientifica ma per una dottrina metafisica che riguarda la natura del reale nel suo complesso «indipendentemente da come noi pensiamo che il reale stesso sia; ed è perciò piuttosto strano cercare di definire una componente importante del fisicalismo con riferimento all'attività conoscitiva umana»[343]. I fisici, tuttavia, e i filosofi che si rifanno al lavoro di questi, non rinunciano a dare una definizione di mondo fisico che viene rintracciato in quella realtà

[341] Questa prassi, tipica della saggistica filosofica contemporanea, sarebbe del tutto misconosciuta dagli storici della filosofia, ambito nel quale i due termini se non teorie opposte hanno indicato teorie molto differenti tra loro. Su questo cfr. M. PAOLINI PAOLETTI, *Materialismo e fisicalismo. Questioni filosofiche contemporanee*, Carocci, Roma 2015.
[342] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 5.
[343] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 201.

«che è interamente costituita da entità che hanno una collocazione spazio-temporale a un livello relativamente basso di complessità […]; queste entità interagiscono secondo leggi la cui specificazione non comporta la menzione di valori e scopi e non godono di alcuna proprietà mentale»[344].

La definizione mette in luce un carattere fondamentale per cogliere l'essenza di ogni approccio fisicalista: «I fisicalisti hanno di solito in mente un senso ristretto e speciale di 'mondo fisico', che intende individuare la più piccola classe di entità in grado di determinare necessariamente tutte le caratteristiche del nostro mondo»[345]. Se quindi, a partire dalla definizione offerta, dovremmo escludere tutte quelle entità complesse (come piante, animali, esseri umani) è soltanto perché questi possono essere ridotti a entità fisiche più piccole e deterministicamente necessitate.

Nel momento in cui viene assunto il fisicalismo come teoria metafisica si accetta che esso si estenda anche al mondo del mentale. Per un fisicalista, difatti, gli stati mentali saranno costituititi da parti elementari non mentali e il regno del mentale si configurerebbe come «un regno derivato da una realtà non-mentale che lo necessità metafisicamente»[346]. Il problema mente-corpo diviene l'ultimo baluardo da espugnare per affermare la verità del fisicalismo. Partendo da questo assunto comune, per il quale o tutto è materiale/fisico da un lato o tutto è riconducibile al materiale dall'altro, il materialismo riceve diverse declinazioni che, soprattutto in filosofia della mente, hanno dato vita a differenti teorie circa la natura degli stati mentali.

3.2.1. Il materialismo eliminativista

L'approccio sicuramente più radicale è quello che vede oggi come suoi alfieri i coniugi Paul M. e Patricia S. Churchland[347], e che, situandosi sempre all'interno della compagine materialistica, è detto *eliminativismo*.

---

[344] *Ivi*, p. 202.
[345] *Ibidem*.
[346] *Ivi*, p. 205.
[347] Per un'ampia e complessa panoramica del pensiero dei Churchland, in particolare per quello del marito, cfr. P.S. CHURCHLAND - P.M. CHURCHLAND, *On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998; per quello della moglie, cfr. P.S. CHURCHLAND, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2002; e i lavori più recenti in cui emerge di più il rapporto con le scienze cognitive ma anche una maggiore moderazione: ID., *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2011 (ed. it. *Neurobiologia della morale*, a cura di S. Zipoli, Raffaello Cortina, Milano 2012); ID., *Touching a Nerve: The Self as Brain*, W.W. Norton & Company, New York 2014 (ed. it. *L'io come cervello*, a cura di G. Guerriero, Raffaello Cortina, Milano 2014). Prima dei Churchland questa prospettiva è rintracciabile nell'articolo/manifesto di tutto il programma quineiano, cfr. W.V.O. QUINE, *On What There Is*, The Review of Metaphysics, 2 (1948) 5, pp. 21-38 (ed. it. *Che cosa c'è*, in ID., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004), pp. 13-33.

Per la prospettiva materialistico-eliminativista gli stati mentali non sono altro che descrizioni improprie e desuete, legate alla *folk psycology* o a un modo di argomentare prescientifico. Questo approccio si fonda certamente – a detta dei Churchland – su basi solidissime come il determinismo genetico, la legge dell'evoluzione e le odierne scoperte neuroscientifiche, che tutto lasciano presupporre tranne che l'essere umano non sia pienamente ed esclusivamente qualcosa di fisico in un mondo fisico. L'eliminazione del vocabolario e dei contenuti riferentisi al mentale si situa, allora, primariamente a livello ontologico ma dovrà raggiungere progressivamente anche il livello epistemologico. Un tale approccio ha radici abbastanza lontane nel tempo[348].

Era stato Quine, eliminando gli oggetti mentali dall'indagine scientifica perché inutilmente d'intralcio, a porre le basi per la nascita del comportamentismo filosofico, a seguito di quello già avviato in psicologia; e proprio nel comportamentismo si potrebbe rintracciare una variante del materialismo eliminativista, dal momento che anch'esso non si volgeva più a ricercare le cause mentali del comportamento ma quelle cerebrali[349]. Non tutti gli approcci fisicalisti, tuttavia, sono così estremi.

3.2.2. Il materialismo riduttivista

I coniugi Churchland sono forse gli unici tra i filosofi a sostenere strenuamente la prospettiva eliminativista (non si può dire lo stesso per molti scienziati). Questa, tuttavia, è

---

[348] Per il cosiddetto eliminativismo classico si vedano: ID., *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York 1963[2] (ed. it. *Da un punto di vista logico*, cit.); un saggio del 1963 di P.K. FEYERABEND, *Mental Events and the Brain*, Journal of Philosophy, 40 (1963), pp. 295-296; e H. FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»: The Essay and a Postscript*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1967, che è lo sviluppo di un saggio del 1958 in cui già accennava alla sua prospettiva: cfr. H. FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»*, in ID. - M. SCRIVEN - G. MAXWELL (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2: *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, pp. 370-497. Con l'articolo di Rorty 1970 si ha invece l'eliminativismo contemporaneo. Si noti però che Rorty difese inizialmente una variante della teoria dell'identità, definita *teoria della scomparsa*, cfr. R. RORTY, *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, Review of Metaphysics, 19 (1970) 1, pp. 24-54. Quella prospettiva sarà rettificata nel suo testo del 1979, il cui titolo dice già il programma di ricerca da lui abbracciato: cfr. ID., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980 (ed. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986).

[349] Il comportamentismo fu quella corrente di pensiero che, tanto in filosofia quanto in psicologia, a partire dagli anni '50 del secolo scorso si è schierata contro un certo modo di comprendere il comportamento in termini mentalistici. Sino a quel momento gli psicologi avevano studiato il comportamento preminentemente attraverso l'accesso introspettivo e facendo costante riferimento agli stati mentali; col comportamentismo, invece, quest'ultimo approccio fu bandito in quanto non osservabile e indegno di essere oggetto dell'analisi scientifica[349]. Il comportamentista, allora, non prende posizione per l'eliminativismo ontologico ma sicuramente per quello epistemologico, giacché la mente deve essere totalmente eliminata dai nostri studi e dalle nostre spiegazioni. Lo stesso programma era condiviso, seppur con argomentazioni diverse, da quei filosofi, eredi di Wittgenstein, fautori del cosiddetto comportamentismo logico, per i quali i nostri termini mentali sono impropri e possono essere ricompresi e ridescritti in termini differenti (fisici o no)[349]. Si badi però che non tutti i comportamentisti logici, tuttavia, erano fisicalisti. Si pensi a Gilbert Ryle, cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, cit. Per un'introduzione al comportamentismo in psicologia, cfr. C. CARNOLDI, *Il comportamentismo*, in P. LEGRENZI (ed.), *Storia della psicologia*, il Mulino, Bologna 2012[5], pp. 117-142.

soltanto la declinazione più radicale dell'approccio materialistico, il quale non è di per sé necessariamente eliminativista, quantomeno sul piano epistemologico.

Più che eliminativista, infatti, anche lo stesso Hobbes può essere visto come l'antesignano (insieme a Julien O. de La Mettrie) di quanti, in tempi ben più recenti, hanno sostenuto la teoria dell'identità tra stati fisici e stati mentali. Questa identità deve essere intesa in un senso che richiede una particolare attenzione e che riporta a una distinzione originatasi nel Medioevo e mai sopitasi: la *quaestio de universalibus*. Nell'ultimo secolo quella controversia è stata ripresa e portata sul piano del mentale per distinguere tra tipo (*type*) o *proprietà mentali* da un lato, e occorrenze di stati mentali (*token*) o *eventi mentali* dall'altro. Questa distinzione – ormai comunemente accettata in filosofia della mente – è necessaria per comprendere in quale senso riduzionista alcuni filosofi materialisti abbiano parlato di identità tra stati fisici e stati mentali formulando la *type identity theory*.

Quest'ultima – sorta intorno agli anni Cinquanta del '900[350] – asserisce che ogni *tipo* di stato mentale è identico a un *tipo* di stato cerebrale. Per fare un esempio classico: il dolore che provo in questo momento alla gamba – come il dolore alla testa dell'altro giorno o il dolore che ho percepito che il mio cane stesse provando l'altra sera – sono «*esemplificazioni* o *occorrenze* di uno stesso tipo di stato mentale, il dolore appunto»[351] e quindi sono anche identiche a esemplificazioni di un unico tipo di stato neurale. Gli stati mentali, pertanto, sono perfettamente identificati agli stati fisici.

Si deve a David Armostrong[352] la sistematizzazione di questa teoria, per la quale tutti i *tipi* di eventi mentali sono numericamente identici a *tipi* di stati cerebrali[353]. Partendo dalla distinzione tra tipi e occorrenze, è facile comprendere come i sostenitori della *Type Identity Theory* asseriscano che l'identità non si ha soltanto nel caso di stati mentali particolari con stati cerebrali particolari ma che essa si colloca a un livello ancor più generale: sono identici tutti gli stati mentali di un certo tipo e tutti gli stati cerebrali di un altro tipo.

---

[350]Come già si è avuto modo di accennare, questa teoria è stata esposta, nella sua prima versione, da Ullin Place (nel 1954 e nel 1956), Herbert Feigl (nel 1958 e, con alcune differenze, nel 1960 e con conclusioni eliminativiste nel 1967) e Jack Smart (1959) e poi, più di recente, è stata ripresa e corretta da David M. Armstrong (1968); cfr. U.T. PLACE, *The Concept of Heed*, British Journal of Psychology, 45 (1954) 4, pp. 243-255; ID., *Is Consciousness a Brain Process?*, British Journal of Psychology, 47 (1956) 1, pp. 44-50; H. FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»*, in ID. - M. SCRIVEN - G. MAXWELL (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, cit., pp. 370-497; ID. *Mind-Body, not a Pseudo-Problem*, in S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, New York University Press, New York, 1960, pp. 24-36; J.J. SMART, *Sensations and Brain Processes*, in Philosophical Review, 68 (1959) 2, pp. 141-56.

[351] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 209.

[352] La teoria dello stato centrale di Armstrong può – almeno in questa sede – essere considerata come uno sviluppo della teoria dell'identità di tipo: cfr. D.M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London 1993[2] (la 1ª edizione è del 1968); ID., *Preface to the Paperback Edition*, in *Ivi*, pp. XIII-XXIII.

[353] Per quello che è stato il procedimento, prima logico e poi empirico, per difendere la teoria dell'identità, che prese le mosse da alcune considerazioni di Ryle, si veda la breve ma esaustiva introduzione in M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., pp. 78-82.

Per esprimerlo in modo ancora più chiaro: «Ogni volta che *io o voi* pensiamo che è ora di andare a pranzo ci troviamo in uno stato cerebrale di uno stesso e unico tipo»[354].

Questa teoria ha indiscutibili vantaggi: non moltiplicare gli enti, rimanere aperta alle future acquisizioni della scienza neurofisiologica, spiegare senza troppi problemi come gli stati mentali possano sia causare sia essere causati da stati fisici. Essa poggia, inoltre, su un solido assunto empirico: è ormai ammesso da tutti che gli stati mentali sono strettamente correlati a stati cerebrali, in quanto implementati da specifiche aree del cervello. Questa teoria, pertanto, potrebbe essere quella maggiormente abbracciata da quanti, senza voler essere eliminativisti, assumono come dogmatica la visione che le scienze di base forniscono sull'essere umano.

Formulando questa tesi, i fautori della teoria dell'identità di tipo operano un riduzionismo prima a livello ontologico e, successivamente, anche epistemologico, e così facendo la *teoria dell'identità di tipo* apporta notevoli vantaggi al dibattito sul rapporto mente-cervello. Da un lato, sul piano ontologico, essa elude il problema della causalità del mentale sul fisico perché, dal momento che gli stati mentali sono riducibili a stati fisici, il rapporto di causalità si situerebbe soltanto sul piano fisico (evitando così i pantani dell'interazionismo); dall'altro, sul piano epistemologico, darebbe compiutezza al riduzionismo interteorico della *folk psychology* alle neuroscienze. Sebbene quindi possa essere catalogata come materialismo riduzionista, mi sento pienamente concorde con Sandro Nannini nel dire che «sembra difficile sostenere oggi una teoria dell'identità che non si tramuti in una qualche forma di materialismo eliminativo»[355].

Ipotizzare un'identità tra tipi di stati mentali e stati cerebrali, tuttavia, pone non pochi problemi, soprattutto perché, secondo questa teoria, ad un medesimo stato mentale – come il dolore o la paura – corrisponde sempre un medesimo stato cerebrale, sia che lo stato mentale appartenga ad un essere umano, sia che appartenga a un polpo o ad un cane[356]. Secondo Putnam, infatti, se assumiamo che tutte le tipologie di dolore sono esemplificazioni del medesimo stato cerebrale, allora è necessario assumere che animali con una struttura cerebrale molto diversa dalla nostra abbiano lo stesso identico stato neurale, e questo appare implausibile. Una tale conclusione è abbastanza difficile da sostenere, non solo in riferimento agli stati mentali (che si potrebbe ipotizzare, seppur con difficoltà, essere uguali

[354] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 9 [corsivo mio].
[355] S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. XV.
[356] Prima delle critiche avanzate da Putnam più sul piano empirico, si tenga conto di quella mossa sul piano logico concettuale: S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1980[2] (la 1ª edizione è del 1972) (ed. it. *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 1999), pp. 135- 145.

nelle tre specie) ma soprattutto in ragione del fatto che i sistemi neurali dell'essere umano, del polpo o del cane, sono molto differenti tra loro. Per ovviare a questa critica alcuni teorici hanno circoscritto la teoria dell'identità di tipo soltanto all'interno di una determinata specie[357]. Ciononostante, il dibattito sulla *type identity theory* è stato animato da molte altre critiche e controrisposte, le quali però hanno ricevuto una battuta d'arresto – dieci anni dopo la loro formulazione – a causa dell'argomento, formulato da Hilary Putnam, della realizzabilità multipla, per il quale uno stesso stato mentale può essere realizzato in molteplici modi e strutture differenti da differenti stati cerebrali. Questo argomento, infatti, pur nelle sue successive modificazioni, rimane ancora oggi valido[358].

Attualmente, quindi, la teoria dell'identità di tipo è difesa da non molti autori, anche in ragione del fatto che la tesi adottata non ha trovato le conferme sperate nemmeno da parte delle scienze cognitive, le quali sono ancora lontane dal provare l'identità tra stati mentali e stati cerebrali, benché molti scienziati proseguano con ottimismo su questo programma di ricerca[359].

3.2.3. Il fisicalismo non riduttivista

Le derive degli eliminativisti da un lato e l'approccio riduzionista dei teorici dell'identità di tipo dall'altro, sono stati ugualmente evitati da un approccio che ambisce a non essere riduzionista pur mantenendo la sua vocazione fisicalista. Con l'espressione *fisicalismo non riduzionista* ci si riferisce a quelle teorie della mente che condividono almeno tre aspetti: non sono assimilabili alla teoria dell'identità di tipo, non concepiscono il rapporto tra stati cerebrali e stati mentali come un rapporto *uno a uno*, non sono teorie che escludono – ma piuttosto garantiscono – il vocabolario mentalistico per la spiegazione dei fenomeni.

Questi caratteri fondamentali per un approccio che sia ad un tempo fisicalista e non riduzionista, sono presenti, almeno *prima facie*, tanto nel funzionalismo formulato originariamente da Putnam quanto nel monismo anomalo di Davidson, i quali hanno provato a

[357] Per questa rettifica cfr. J. KIM, *Philosophy of Mind*, Westview, Oxford 1996, cap. 5 e ID., *Mind in a Phisical World*, cit., pp. 102-104. Per le altre obiezioni mosse alla teoria dell'identità di tipo e le difese da parte dei suoi fautori, cfr. A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 11-14.
[358] Per un'introduzione e un'ottima bibliografia sull'argomento, cfr. J. BICKLE, *Multiple Realizability*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (May. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/.
[359] Per un filosofo che ha suggerito un ripensamento della teoria dell'identità, cfr. S. GOZZANO, *Pensieri materiali. Corpo, mente e causalità*, UTET Università, Torino 2007.

contestare la teoria dell'identità di tipo da un lato e la riduzione della psicologia del senso comune a teoria scientifica della mente dall'altro.

3.2.3.a. *Funzionalismo*

Il funzionalismo è – o almeno è stato sino a qualche decennio fa – la teoria più in voga tra i filosofi della mente e sicuramente è stata quella sposata dalla maggior parte degli scienziati cognitivi. Questa teoria indaga la possibilità di coniugare fisicalismo e antiriduzionismo, attraverso due strumenti: il già accennato argomento della realizzabilità multipla e la nozione di sopravvenienza, che analizzerò a breve.

La teoria prende anzitutto il nome dall'approccio – *funzionalista* appunto – non più rivolto alle sostanze mentali ma al *come* la nostra mente operi[360]. Per il funzionalismo metafisico, infatti, gli stati mentali *esistono* e sono identificabili con stati funzionali perché sono identificati dal ruolo causale che questi giocano all'interno di una determinata organizzazione cognitiva. Un qualsiasi stato mentale, pertanto, non sarà uguale ad uno stato cerebrale ma sarà qualcosa di diverso: uno stato funzionale all'interno dell'organismo.

Per il funzionalista ogni stato mentale è associato a un certo ruolo funzionale che svolge uno specifico ruolo causale, ma ciò che conta ancor di più è che gli stati mentali debbono essere compresi non singolarmente presi ma all'interno di una complessa rete causale. Recuperando l'esempio del dolore: è possibile dire che esso è causato da un evento fisico esterno (una percezione ad esempio), il quale poi produce alcuni stati mentali che, a loro volta, causano un determinato comportamento. Per renderlo ancora più chiaramente: mettiamo il caso che io soffra di agorafobia e che mentre mi trovo in una piazza percepisca che la piazza si è talmente riempita di gente da non potermi quasi muovere; quella percezione visiva esterna genera in me degli stati mentali, come ad esempio la paura e l'ansia, che mi portano a adottare un determinato comportamento, come urlare o tentare di fuggire. In questo processo, che può essere ridescritto in termini di *input* (come la percezione esterna) e *output* (come il comportamento) un ruolo funzional-causale, è giocato dagli stati mentali, i quali si collocano ad un livello intermedio. Per il funzionalista quindi uno stato mentale è tale in forza del ruolo funzional-causale al quale è associato. In altre parole:

> «un certo soggetto è nello stato mentale 'dolore' (ossia prova dolore) se e solo se è un certo stato di S svolge il ruolo-del-dolore. Il che vuol dire che un certo soggetto S prova dolore se e solo se

[360] Si veda il volume che raccoglie i saggi del periodo funzionalista di Putnam, cfr. H. PUTNAM, *Philosophical Papers*. 2: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1975 (ed. it. *Mente, linguaggio e realtà*, a cura di R. Cordeschi, Adelphi, Milano 2004).

un certo stato di S è causato da danni all'organismo e causa (tra l'altro) ansia, stress, lamenti e comportamenti di fuga»[361].

Ciò che è rilevante in questa descrizione degli stati mentali non è tanto il *come* venga implementato un determinato stato mentale (che comunque è una modalità meccanicistica) ma la funzione che lo stato mentale gioca all'interno della rete causale. In questo modo il mio dolore alla testa può essere accomunato al dolore provato dal mio cane non perché il dolore sia realizzato dal medesimo stato neurale ma perché due differenti stati neurali – il mio e quello del cane – svolgono un medesimo ruolo funzional-causale. Il medesimo ragionamento si potrebbe fare con esseri androidi o *robot*, i quali sicuramente non avranno stati di natura neurale ma di altro tipo. Su queste basi si può formulare un corollario fondamentale del funzionalismo, la teoria della realizzabilità multipla, in forza della quale uno stesso stato mentale può essere implementato da diversi stati cerebrali, e su queste medesime basi il funzionalismo può anche aggirare la difficoltà presentata dalla teoria dell'identità di tipo, dal momento che uno stesso stato mentale può essere realizzato da diversi stati fisici.

Questa tipologia di funzionalismo, si noti bene, non ha mero valore esplicativo ma è una vera e propria teoria metafisica secondo la quale gli stati mentali esistono e sono identificabili con stati funzionali. Il funzionalismo si presenta quindi, in linea di principio, compatibile tanto col materialismo quanto con altre teorie di descrizione del mondo. La teoria, infatti, non si esprime in termini di identità tra stati fisici e stati mentali, ma afferma soltanto che i secondi sono realizzati – in modi differenti – dai primi. Questo lascerebbe uno spazio di manovra tanto al discorso mentalistico quanto alla scienza psicologica. Di fatto, però, tutti i funzionalisti affermano che i realizzatori degli stati mentali (quelli che svolgono il ruolo funzional-causale) sono tutti stati fisici e perciò assumono a fondamento della propria teoria l'idea che gli stati mentali possiedono un ruolo causale *soltanto* in quanto implementati fisicamente. È possibile dire quindi che uno stato mentale occupa un ruolo causale:

«ma non che possiede, alla lettera, proprietà causali, perché un oggetto astratto non può avere proprietà causali. Sono gli stati fisici sottostanti ad essere causalmente efficaci, consentendo in tal modo allo stato mentale in questione di soddisfare il suo ruolo causale. In questo senso il funzionalismo è una forma di materialismo»[362].

Il funzionalismo, poi, non nega nemmeno, anzi riafferma, la costante co-occorrenza di stati mentali e cerebrali, dal momento che i secondi sono i realizzatori dei primi.

[361] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 213.
[362] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 29.

Dall'attenzione che questa prospettiva pone sul funzionamento degli stati mentali è facile comprendere il motivo per il quale questo approccio ha tenuto a battesimo la teoria computazionale della mente, che ha ricevuto nuovo slancio grazie agli immensi sviluppi nel settore dell'IA[363]. Alla base della riproducibilità della mente da parte di un'IA vi è l'assunto funzionalista per il quale se una certa funzione è calcolabile «se cioè esiste un procedimento finito per eseguirla, allora questo procedimento è eseguibile da una MT [macchina di Turing]»[364]. In particolare, questa concezione delle funzioni mentali ha posto le basi per il programma della cosiddetta *AI forte* – di cui si avrà modo di parlare nell'ultimo capitolo – dal momento che, per avere una mente uguale a quella dell'essere umano, non sarebbe necessario riprodurne la biologia ma basterebbe sviluppare un *software* che svolga il medesimo ruolo funzional-causale assolto dagli stati cerebrali.

Per questo insieme di motivazioni il funzionalismo viene etichettato come una forma di materialismo non riduzionista perché, se da un lato nega che la mente sia una sostanza ontologicamente indipendente, dall'altro riconosce e individua gli stati mentali in modo indipendente dalla loro realizzazione cerebrale. Ciononostante, nel momento stesso in cui si dice che lo stato mentale è distinto dal suo realizzatore, torna la domanda: quale ruolo causale detiene uno stato mentale? O lo si priva di qualsiasi ruolo causale e si ricade nell'epifenomenismo, o si dovrà dire che il comportamento (l'*output* del nostro schema) è causato sia dal realizzatore fisico sia dallo stato mentale, e questa *sembrerebbe* o un caso di sovradeterminazione o di «coincidenza cosmica»[365]. A mio modo di vedere, invece, si dovrebbe notare come sia in questo sia negli altri casi di interazione fisico-mentale non ci si trovi in presenza né di una coincidenza strampalata né tantomeno di una sovradeterminazione. Se, infatti, perché vi sia sovradeterminazione le due cause debbono essere di per sé sufficienti e indipendenti, qui i due elementi – stato cerebrale e stato mentale – sono in una relazione di dipendenza tale per cui il primo è il realizzatore del secondo[366]. Ma avrò modo di riprendere questa prospettiva.

---

[363] In linea di principio, infatti, «se è l'organizzazione biologica a rendere possibile in noi le funzioni mentali, un'"organizzazione elettronica' che realizzasse le medesime funzioni potrebbe creare una macchina pensante, secondo il progetto dell'intelligenza artificiale cosiddetta 'forte'». M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 89. Per un'introduzione a questa teoria, cfr. D. MARCONI, *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 31-79; M. MARRAFFA - A. PATERNOSTER, *Funzioni, livelli e meccanismi: la spiegazione in scienza cognitiva e i suoi problemi*, in IDD., *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2013, pp. 13-55.

[364] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 30.

[365] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 217.

[366] Per un approfondimento di questa critica che, a mio modo di vedere, dice ancora una volta l'incapacità da parte di alcuni filosofi a cogliere l'unità processuale del comportamento umano, cfr. S. GIBB - J. LOWE - R.D. INGTHORSSON (eds.), *Mental Causation and Ontology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013.

Le critiche al funzionalismo, e in particolare all'analogia mente-computer, sono state diverse[367] e anche l'argomento della realizzabilità multipla, sinora cardine e baluardo inattaccabile della prospettiva funzionalista, ha visto di recente alcune critiche di non poco conto[368]. La prospettiva funzionalista, infatti, non è semplice da etichettare, tant'è che molto iconicamente Alfredo Paternoster sostiene che «il funzionalismo non riduzionistico è una posizione attraente quanto instabile, condannata a un'inevitabile precarietà tra Scilla l'epifenomenista e Cariddi il dualista»[369]. In effetti certe varianti del funzionalismo potrebbero anche essere etichettate come forme di dualismo delle proprietà e, fra queste, un ottimo candidato è il monismo anomalo di Davidson.

3.2.3.b. *La Teoria dell'identità di occorrenza e il Monismo anomalo*

Il secondo tentativo che può collocarsi nel fisicalismo non riduzionista è il monismo anomalo di Davidson, per il quale egli riprende la teoria dell'identità, declinandola in maniera differente e giungendo a conclusioni più audaci.

Nella prospettiva davidsoniana, infatti, ogni *chance* alla teoria dell'identità di tipo è preclusa, ma rimane aperta la possibilità di un'altra relazione d'identità non più tra tipi di stati mentali ma tra occorrenze. Questa teoria, già accennata dallo stesso Davidson in un saggio del 1970, fu sistematizzata quattro anni dopo da un altro campione del fisicalismo non riduzionista, Jerry Fodor. In essa si afferma che un'occorrenza di una proprietà neurologica è identica ad un'occorrenza di una proprietà psicologica ma le proprietà in quanto tali non sono identiche. Se è vero che ogni volta che voglio andare in piscina questo mio desiderio coinvolge l'attivazione del medesimo gruppo di neuroni, sarà a maggior ragione vero che ogni volta che ho il desiderio di andare in piscina c'è un'attivazione di un qualche gruppo neurale. Così formulata, la teoria dell'identità di occorrenza, a differenza della sua sorellastra, assume un fisicalismo molto più debole poiché non ha la pretesa di dire che

[367] E. Block, H. Dreyfus, R. Penrose, D. Dennet, P.M. Churchland, J. Searle, e lo stesso Putnam. Per quest'ultimo, cfr. H. PUTNAM, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle 1987 (ed. it. *La sfida del realismo*, a cura di N. Guicciardini, Garzanti, Milano 1991) e ID., *The Threefold Cord*, cit. Putnam, come è noto, dal funzionalismo è passato all'antirealismo e al relativismo. Dreyfus in particolare ha sviluppato una critica a partire dall'analogia tra la mente e il computer che però ad oggi non regge più, alla luce dei progressi dell'IA; cfr. H.L. DREYFUS, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1979 (ed. it. *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Armando, Roma 1988).

[368] Le recenti critiche mosse all'argomento della realizzabilità multipla hanno fatto volgere nuovamente l'attenzione alla *Type Identity Theory*. Cfr. T.W. POLGER, *Natural Minds*, MIT Press, Cambrigde/MA-London 2004; S. GOZZANO - C.S. HILL (eds.), *New Perspective on Type Identity. The Mental and the Physical*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012; T.W. POLGER - L.A. SHAPIRO, *The Multiple Realization Book*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016.

[369] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 68.

tutto ciò che esiste è fisico e che la migliore spiegazione sia quella fisica. Essa si limita a sostenere che tutto ciò che esiste ha un sostrato fisico, e che pertanto può essere descritto anche – ma non soltanto – dalla fisica. Per questi primi elementi la teoria di Fodor potrebbe venir etichettata come una particolare teoria della sopravvenienza (della quale dirò a breve), ma essa è finalizzata a mantenere sostanzialmente uniti il materialismo ontologico e il pluralismo metodologico. Qualora venisse postulato una sorta di pluralismo ontologico, ammettendo che il mentale possa agire sul fisico perché da esso indipendente, questo comporterebbe un'inspiegabile cesura nell'ordine nomologico della natura e violerebbe le più comuni leggi fisiche. Circa la rilevanza causale del mentale, invece, questa teoria può negare ogni forma di epifenomenismo giacché sposa, di fatto, una teoria regolarista della causalità secondo la quale – dal momento che i fenomeni mentali esemplificano delle regolarità basate su leggi – essi sono causalmente efficaci. Da tali presupposti Fodor è poi approdato al monismo nomologico. Secondo questo approccio, gli eventi mentali possono essere spiegati ricorrendo a descrizioni fisiche ma queste descrizioni fisiche non hanno nulla di interessante da aggiungere alle descrizioni che fanno dei medesimi eventi le scienze speciali. Sebbene quindi sia possibile una descrizione del mentale col vocabolario del fisico, questo non ci fornirebbe alcun *surplus* di conoscenza perché, di fatto, non ci descriverebbe il fenomeno che vediamo.

Per questa sua capacità di combinare il materialismo senza cadere negli eccessi riduzionisti dei teorici dell'identità di tipo da un lato e dei dualisti dall'altro, la teoria dell'identità di occorrenza si è mostrata come la via maggiormente percorribile, ed è stata posta a fondamento della moderna scienza cognitiva. Non mi sembra però di poter concordar nel giudizio di quanti affermano che questa versione della teoria dell'identità salvi «nello stesso tempo l'autonomia concettuale e causale della spiegazione psicologica»[370]. L'autonomia causale appare salvaguardata, infatti, soltanto dal punto di vista esplicativo e non ontologico.

Un passo ulteriore in questa direzione è stato compiuto invece da Davidson, per il quale è impossibile – e pertanto *anomalo* – trovare delle leggi psicologiche che siano corrispettive alle leggi fisiche. La riducibilità non è operabile né su un piano epistemologico né, sembra, su quello ontologico, benché uno stato mentale abbia sempre un corrispettivo neurale.

[370] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 92.

Per il monismo anomalo di Davidson, è possibile spiegare la causalità mentale negando la tesi per cui gli stati mentali sono distinti dagli stati fisici: in questo senso il monismo anomalo è una variante della teoria dell'identità di occorrenza. Affermando l'identità tra occorrenze di stati mentali e di stati fisici è possibile parlare a buon diritto di monismo, ma esso è caratterizzato da un'anomalia: quest'unica realtà materiale non può essere spiegata in termini esclusivamente fisici. La sostanza è una ma i resoconti su di essa saranno sempre e inevitabilmente due perché risulta impossibile correlare descrizioni mentali e descrizioni fisiche attraverso leggi psicofisiche. Questo dato è legato al fatto che sono del tutto assenti identità regolari, ovvero «esemplificazioni di leggi-ponte, tra gli stati mentali e gli stati fisici, e questa corrispondenza manca per ragioni di principio»[371].

In questo resoconto il mentale «non è che un livello di descrizione, come del resto lo è anche il fisico, il quale ha però dal punto di vista metafisico uno statuto privilegiato, come riconosce ogni buon materialista»[372]. Ciò che risulta, tuttavia, da questa irriducibilità del mentale al fisico è sempre l'epifenomenismo, dal momento che il mentale non è mai causa di un evento se non *in quanto* evento fisico. In quest'ottica è da leggersi l'attacco alla teoria davidsoniana sferrato da Kim, per il quale il monismo anomalo non è altro che una riedizione dell'epifenomenismo giacché Davidson, a detta di Kim, non fa altro che riprendere la tesi neohumeana[373]. Per Davidson questa critica è però infondata perché l'evento mentale ha valore genuinamente causale nella spiegazione dell'evento stesso e questa spiegazione non è parafrasabile in termini fisici.

Nell'intento primigenio di Davidson – quello che lo porta a formulare il monismo anomalo – vi era il desiderio di combinare il monismo materialistico col pluralismo epistemologico. Esso si differenziava dal monismo nomologico perché, se quello affermava che vi sono leggi di correlazione tra stati mentali e stati cerebrali, il monismo anomalo sosteneva invece che non vi sono leggi psico-fisiche in grado di spiegare la correlazione: non esiste una legge che correli i due domini; esistono piuttosto differenti descrizioni ugualmente valide che ricorrono a differenti vocabolari, uno mentalistico e uno fisico. In questo risiede l'anomalia del monismo davidsoniano, un'anomalia che però «non sembra spiegare molto di più di quanto facesse l'*anomalia* che, a suo parere, caratterizzava il dualismo cartesiano»[374]. Appare, infatti, come se in questa teoria, volta alla conciliazione, ci sia uno

[371] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 57.
[372] *Ibidem*.
[373] La critica di Kim a Davidson è radicale perché non solo inficia il monismo anomalo ma, per estensione, anche la teoria dell'azione formulata dallo stesso Davidson (di cui si è già discusso).
[374] P. DESSÌ, *Causa/effetto*, cit., p. 154.

scompenso tra il primato assegnato al monismo ontologico fisicalistico e il pluralismo sul versante concettuale.

Risulta vero, allora, che il monismo anomalo si configura come una forma di epifenomenismo poiché priva gli eventi mentali di un qualsiasi ruolo causale e, così facendo, fornisce una spiegazione dell'azione che non garantisce la libertà. Anche se un'ipotetica azione, infatti, fosse *in linea con le nostre intenzioni*, essa o non sarebbe *causata da tali intenzioni* o sarebbe stata causata nel modo sbagliato, perciò non si potrà asserire che derivi dal nostro libero arbitrio. Per citare De Caro, «se è vero il monismo anomalo, non possono esistere azioni libere»[375]. La teoria davidsoniana non potrebbe quindi nemmeno essere inscritta all'interno delle diverse teorie della mente sposate dai compatibilisti, benché lo stesso Davidson si riconoscesse tale[376].

Per quanto suggestivo il discorso davidsoniano appare come una pseudosoluzione perché postula da un lato «il mondo della fisica e delle relazioni causali; dall'altro un "mondo", quello mentale, che pur essendo lo stesso mondo di prima, osservato da un'altra prospettiva, è governato da principi molto diversi»[377]. Ma vi è un altro modo per dare conto degli stati mentali, facendo ricorso alla nozione di sopravvenienza.

3.2.3.c. *La nozione di sopravvenienza*

Il concetto di sopravvenienza è di origine moderna ed una sua prima formulazione si rintraccia in Davidson[378] anche se la si potrebbe applicare in certo qual modo anche alla teoria della causalità di Hume, per la quale i *resoconti causali*, desunti dal soggetto, *sopravvengono* sui fatti non causali di cui è composto l'universo. Il concetto, tuttavia, è divenuto particolarmente famoso con Kim e con la sua critica all'approccio del materialismo

---

[375] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 85. Si rimanda anche a ID., *Dal punto di vista dell'interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci, Roma 1998; S. NANNINI, *L'anomalia del mentale in Donald Davidson*, Rivista di Filosofia, 90 (1999) 1, pp. 71-96; J. YOSHIMI, *Supervenience, Dynamical Systems Theory, and Non-reductive Physicalism*, British Journal for the Philosophy of Science, 63 (2012) 2, pp. 373-398; S. YALOWITZ, *Anomalous Monism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Sep. 2016), in https://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/.

[376] Per l'impostazione davidsoniana sulla libertà, cfr. ID., *Davidson sulla libertà umana*, Iride. Filosofia e discussione pubblica, 17 (2004) 2, pp. 347-358. L'impostazione davidsoniana mette infatti in crisi anche l'indeterminismo radicale, perché se accettiamo che le ragioni possono essere anche cause delle azioni (in un senso molto blando), viene a cadere il requisito del controllo per il libero arbitrio. Si veda il saggio del 1973 D. DAVIDSON, *Freedom to Act*, confluito in ID., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford-New York 1980 (ed. it. *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2000), pp. 113-135.

[377] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 59.

[378] Il concetto di sopravvenienza è utilizzato da Davidson per argomentare in favore della sua anomalia del mentale e per sostenere che, sebbene gli eventi mentali dipendano da quelli fisici, essi sopravvengono su di essi, e non esistono leggi universali che permettano di ridurre il mentale al fisico. Anche l'introduzione di un tale concetto, tuttavia, rimette in questione il problema di come il mentale agisca sul fisico. Cfr. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, cit.

non riduzionista. Nel momento in cui si vuole difendere l'interazione tra mentale e fisico, dice Kim, ricorrere al concetto di sopravvenienza risulta indispensabile[379].

La nozione di sopravvenienza, infatti, postula un legame inscindibile tra le proprietà degli stati mentali e quelle degli stati fisici – giacché le proprietà mentali sopravvengono su una *base fisica* dalla quale è impossibile prescindere – e si articola nello specifico in tre teorie:

- la prima: la teoria della dipendenza, sostiene che le proprietà sopravvenienti dipendono dalle proprietà subvenienti;
- la seconda: la tesi della covarianza, afferma che non si può dare alcun cambiamento in una proprietà sopravveniente senza che si dia un qualche cambiamento nella proprietà subveniente[380];
- la terza afferma: che, nonostante la dipendenza e la covarianza, gli stati mentali rimangono irriducibili agli stati fisici perché non c'è nessun correlato fisico che possa identificare, ad esempio, il nostro credere che Milano sia al centro della Lombardia o il mio dolore alla schiena o qualsiasi altra proprietà mentale[381].

È anzitutto necessario specificare la prima teoria, secondo la quale le proprietà sopravvenienti dipendono da quelle subvenienti. Essa afferma, infatti, il rapporto tra stati inferiori e stati superiori ma senza specificarlo, e – così compresa – la sopravvenienza potrebbe essere interpretata nei termini di una *relazione debole*. Un tale approccio, tuttavia, se da un lato consente alla sopravvenienza di sposarsi con quasi tutte le teorie metafisiche del mentale, dall'altro lascia totalmente insoddisfatti perché non è chiaro cosa essa effettivamente spieghi.

Una mossa metafisica ben più ardita sarebbe quella di ricorrere a termini filosofici più classici, non parlando quindi di base di sopravvenienza ma di *fondamento*. Se, per dirla

---

[379] Per lo sviluppo che il concetto di sopravvenienza ha avuto in Kim si vedano i suoi saggi: *Phenomenal Properties, Psychophysical Laws and the Identity Thesis*, The Monist, 56 (1972) 2, pp. 177-192; *Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem*, Midwest Studies in Philosophy, 4 (1979) 1, pp. 31-50; *Psychophysical Supervenience as a Mind-Body Theory*, Cognition and Brain Theory, 5 (1982), pp. 129-147; *Psychophysical Law*, in E. LEPORE - B.P. MCLAUGHLIN (eds.), *Actions and Events: Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 194-215; *Supervenience as a Philosophical Concept*, Metaphilosophy 21 (1990) 1/2, pp. 1-27; *Mind in a Physical World*, cit.; *Physicalism, or Something Near Enough*, cit. Per altre autorevoli considerazioni, cfr. T. HORGAN, *From Supervenience to Superdupervenience. Meeting the Demands of a Material World*, Mind 102 (1993) 408, pp. 555-586. Per un'introduzione, B.P. MCLAUGHLIN - K. BENNETT, *Supervenience*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Jan. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/.

[380] Cfr. J. KIM, *Mind in a Physical World*, cit., pp. 10. 30.

[381] Cfr. H. PUTNAM, *Philosophical Papers*. 2, cit., pp. 318-330.

con Rosenberg, «i fatti fisici 'fissano' tutti gli altri fatti»[382], dove *fissare* assume il significato di *determinare* tutto il resto, ciò che eccede dal piano dell'immediata indagine fisica deve essere compreso in termini di «*sopravvenienza* dei fatti non-fisici (sopravvenienti), rispetto ai fatti fisici (subvenienti)»[383]. Posta in questi termini, tuttavia, la sopravvenienza sembra rimandare a una relazione non di dipendenza ma di vera e propria identità, fatta salva in ogni caso la possibilità epistemologica – o dovremmo dire l'*incapacità epistemologica* – di parlare delle entità sopravvenienti. Così formulata quindi la sopravvenienza non è altro che «una forma debole di identità»[384].

In ordine alla covarianza si noti però – e qui risiede la differenza con la teoria dell'identità di tipo – che, se implica che al darsi delle stesse proprietà subvenienti vi siano sempre le medesime proprietà sopravvenienti, non ammette il contrario, giacché potremmo avere proprietà sopravvenienti implementate da diverse proprietà subvenienti.

Una prospettiva ancora più *forte* in riferimento alla sopravvenienza ma in senso opposto, è quella sposata dal mentalismo di Roger Sperry, per il quale è vero che non esistono sostanze mentali disincarnate, perché le menti sono rese possibili soltanto dal cervello, ma è altrettanto vero che la mente può agire sul mondo fisico perché esercita una forma sopravveniente di controllo causale verso il basso[385].

Nella sua formulazione base la sopravvenienza appare particolarmente promettente poiché si configura come una tesi *neutra*, che non parteggia né per il materialismo né per certe forme di dualismo, ed è sposata anche da quanti, pur non definendosi materialisti, postulano una stratificazione delle caratteristiche del mondo. Essa si concilia poi sia con la teoria dell'identità di occorrenza sia con la prospettiva funzionalista, la quale, ricorrendo – anche se non in tutti gli *account* – alla sopravvenienza, continua a difendere l'irriducibilità del mentale senza postulare una duplicità delle sostanze, ma senza nemmeno chiarire come interagiscano causalmente gli stati mentali con quelli fisici. Affermare che certe proprietà *sopravvengono* si concilia, infatti, anche con la tesi della realizzabilità multipla, per la quale le medesime proprietà psicologiche di un agente possono essere realizzate da molte e diverse configurazioni delle proprietà fisiche dell'agente stesso.

---

[382] «The physical facts 'fix' all the other facts» A. ROSENBERG - D.W. MCSHEA, *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*, Routledge, London 2008, p. 99 [traduzione mia].
[383] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 25.
[384] D. MARCONI, *Il mestiere del pensare*, Einaudi, Torino 2014, p. 21.
[385] Cfr. R. SPERRY, *Il problema della coscienza a una svolta: un nuovo paradigma per la causazione*, in G. GIORELLO - P. STRATA (eds.), *L'automa spirituale: menti, cervelli e computer*, Laterza, Roma 1991, pp. 99-100.

Di fatto, però:

> «i fisicalisti che credono nella tesi della sopravvenienza accettano molto spesso anche che le proprietà fisiche siano più fondamentali, e che sia grazie a loro che le proprietà mentali vengano istanziate (e non viceversa)»[386].

Affermare la sopravvenienza diventa, allora, una mossa tipica dei fisicalisti, per i quali è scontato che tutto quanto non è mentale appartenga al mondo fisico e ne sia metafisicamente necessitato. Essa si presenta come l'*escamotage* (forse l'unico percorribile) per dar conto del mentale che, apparentemente, è l'unico ambito che sfugge alla descrizione fisica: «stabilire il fisicalismo circa la mente, molti pensano, è il passo fondamentale per stabilire la verità del fisicalismo inteso come dottrina generale»[387]. Per David Papineau, infatti, le proprietà fisiche di un essere *fissano* le sue proprietà non fisiche, ed è proprio questo a garantire che per ogni specifica istanziazione di una proprietà non fisica non sia necessario nient'altro che la sua realizzazione fisica[388].

Così formulata la nozione di sopravvenienza ha soltanto la parvenza di essere dualista ma non lo è affatto, perché propone una visione unitaria del mondo; essa ammette, infatti, *soltanto* l'esistenza di un livello autonomo di spiegazioni causali. Dire, che qualcosa di non fisico sopravviene sul fisico «è soltanto una spiegazione verbalistica, se non abbiamo alcuna idea di come questo sia possibile»[389]. Rimanendo pur vero che essa garantisce l'esistenza degli stati mentali, è altrettanto vero che priva loro di qualsiasi proprietà causale. Se quindi volessimo proprio dare un attributo causale agli stati mentali lo potremmo attribuire loro non già in quanto *mentali* ma in quanto *fisici*. Secondo Kim, infatti, se postulassimo che gli stati mentali sopravvengono sugli stati fisici e non potrebbero mai esistere senza questi, e, di conseguenza, conferissimo soltanto ai secondi valore causale, allora giungeremmo nuovamente all'epifenomenismo.

D'altro canto, si potrebbe dire che non solo lo stato fisico ma anche lo stato mentale è in grado di rivestire un ruolo causale, affermando la cosiddetta *downward causation*, per la quale uno stato mentale causa uno stato fisico (il quale però è anche causato da un altro stato fisico, pena l'invalidare la tesi fisicalista e funzionalista). In questo caso, però, verrebbe invalidata un'altra legge su cui si fonda il fisicalismo di cui si è già parlato: la sovra-

---

[386] A. MARMODORO - E. MAYR, *Breve introduzione alla metafisica*, Carocci, Roma 2017, p. 107.
[387] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 205.
[388] Cfr. D. PAPINEAU, *The Causal Closure of the Physical and Naturalism*, in B.P. MCLAUGHLIN - A. BECKERMANN - S. WALTER (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 53-65.
[389] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 103.

determinazione causale. In questo resoconto avremmo, infatti, un unico evento, un determinato *output* comportamentale, realizzato tanto da uno stato mentale quanto da uno stato fisico. Stando così le cose, allora, non si può non condividere il giudizio di Kim per il quale il fisicalismo o è riduzionista o non è fisicalismo[390].

Cionondimeno, sebbene persistano difficoltà nel fornire una spiegazione completa del concetto di sopravvenienza, esso rimane cruciale. La sua neutralità gli permette anche di rivestire ruoli differenti: per molti essa è fondamentale perché fornisce l'unica soluzione che garantisca una certa interazione tra il mentale e il fisico[391]; per altri, fra cui Kim, quella fondamentalità è interpretata in modo diametralmente opposto: sarebbe proprio la sopravvenienza ad affermare senza mezzi termini l'epifenomenismo.

Dal mio punto di vista, esplicitare ulteriormente la nozione di sopravvenienza risulta indispensabile dal momento che ad essa hanno fatto ricorso anche gli autori che difendono un *account* libertario[392]. List, ad esempio, si è rifatto a questa nozione per spiegare come l'*agency* intenzionale sia un fenomeno di livello superiore, un fenomeno che sopravviene (o emerge) sui fenomeni fisici pur non essendo ad essi riducibile[393]. Riprendo proprio da List (sebbene a sua volta mutuata da David Lewis) una metafora che ritengo particolarmente utile per comprendere il concetto di sopravvenienza, in una sua forma non riduzionista:

> «Si pensi alla relazione tra i singoli pixel sullo schermo di un computer e l'immagine che vanno a comporre. Chiaramente, se "congeliamo" la configurazione dei pixel […] "congeliamo" anche l'immagine, come per esempio un'immagine della Gioconda. Una volta disposti i pixel in un certo modo, l'immagine ne consegue automaticamente. Questo è ciò che intendiamo dicendo che l'immagine "sopravviene sui pixel"»[394].

L'analogia mi sembra particolarmente riuscita perché tramite una metafora che ricorre a un *computer* – cosa che per questo studio ha una certa rilevanza – viene mostrato come gli stati mentali di una persona non potrebbero essere diversi da come sono se non si desse una particolare configurazione degli Stati cerebrali stessi (l'immagine non sarebbe

---

[390] Cfr. J. KIM, *Mind in a Physical World*, cit.
[391] Cfr. D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind*, cit., pp. 146-151.
[392] Cfr. R. CLARKE, *Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action*, Philosophical Topics 24 (1996) 2, pp. 19-48; T. O'CONNOR, *Agent Causation*, in ID. (ed.), *Agents, Causes, Events: Essays on Free Will and Indeterminism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, pp. 173-200; ID., *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, cap. 6; ID., *Libertarian Views: Dualist and Agent Causal Theories*, in R. KANE (ed.), *Free Will*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 337-355.
[393] Cfr. C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 63.
[394] *Ivi*, pp. 92-93.

della Gioconda se non ci fosse quella particolare configurazione dei *pixel*). Sebbene l'immagine sopravvenga sui *pixel* essa potrebbe comunque possedere determinate proprietà olistiche che sarebbe impossibile trovare a livello dei *pixel*:

> «tali proprietà si legano all'immagine nel suo insieme – a un livello di descrizione più alto – e non ai singoli pixel osservati al microscopio. Dovrebbe essere abbastanza chiaro che non sarà possibile dare un senso all'immagine – per esempio, vederla come immagine della Gioconda – senza prestare attenzione a quelle proprietà olistiche»[395].

Così compresa la sopravvenienza potrebbe anche andare di pari passo con l'irriducibilità, e questo è un aspetto fondamentale. Dire, infatti, che gli stati mentali sopravvengono su quelli fisici, equivale a dire, in un senso molto più forte ma molto vero, che gli stati mentali sono conseguenza necessaria degli stati fisici che li implementano. Posta in questo modo la sopravvenienza è una teoria base per quel fisicalismo che non vuole eliminare il vocabolario mentalistico ma diventa esso stesso eliminativista nel momento in cui non viene integrato da una connotazione non riduzionista, la quale si ottiene soltanto dal riconoscimento che concetti mentali, come credenze, desideri o intenzioni che «eccedono il dominio concettuale della fisica»[396].

La complessità di parlare della sopravvenienza è legata anche al fatto che essa non è indagabile con un approccio empirico per lo stesso motivo per cui è compatibile con la tesi della realizzabilità multipla. Essendo, infatti, che «i neuroni di un essere umano sono circa 100 miliardi e almeno 1000 le possibili connessioni sinaptiche di ogni neurone verso altri neuroni […] la sopravvenienza può realizzarsi solo in esperimenti immaginari»[397]. Esiste però anche un'altra modalità per dar conto delle proprietà mentali, una modalità meno legata agli assunti del fisicalismo.

4. Il dualismo delle proprietà e il concetto di emergenza: una scelta di campo

Tra le teorie non fisicaliste è possibile annoverare il dualismo delle proprietà, per il quale non ci sono due sostanze ma soltanto una, quella materiale, e cionondimeno esistono due tipi di proprietà, quelle fisiche e quelle non fisiche. Queste ultime, i cosiddetti *qualia*, «sono correlati agli stati fisici dell'organismo in base a *leggi di natura psicofisiche*, e queste

[395] *Ivi*, p. 92.
[396] *Ivi*, p. 148.
[397] A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 128-129.

leggi sono *primitive*, ossia non deducibili nemmeno in linea di principio da altre leggi naturali»[398]. Queste proprietà non fisiche, quindi, emergono «in virtù di leggi primitive che correlano certe proprietà fisiche dell'organismo stesso alle sue proprietà fenomeniche»[399]. Affermare questa emergenza, si noti, non si situa sul piano epistemologico ma su quello ontologico e pertanto il dualismo delle proprietà non sposa né il fisicalismo né il suo opposto; si colloca piuttosto come via mediana tra il materialismo moderato e l'antiriduzionismo radicale, dal momento che «una delle promesse di questa 'via moderata' al materialismo e quella di conciliare una certa autonomia del mentale con l'accettazione piena della visione del mondo offerta dalle scienze naturali»[400].

All'interno del dualismo delle proprietà materialistiche, come già accennato, si potrebbero annoverare anche sia certe forme di funzionalismo sia il monismo anomalo di Davidson, ma anche tutti quegli autori che – preoccupati della conciliazione di questa teoria con la visione scientifica del mondo – sono divenuti fautori dell'epifenomenismo. Secondo questi ultimi, sebbene la mente sia un prodotto del cervello, nel caso in cui questo raggiunga una certa complessità, essa non avrà alcun ruolo attivo nella produzione dei cosiddetti fenomeni mentali, i quali sarebbero semplicemente dei processi materiali.

Il dualista delle proprietà, invece, si rifà all'aspetto fenomenico e qualitativo del mentale, per il quale certe proprietà non possono essere caratteristiche esclusivamente fisiche (e questo si evince in modo molto intuitivo). Per il dualista questa differenza a livello fenomenico non si gioca soltanto su un piano epistemologico (per il quale si potrebbe dire senza troppi problemi che un medesimo oggetto può avere tanto una descrizione fisica quanto una mentale) ma ontologico, e quest'ultimo tipo di riduzione diventa più complessa quando non si pensa semplicemente a uno stato mentale, come il dolore o una percezione visiva, ma quando si parla dell'esperienza cosciente.

Più che essere figlio del dualismo delle sostanze, il dualismo delle proprietà nasce da approcci che sono, almeno originariamente, monisti: l'identità di occorrenza e la nozione di sopravvenienza sembrano essere i suoi immediati progenitori. Secondo Paternoster il dualismo postulato da alcuni funzionalisti, più che essere un dualismo delle proprietà sarebbe un dualismo epistemologico, il quale tuttavia – benché postuli un monismo ontologico – pone dei problemi nel momento in cui si vuole conciliare col fisicalismo. A tal pro-

[398] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 228. Cfr. F. JACKSON, *Epiphenomenal Qualia*, Philosophical Quarterly, 32 (1982) 127, pp. 127-136 (ed. it. *Qualia epifenomenici*, in M. SALUCCI, *La teoria dell'identità*, cit.), pp. 153-165.
[399] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 228
[400] *Ivi*, p. 31.

posito si rende necessario introdurre la nozione di emergenza, dal momento che il fisicalismo non riduzionista si distingue anche da quanti sostengono che la descrizione fisica del mondo sia incompleta dal momento che esistono enti fisici, i quali occorrono come termini di relazioni causali non fisiche. Questa prospettiva, che sembra quasi una forma di dualismo[401], è portata avanti dai fautori dell'emergentismo, una teoria la cui morte è stata più volte dichiarata ma la quale, al tempo stesso, è più volte resuscitata[402].

Le proprietà emergenti sono anzitutto proprietà di alto livello, o proprietà sistemiche, il che vuol dire che appartengono al *sistema in quanto sistema*: né ai singoli elementi dello stesso né alle proprietà di questi. Come l'acqua, H_2O, gode della proprietà della liquidità soltanto quando la sua temperatura è superiore a 0° e inferiore a 100°, senza che ogni molecola singolarmente considerata goda della proprietà della liquidità, così il cervello può avere proprietà quand'è considerato come un tutto, senza che ogni singolo neurone goda delle medesime proprietà. Se questo ci sembra andare a favore dell'emergentismo, e anche vero che «una proprietà può essere considerata sistemica solo quando si conoscano, almeno nelle loro linee generali, i meccanismi che la legano alle corrispondenti proprietà locali»[403]. Se seguissimo questa argomentazione, e volessimo dire che la mente *emerge* dall'attività del cervello occorrerebbe, secondo Nannini «presumere che siano noti i meccanismi mediante i quali le connessioni tra i singoli neuroni determinano il formarsi di un sistema che possiede il mentale come sua proprietà peculiare. Ma in tal caso il concetto di mente diviene un concetto biologico e questa forma di emergentismo è in realtà riconducibile al materialismo»[404].

---

[401] Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001 (ed. it. *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, a cura di C. Nizzo, Raffaello Cortina, Milano 2003); M. DI FRANCESCO, *Mente. Varietà di emergentismo*, in A. BOTTANI - R. DAVIES, *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano 2007, pp. 123-140; ID., *Two Varieties of Causal Emergentism*, in A. CORRADINI - T. O'CONNOR (eds.), *Emergence in Science and Philosophy*, Routledge, London 2010, pp. 64-77.

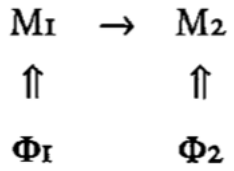
[402] Cfr. B.P. MCLAUGHLIN, *The Rise and Fall of British Emergentism*, in A. BECKERMANN - H. FLOHR - K. JAEGWON (eds.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism*, De Gruyter, Berlin 1992, pp. 49-93. P. CLAYTON - P. DAVIES (eds.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006; M.A. BEDAU - P. HUMPHREYS (eds.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2008; C. MACDONALD - G. MACDONALD (eds.), *Emergence in Mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010; M.P. PAOLETTI - F. ORILIA (eds.), *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, London 2017.

[403] S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. XXI. Anche l'utilizzo della nozione di emergentismo non è sempre univoco in filosofia; cfr. T. HORGAN, *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993; R.J. HOWELL, *Emergentism and Supervenience Physicalism*, Australasian Journal of Philosophy 87 (2009) 1, pp. 83-98.

[404] S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. XXI.

Affermare che uno stato mentale *emerge* equivale a inserire gli stati mentali all'interno dell'ambito delle scienze cognitive e suggerire che essi possano interagire con i circuiti cerebrali esercitando su di essi un'influenza causale attiva. Per l'emergentismo, perdipiù, gli eventi mentali, una volta emersi dall'attività dei neuroni, «godono di una loro autonoma consistenza ontologica, sono anzi capaci di retroagire causalmente sulla base fisica da cui sono emersi»[405]. In tal modo gli stati mentali sfuggirebbero «al rigido determinismo genetico adeguandosi con estrema sensibilità alle condizioni che variano di momento in momento con il fluire di stimoli dal mondo esterno»[406]. Filosoficamente parlando è altresì possibile avere un'*emergenza debole* – per la quale le nuove proprietà emergerebbero come risultato dell'interazione ad un livello elementare, e le proprietà emergenti sarebbero quindi riducibili alle loro componenti individuali elementari – e un'*emergenza forte*, secondo cui la nuova proprietà emergente non è riducibile, «ossia è più della somma delle sue parti e, a causa dell'amplificazione di eventi causali, le leggi che governano il livello successivo non possono essere previste da una teoria fondamentale sottostante, o dalla conoscenza delle leggi di un altro livello di organizzazione»[407].

L'emergentismo può essere così rappresentato:



Raffigurazione grafica del modello emergentista[408]

Per comprendere meglio la questione mi sembra utile riportare un esempio che, per quanto lungo, ritengo possa chiarificare in che modo l'emergenza debba essere compresa.

> «Immaginiamo che un computer giunga in una Terra parallela, dove i computer sono ignoti; esso, una volta accertatane la non pericolosità, è consegnato a un'equipe di scienziati e ingegneri affinché spieghino che cosa è e a cosa serve (il che poi è lo stesso). Il gruppo segue l'impostazione analitica cartesiana, secondo la quale per conoscere qualcosa occorre ridurlo alle sue componenti; riduce progressivamente il computer ai suoi costituenti fisici, poi alle molecole, infine agli atomi. Tale riduzione consente una spiegazione del computer in termini di fisica di base,

[405] *Ivi*, p. XX.
[406] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, Mondadori, Milano 2004, p. 23. Si noti, peraltro, come la nozione di emergenza non è esclusiva nemmeno della fisica, ma ricorre anche in neurologia.
[407] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 135.
[408] φ1 e φ2 sono (insiemi di) proprietà di tipo 'fisico' (e anche chimico, neurobiologico, ecc.) a un dato livello di complessità, dalle quali 'emergono' le proprietà mentali M1 ed M2. La relazione di 'emergenza' è indicata dalla freccia ⇑ (che indica anche la relazione di sopravvenienza). Mentre sono disponibili leggi causali (freccia '→') che connettono le proprietà mentali M1 ed M2, lo stesso non può dirsi per gli insiemi φ1 e φ2, le cui interazioni sono mediate da una pluralità di processi ciascuno dei quali eventualmente può esemplificare una legge, ma nel complesso sono estranei a relazioni nomologiche generali. Cfr. M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 120.

ma che cosa sia il computer sfugge totalmente agli scienziati. Per comprenderlo, essi avrebbero dovuto studiarne le operazioni e da queste, poi, avrebbero potuto risalire al progetto; avrebbero cioè dovuto studiarlo nella sua unità sistemica e organizzativa, cioè nel suo progetto. Una volta rintracciato il progetto, il computer giunto sulla Terra parallela poteva essere considerato come una materializzazione del progetto e se ne sarebbero potuti costruire degli altri, il che mai sarebbe ricostruendo il computer a partire dai suoi costituenti fisici»[409].

Come il *computer* non può essere compreso "in ciò che è" semplicemente scomponendolo ma soltanto analizzandone preventivamente le funzioni (si veda qui l'analogia con Kim), così, quando abbiamo a che fare con un organismo complesso come l'essere umano, spiegare dei fenomeni emergenti (a seguito di un'identificazione degli stessi) non è possibile esclusivamente attraverso la riduzione dei medesimi. Gazzaniga, citando Mario Bunge della McGill University, così si esprime:

«"Un'emergenza spiegata resta un'emergenza" e, anche se un livello alla fine può essere derivato da un altro, "fare del tutto a meno delle idee classiche sembra pura fantasia, perché le proprietà classiche […] sono reali come quelle quantistiche […]. In breve, la distinzione tra il livello quantistico e quello classico è oggettiva, e non è solo un problema di livelli di descrizione e di analisi"»[410].

Si noti però che l'analogia col computer, per la quale la mente emerge dal cervello come il *software* emerge dall'*hardware*, è densa di insidie. Il *software*, infatti, "emerge" da quest'ultimo soltanto in un senso funzionale, non ontologico (da quest'ultimo punto di vista, può essere ridotto all'*hardware*).

Assumere le proprietà mentali esclusivamente come funzionali, benché emergenti, non giustificherebbe in ogni caso la retrocausazione di cui il mentale sarebbe in grado secondo la tesi dell'emergentismo forte. La nozione di emergenza, d'altro canto, non spiega né il *cosa* né il *come*, «piuttosto, mette le cose al giusto livello per meglio descrivere quello che succede»[411].

È necessario notare nel fornire questi resoconti della nozione di emergenza che questa non è esclusivamente filosofica. In fisica, ad esempio, fu definita come emergente la cosiddetta freccia del tempo, che compare a un livello macroscopico di organizzazione; Ilya Prigogine la utilizzò, all'interno della sua teoria dei sistemi, per parlare di una comparsa spontanea di simmetria: «L'emergenza è il fenomeno che si verifica quando sistemi complessi e lontani dall'equilibrio […] si auto organizzano (con un comportamento creativo, di autogenerazione dotato di flessibilità) in nuove strutture, con proprietà che prima non avevano, per formare un nuovo livello di organizzazione macroscopica»[412].

---

[409] L. URBANI ULIVI, *Introduzione alla filosofia*, Eupress-FTL, Lugano 2005, pp. 112-113.
[410] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., pp. 137-138.
[411] *Ivi*, p. 135.
[412] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 134.

La soluzione emergentista è stata anche condivisa da settori non filosofici: neuroscienze e teoria dei sistemi complessi hanno visto nel concetto di emergenza uno strumento utile «per spiegare in che senso le proprietà globali del sistema scaturiscono a partire dall'interazione di una molteplicità di componenti»[413]. Ciò che caratterizza questi approcci è che «tali proprietà descrivono caratteristiche reali del sistema, dotate di effettiva efficacia causale»[414]. Una tale nozione, infatti, per la quale la mente emergerebbe in quanto fenomeno connesso a certe attività cerebrali del sistema che costituisce il cervello, è stata ventilata da un neurofisiologo di chiara fama, e che per il nostro argomento costituisce un riferimento imprescindibile: Benjiamin Libet. Egli ha suggerito, pur senza argomentarlo, che la mente e il cervello non siano poi «in realtà entità separate, ma che siano due riflessi o "proprietà" di una singola entità»[415].

In filosofia della mente si fece ricorso all'emergentismo intorno agli anni Venti del secolo scorso con Samuel Alexander e Charlie D. Broad, per poi essere abbracciato da Tim Crane, e in ambito clinico da Sperry e Francisco J. Varela. Esso serve a postulare un rapporto strettissimo tra il cervello e la mente:

> «senza neuroni niente pensieri […]. Pertanto è vero che almeno sul piano strettamente empirico e scientifico non ha alcun senso parlare di anime immortali, ed è vero anche che noi essere umani siamo capaci di pensare, immaginare, sentire ed agire […] solo quando il nostro cervello è sano e funziona bene, ma le scienze naturali non sono in grado di spiegare i fenomeni mentali […] perché essi, una volta emersi dall'attività di neuroni godono di una loro autonoma consistenza ontologica, sono anzi capaci di retroagire causalmente sulla base fisica da cui sono emersi»[416].

Sposare l'emergentismo, secondo Crane[417], richiede di rinunciare ad alcune premesse del fisicalismo per accogliere la possibilità della causazione verso il basso che pone problemi anche ai fisicalisti più moderati. Per Crane è inoltre ammissibile una co-occorrenza di causazione mentale e causazione fisica. Qualora giungessimo ad affermare che stati fisici e stati mentali sono connessi da leggi psicofisiche, allora la sovradeterminazione non sarebbe una coincidenza ma una legge per cui cause fisiche e mentali conducono al medesimo effetto[418].

---

[413] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 111.
[414] *Ibidem*.
[415] B. LIBET, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 2004 (ed. it. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, a cura di E. Boncinelli, Raffaello Cortina, Milano 2007), p. 195.
[416] S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. XX.
[417] Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit., in particolare il cap. 2.
[418] Cfr. ID., *The Mental Causation Debate*, Proceedings of the Aristotelian Society, 69 (1995), p. 232; ID., *The Mechanical Mind. A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, Routledge, London 2003.

Il concetto di emergenza è quindi particolarmente rilevante perché sembra poter conciliare concetti come *agency*, indeterminismo agenziale e libero arbitrio con una certa descrizione naturalistica, senza per questo cadere nel soprannaturalismo.

Bisogna tenere in conto, inoltre, che l'emergentismo mette in crisi non solo la struttura deterministica ma anche una sua fondamentale implicanza, la prevedibilità. Nel momento in cui individuiamo una proprietà emergente, infatti, essa non solo è irriducibile al livello fisico, ma non è nemmeno prevedibile ricorrendo alla somma delle singole parti. L'emergentismo si configura pertanto come qualcosa di profondamente diverso dal fisicalismo non riduzionista. Per i sostenitori del fisicalismo, infatti, non possono esistere enti non fisici che occorrono come termini di relazioni causali fisiche; per l'emergentismo, all'opposto, gli stati mentali hanno poteri causali intrinseci e non fisici, e la relazione di emergenza sarebbe – alla fine – un *factum brutum*, non riducibile. Questa prospettiva, sebbene non risolva il problema della causalità mentale, rimane aperta alla possibilità che si possano rintracciare altre leggi che un domani saranno in grado di inglobare nelle relazioni causali anche gli eventi mentali. In questo senso l'emergentismo si configura come un approccio che può essere sposato dal dualismo delle proprietà che vede nei *qualia* non fisici delle proprietà emergenti.

L'emergentismo, almeno nella sua versione forte, mette quindi in discussione il primato tanto ontologico quanto epistemologico che, a partire dal positivismo ottocentesco, è stato attribuito alle scienze empiriche e in particolare alla fisica. Indubbiamente questo resoconto salvaguarda quelle nozioni alle quali sembrava si dovesse definitivamente rinunciare dopo gli attacchi di eliminativisti e riduzionisti. C'è da dire, però, che all'emergentismo si può muovere la stessa critica già mossa alla sopravvenienza; entrambi, per quanto affascinanti, hanno uno scarso o nullo valore esplicativo e anche filosoficamente parlando l'emergentismo forte, con la sua pretesa di attribuire valore causale alle proprietà emergenti, sembrerebbe in fin dei conti avvicinarsi ad una forma di dualismo interazionista[419]. Ciascuna delle teorie ha sicuramente punti di forza e punti di debolezza e ciascuna di esse trova ancora oggi agguerriti sostenitori.

Il dibattitto che costantemente si articola attorno alle ontologie del mentale costituisce da un lato il motivo per il quale mi sono dilungato a fornire alcune coordinate, dall'altro anche la giustificazione di questo procedimento, dal momento che ci si trova davanti ad una faccenda che riconsegna tutta la drammaticità di un problema, quello della relazione

[419] Cfr. A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 55. D'altro canto vi è una forma di emergentismo debole, compatibile col riduzionismo, per il quale le proprietà emergenti potrebbero essere ridotte a proprietà fisiche. Cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. XXI-XXIII.

mente-corpo, molto attuale in quanto ancora ben lontano dall'avere trovato una soluzione. Proprio nel solco di questo giudizio vorrei collocarmi, non affermando in questa sede per quale ontologia parteggerò ma definendo sin da ora come da sfondo all'intero discorso vi sia una costitutiva apertura del problema. È altresì indubbio che la questione più grande è costituita dal comprendere come certe proprietà mentali possano agire sul mondo fisico, e questo problema si estende se si ammettesse che un *qualcosa* chiamato "agente" possa avere questo *potere*. Sono problemi che nascono dal confronto con le rigide leggi deterministiche, all'interno delle quali sembra assurdo lasciar spazio alla libertà. Nel compiere questo sforzo metafisico in favore della libertà, ben conscio delle problematiche che si dovranno affrontare, penso sia consolante farsi guidare dal giudizio di uno dei maggiori fisici della storia, il quale ammoniva:

> «chi non sa almeno qualche volta pensare cose contrarie alla legge causale non arricchirà mai la sua conoscenza di una nuova idea. […] Per formulare definitivamente dei risultati scientifici acquisiti è spesso indispensabile saper pensare indipendentemente dalla legge causale»[420].

Eppure la legge causale (o una sua interpretazione) risulta ancora una categoria imprescindibile per la libertà ma, ancor di più, per un concetto ad essa strettamente legato: la responsabilità.

5. «Come» si approccerà il tema

La discussione sulla libertà ha ricadute rilevanti sotto moltissimi aspetti che toccano tanto la vita quotidiana quando i dibattiti scientifici. Il primo di questi è costituito dalla *responsabilità*, un concetto che ha tante facce (morale o religiosa, politica o giuridica, personale o collettiva, ecc.) quanto quella della libertà[421]. Sin dai tempi di Aristotele i due requisiti indispensabili per potersi dire *responsabili* erano rintracciati (1) nell'avere una certa conoscenza dell'azione che si stava per compiere e (2) nel detenere un pieno controllo sulla stessa azione.

---

[420] M. Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 31.

[421] Per il nesso tra libero arbitrio e responsabilità politica si veda P. Pettit, *A Theory of Freedom*, cit. Si noti come, addirittura, per l'autore la responsabilità, ovvero l'essere tenuti responsabili di qualcosa, è precondizione per il darsi della libertà. Cfr. *Ivi*, p. 6. Una breve ma ottima introduzione al dibattito circa il rapporto libertà-responsabilità, tanto sul piano filosofico che su quello scientifico, e le relative complicanze per il diritto, cfr. M. De Caro - M. Marraffa, *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016, pp. 73-104; e M. De Caro, *La moralità è riducibile alle emozioni?*, in Id. - A. Lavazza - G. Sartori (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 129-145 (in particolare, pp. 131-135).

Il nesso tra responsabilità e libertà fu riproposto come ineludibile anche da un critico del libero arbitrio come Hobbes[422], e si è mantenuto inalterato anche in filosofi molto diversi tra loro in riferimento alle interpretazione della libertà: si pensi a Hume[423] o a Kant[424]. Anche Schlick, seppur in maniera molto critica, affermava che parlare di libertà, in un senso più o meno ampio, sia indispensabile per parlare di responsabilità[425].

Il rapporto libertà-responsabilità è a tal punto inscindibile che per molti studiosi l'unico buon motivo per occuparsi della libertà nella sua accezione metafisica sarebbe dato dal suo ruolo giustificativo nei confronti della responsabilità, dal momento che la prima sembrerebbe precondizione indispensabile per il darsi della seconda:

> «Soltanto quando un'azione è compiuta e sta dietro di noi ed è definitivamente conclusa siamo autorizzati a tentare di comprenderla sotto l'aspetto puramente causale, e la conoscenza delle sue cause ci darà la saggezza necessaria per evitare in futuro in casi consimili di ripetere gli errori commessi e di commetterne di nuovi»[426].

Tale nesso, inoltre, non si ha soltanto in riferimento alla responsabilità conseguente ma anche a quella antecedente, dal momento che *dovere* implica *potere*: per essere responsabile di qualcosa o di qualcuno, devo *poterlo* essere. Noi, infatti, «siamo responsabili solo di ciò che è *in nostro potere*, e poiché, se il determinismo è vero, *possiamo fare* solo ciò che siamo determinati a fare, non sarà mai vero che *dovremmo* fare qualcos'altro non essendoci nient'altro da fare in nostro potere»[427]. I problemi che sinora sono stati enucleati in riferimento alla nozione di libertà e di azione possono essere applicati, quasi specularmente, anche alla responsabilità.

Sino a questo momento, infatti, ci si è chiesti se le nostre intenzioni siano causalmente rilevanti nei confronti delle azioni e se ad entrambe sia possibile conferire il crisma della libertà. Similmente, per la responsabilità, ci si dovrebbe chiedere a quali eventi o a quali aspetti di essi applichiamo questo criterio: alla nostra azione o anche ai nostri pensieri[428]? alle conseguenze dirette dell'azione o anche a quelle indirette?

---

[422] Si veda la risposta che su questo punto Hobbes forniva al vescovo John Bramhall, cfr. T. HOBBES, *Of Liberty and Necessity*, cit., p. 65.
[423] Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748, XI, 26 (ed. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in ID., *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971), 2, p. 153.
[424] Per una storia dei rapporti tra libertà e responsabilità morale, cfr. L. FONNESU, *Genealogie della responsabilità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. 5-23; ID., *Libertà e responsabilità: dall'utilitarismo classico al dibattito contemporaneo*, in M. DE CARO - M. MORI - E. SPINELLI (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 337-363.
[425] Cfr. M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., pp. 129. 135-136.
[426] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., pp. 59-60.
[427] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 393.
[428] Sul rapporto tra intenzioni coscienti e responsabilità, cfr. S. GOZZANO, *Responsabilità e causalità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., pp. 39-56. Non essendomi

Non potendo affrontare in questo contesto una tale problematica – che per i suoi risvolti pratici è forse più ampia di quella sulla libertà – accennerò semplicemente alle maggiori posizioni su quest'argomento che, seppur non perfettamente speculari, si ritroveranno in riferimento al tema della libertà. Lascerò sullo sfondo, pertanto, anche tutta quella vastissima gamma di problemi concernenti la responsabilità, primo fra tutti quello concernete quale teoria della pena possa tollerarsi a partire da una certa tipologia di libertà, e molti altri ancora[429]. Nel momento, infatti, in cui volessi assumere anche il problema della responsabilità passerei da un piano scientifico e metafisico, sul quale si gioca il problema della libertà, a un piano prettamente etico: rimanderò quindi ad alcuni studi per un'introduzione e un approfondimento di tali argomenti.

Anche la parola responsabilità, come *libertà*, può assumere più di un significato. Un primo senso di responsabilità fa riferimento alle azioni compiute da un soggetto al quale, in forza delle sue azioni, si può attribuire biasimo o lode (un ragazzo è responsabile dell'ottimo esito del suo esame e pertanto è giusto lodarlo)[430]. Un altro senso di responsabilità è quello di avere doveri o obblighi nei confronti di qualcuno o qualcosa (la famiglia, un oggetto fragile, la comunità, ecc.). Responsabilità, in ultima istanza, ha la medesima radice di responsorialità e indica pertanto la capacità di *rispondere* di qualcosa, che si è pensato o compiuto, dinanzi a qualcuno (fosse anche dinanzi a se stessi).

Il problema fondante, allora, è che si può rispondere di qualcosa di cui si è la causa, e sarebbe assurdo ritenere responsabile qualcuno per qualcosa che non ha causato, direttamente o indirettamente. Quest'approccio classico è stato ben espresso da Thomas Nagel:

> «È intuitivamente plausibile che gli individui non possano essere valutati moralmente per ciò di cui non hanno colpa, o per qualcosa che è dovuto a fattori sottratti al loro controllo. [...] Quando biasimiamo qualcuno per le sue azioni non diciamo semplicemente che è male che esse siano avvenute o è male che egli esista: giudichiamo lui, diciamo che è cattivo, il che è diverso dal dire che si tratta di una cosa cattiva. [...] "Sentiamo che l'appropriatezza di una valutazione morale è facilmente indebolita dalla scoperta che l'atto o l'attributo, che sia buono o cattivo, non è sotto il controllo della persona. Mentre altre valutazioni rimangono in piedi, questa soltanto sembra perdere terreno. Una chiara assenza di controllo, quindi, prodotta dal movimento involontario, dalla forza fisica, o da ignoranza delle circostanze, scusa ciò che è fatto dal punto di vista del giudizio morale»[431].

---

possibile soffermarmi sul nesso tra responsabilità e intenzionalità, si veda il breve ma denso riferimento che fa Searle, cfr. J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 108.

[429] Per tali questioni cfr. F. SANTONI DE SIO, *Per colpa di chi. Mente, responsabilità e diritto*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

[430] Per la concezione retributivista della responsabilità cfr. A. LAVAZZA - L. SAMMICHELI, *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 147-166.

[431] T. NAGEL, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (ed. it. *Questioni mortali. Le risposte della filosofia ai problemi della vita*, a cura di S. Veca, introduzione di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 2001), pp. 54-55.

La responsabilità andrebbe quindi esplicitata eminentemente come responsabilità causale ma, si noti bene, questo non è un concetto che si è soliti attribuire esclusivamente alle persone: si pensi a quando diciamo "la caduta della borsa è stata responsabile dell'innalzamento dello *spread*" o altre frasi di tal fatta. Quest'interpretazione della responsabilità in termini causali sembra essere, nonostante i vari modi di approcciare il problema, un aspetto dirimente. Anche molti critici della libertà ritengono, infatti, che uno dei compiti più urgenti per la riflessione filosofica sia quello di capire se possiamo garantire il concetto fondamentale di agente morale responsabile, «un agente che […] sceglie liberamente sulla base di ragioni ponderate, e può essere moralmente ritenuto responsabile degli atti che ha scelto»[432]. Le affinità tra libertà e responsabilità, tuttavia, non si esauriscono qui.

Oltre a una difficoltà congenita di fornire una definizione del concetto e allo strettissimo rapporto che lega, senza soluzione di continuità, libertà-responsabilità-azione allo spettro del nesso causale, molte altre sono le analogie tra i due argomenti. Anzitutto anticipo in questa sede come per testare la responsabilità siano stati condotti alcuni esperimenti neuroscientifici e/o psicologici, in modo quasi speculare a quelli che si avrà modo di osservare nel prossimo capitolo[433]. Tali esperimenti hanno rilevato la presenza di meccanismi interni, non pienamente coscienti, che però non sembrano eliminare la responsabilità del soggetto. Al momento quindi, forse al pari di quanto si dirà per la libertà, «non c'è una ragione scientifica per non essere considerati individui responsabili»[434].

In seconda istanza è impossibile non ravvedere una certa somiglianza tra le varie scuole filosofiche che interpretano la libertà, ora negandola ora affermandola, con quegli autori che, in riferimento alla responsabilità, o sono scettici circa la possibilità di dire qualcosa su di essa[435], o sostengono l'illusorietà di questo concetto[436], o affermano la sua compatibilità anche in un contesto deterministico (e quindi con l'assenza di altri possibili corsi

---

[432] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., pp. 355-356.

[433] Per un breve *excursus* di questi ultimi, cfr. M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Libertà, responsabilità e retributivismo*, Sistemi intelligenti, 22 (2010) 2, pp. 357-374; S. NICHOLS - J. KNOBE, *Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions*, Nous, 41 (2007) 4, pp. 663-685. E. NAHMIAS - S. MORRIS - T. NADELHOFFER, «ET AL.», *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, Philosophical Psychology, 18 (2005) 5, pp. 561-584. Per l'idea che Libet aveva del rapporto libertà-responsabilità cfr. B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 538-539.

[434] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 114.

[435] Cfr. R. DOUBLE, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991, p. 145; D. PAREBOOM, *Lo scetticismo ottimistico su libertà e responsabilità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., pp. 127-155.

[436] Partendo da questi presupposti, autori come Richard Double, Bruce Waller, Ted Honderich, Saul Smilansky e Galen Strawson sostengono che l'idea di responsabilità sia parimenti illusoria a quella di libertà; cfr. G. STRAWSON, *Freedom and Belief*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; T. HONDERICH, *A Theory of Determinism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988; B. WALLER, *Freedom without*

di azione). La responsabilità, infatti, sembra fondarsi sulla libertà in quanto capacità di fare altrimenti: se non posso scegliere tra diversi corsi d'azione non sono responsabile di ciò che in alcun modo non avrei potuto evitare.

Il problema si acuisce nel momento in cui una concezione di responsabilità fondata sulla capacità di fare altrimenti non troverebbe spazio né in un contesto indeterministico né in uno deterministico . Messo in crisi tale contenuto dell'idea di libertà, la responsabilità verrebbe a cadere?

Usualmente affermiamo che per dirci responsabili dobbiamo essere messi nelle condizioni di poter fare quell'azione o il suo opposto. Per Harry Frankfurt, invece, la responsabilità morale non è legata semplicemente alla possibilità di fare altrimenti ma all'intenzione stessa di compiere un'azione. Pertanto, nella sua concezione di libertà, la possibilità di contraddizione non è fondamentale (come invece ritiene la nozione comunemente condivisa di libero arbitrio). Cito la critica mossa da Frankfurt all'*usus communis* d'intendere la responsabilità, non soltanto perché suscitò a suo tempo un acceso e lungo dibattito, ma anche perché la sua interpretazione della responsabilità slegata dalle *alternative possibilities* (che in ordine al discorso sulla responsabilità diventerà il cosiddetto PAP: *principle of alternative possibilities*) è diventata capostipite per una, ancora attuale, modalità di approccio al problema. Ammettere la prospettiva di Frankfurt, infatti, scardinerebbe radicalmente l'impostazione che si è avuta nell'affrontare il problema del libero arbitrio come un tutt'uno con quello della responsabilità.

Benché appaia a molti che il libero arbitrio, nell'accezione *ambiziosa* con la quale sto adoperando quest'espressione, non possa essere compatibile con il determinismo, mentre la responsabilità sembrerebbe compatibile con esso, diversi libertari continuano a sostenere «che la presenza del libero arbitrio lungo la catena degli eventi sia una *condizione necessaria* per l'esistenza di una forma saliente di responsabilità morale»[437]. Con questo però non si vuole affermare che il libero arbitrio sia l'unico elemento per il darsi della responsabilità morale (a questo infatti si dovrebbe aggiungere anche la capacità del soggetto di comprendere le norme ed esprimere giudizi normativi).

Il problema di Frankfurt non è quello di dimostrare la compatibilità della responsabilità col determinismo ma quello di mostrare come la discussione sulla responsabilità sia

Responsibility, Temple University Press, Philadelphia 1990; R. DOUBLE, *The Non-Reality of Free Will*, cit.; S. SMILANSKY, *Free Will and Illusion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000. Per uno psicologo "illusionista" come Wegner, ad esempio, per giustificare la responsabilità basterebbe, al pari di quanto già da lui detto sulla libertà, il *senso* di paternità di un'azione. Cfr. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 407-408.

[437] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 37.

indipendente da quella sulla libertà: nel suo resoconto basta che l'azione alla quale viene attribuita responsabilità sia frutto di un'autonoma decisione del soggetto. Senza che mi sia possibile argomentare ulteriormente la posizione di Frankfurt, mi sembra che, qualora dichiarassimo che la responsabilità morale sia compatibile con un certo determinismo dell'azione, non salveremmo affatto la responsabilità morale, intesa come dimensione costitutiva dell'umano, ma esclusivamente uno dei corollari del concetto di responsabilità, ovvero l'imputabilità morale[438].

Una terza similitudine tra i due argomenti si rintraccia in ordine all'ambito di applicazione delle due nozioni: l'azione. Come si è visto per la libertà, essa non è onnipervasiva, ma si applica ad un particolare insieme di azioni: lo stesso vale per la responsabilità. Il nesso inscindibile tra responsabilità e concezione libertaria, infatti, non va inteso nel senso che siamo responsabili soltanto di ciò che facciamo a seguito di un'esplicita deliberazione.

> «In molti casi, infatti, le nostre scelte dipendono in maniera decisiva dal nostro carattere, ossia da quelle disposizioni fondamentali ad agire e a reagire che costituiscono la dotazione di base del nostro sistema motivazionale. Secondo la tesi tradizionale, però, il nostro carattere non è del tutto al di fuori del nostro controllo o totalmente refrattario ad ogni nostro intervento correttivo»[439].

Un'altra affinità tra la libertà e la responsabilità è il ruolo di vera e propria *chiave di volta* che questi concetti giocano nella costruzione della *persona*. Mi dedicherò a questo aspetto nell'ultimo capitolo, in riferimento alla libertà, ma sin da ora condivido il giudizio secondo il quale

> «è il concetto di *responsabilità* a fondare quello di persona; ed è facile vedere che il concetto di responsabilità si basa sul concetto di *autocoscienza,* intesa precisamente come consapevolezza dei propri atti e, quindi, come appropriazione critica dei propri progetti, delle proprie azioni, dei propri ricordi»[440].

In questa luce appare ancor più profondamente la posizione che vorrei sostenere. La volontà di scindere la questione della libertà da quella della responsabilità è esclusivamente una necessità metodologica al fine di condurre una ricerca delimitata e scientificamente argomentata. Ciononostante, a mio modo di vedere, è il contenuto stesso della nozione di responsabilità a imporre un collegamento con la libertà, dal momento che l'oggetto proprio della responsabilità è costituito dal fatto che «si può essere chiamati a rispondere

---

[438] Cfr. A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 14. Sulla necessità di un nesso causale per l'attribuzione di responsabilità, cfr. S. GOZZANO, *Responsabilità e causalità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., pp. 39-56.

[439] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., p. 179.

[440] M. MARRAFFA - E. SIRGIOVANNI, *Coscienza e responsabilità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., pp. 83-100.

soltanto di qualcosa che dipende da noi in maniera essenziale»[441]. In questo lavoro, tuttavia, benché sia convinto che la responsabilità morale in un senso ampio possa fondarsi esclusivamente sulla prerogativa di un libero arbitrio altrettanto ampio, cercherò di mantenere le due questioni separate, facendo riferimento al tema delle responsabilità quando non se ne potrà fare a meno per le sue implicazioni con la libertà metafisica.

Pur ribadendo la volontà di non addentrarmi nei meandri di un argomento come quello della responsabilità, nel momento in cui si vorrà difendere una certa causalità da parte dell'agente sarà doveroso prendere parte al dibattito e notare anzitutto come nella prospettiva di questo studio «la responsabilità ultima si collochi dove si colloca la causa ultima»[442]. Per ora basti sottolineare come l'attribuzione di responsabilità sembri richiedere essenzialmente la libertà che qui si vuole difendere, intesa come libertà di scelta, di azione, e di omissione.

All'analisi di questa libertà così complessa – alla quale si sono dedicati tanto gli scienziati quanto i filosofi – sarà dedicata la seconda parte del lavoro.

[441] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, cit., p. 177. Per una validissima introduzione alle questioni si veda l'ultimo capitolo di S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., pp. 89-108; e M. GALLETTI, *Reciprocamente responsabili : la responsabilità morale tra naturalismo e normativismo*, ETS, Pisa 2018.
[442] «The ultimate responsibility lies where the ultimate cause is» R. KANE, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998, p. 4 [traduzione mia].

PARTE SECONDA

TRA EMPIRIA E FILOSOFIA

Capitolo III

IL LIBERO ARBITRIO AL VAGLIO DELLA SCIENZA

La realtà del libero arbitrio – nel senso in cui questa locuzione è utilizzata nel modo più esauriente e complesso possibile – è stata messa fortemente in discussione nel corso dei secoli della storia filosofica, teologica e scientifica. Proprio contro questa realtà, che appare così evidente, sono stati mossi gli attacchi più disparati, ma soltanto nel secolo scorso è stato inferto il colpo più consistente, colpo che è giunto dalle *scienze dure*, alle quali volenti o nolenti tutti siamo disposti a cedere la parola – riconoscendo loro un crisma di autorevolezza – quando si parla dell'organismo umano, della sua struttura e della sua salute.

> «In spite the fact that at least since the late Renaissance the notion that we are automata and that our apparently free will is an illusion has been adopted by many, it has remained for centuries a merely theoretical one without empirical foundation. That foundation is now allegedly being laid by studies involving electrophysiology and functional brain imaging»[443].

La necessità di un approccio scientifico al problema del libero arbitrio è nata, paradossalmente, dall'insoddisfazione alla quale aveva condotto la discussione filosofica. I filosofi, infatti, avevano fornito «diversi '-ismi' da utilizzare per descrivere le varie posizioni che si possono assumere al riguardo, senza però riuscire al contempo a rispondere in maniera soddisfacente a questa domanda»[444]. Per questa ragione, prima di guardare a cosa la riflessione filosofica ha riconsegnato in merito al problema della libertà umana, sarà necessario comprendere quel che le scienze empiriche hanno detto su di esso. Come sarebbe fuori luogo interrogarsi sulla funzione della ghiandola pineale dato che l'anatomia l'ha privata del ruolo che Renè Descartes le aveva attribuito, così potrebbe apparire superfluo parlare di qualcosa come la libertà, la quale – benché avvertita chiaramente dall'essere umano – sembra essere stata eliminata o quantomeno sminuita dalle scoperte della neurofisiologia, delle neuroscienze e della psicologia. Quest'ultime, infatti, sono state nel passato più recente e sono ancora oggi le protagoniste indiscusse nel dibattito sulla libera volontà umana.

La filosofia, infatti, per secoli padrona indiscussa dell'argomento, ha assistito a un'invasione di campo, prima timida con l'avvento della fisica newtoniana, notevole e

[443] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 311.
[444] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 19.

travolgente con le scienze cognitive dopo[445]. Tale invasione di campo, tuttavia, è stata più che proficua dal momento che le neuroscienze consentono oggi un approccio sperimentale al problema del libero arbitrio, in quanto le metodologie e le procedure proprie di questa disciplina possono essere applicate allo studio del comportamento umano:

> «Ci si trova pertanto nella condizione di parlare di una sorta di *libero arbitrio applicato*, ovvero dell'utilizzo delle più recenti acquisizioni neuroscientifiche nello studio dei correlati psichici e neurali del comportamento umano e, nello specifico della capacità di un soggetto di autodeterminarsi»[446].

Come nel Medioevo e nella prima età moderna si chiedeva alla scienza teologico-filosofica in che modo la volontà dell'essere umano interagisse con la grazia divina, oggi la domanda rimane nella sua essenza la medesima ma viene posta ad un interlocutore differente, il neuroscienziato, e in modo diverso: in quale momento si colloca la volontà in relazione ai processi che il cervello compie per mediare quel medesimo atto?

Sembrerebbe facile rispondere ricorrendo al modello di sopravvenienza:

> «ogni evento mentale appare dipendente da specifiche interazioni elettrochimiche che avvengono nelle cellule cerebrali, i neuroni. Tale connessione implica che, in qualsiasi circostanza, quando avviene un evento mentale avviene anche un evento fisico-chimico nel cervello»[447].

Una tale spiegazione, tuttavia, non dà contezza dell'innumerevole varietà di comportamenti e creatività di esperienze che nell'essere umano hanno luogo. Si rende quindi necessario, dal momento che le cosiddette *scienze del cervello* hanno invaso terreni che prima erano appannaggio esclusivo della riflessione filosofica, «riformulare in profondità alcune questioni di grande rilevanza, quali quelle dell'identità, della memoria, della coscienza e del libero arbitrio»[448].

Nel presente capitolo intendo assumere questo compito utilizzando quel metodo interdisciplinare che la tematica in oggetto impone e cercherò di non essere condizionato, per quanto possibile, da certe precomprensioni filosofiche. Il secondo capitolo di questa prima parte sarà invece dedicato all'analisi squisitamente filosofica. È ormai inevitabile, infatti, che i sentieri del neuroscienziato e quelli del filosofo si incontrino, e quando questo accade è necessario porsi con la dovuta apertura di pensiero perché capita sovente che una categoria sia illuminata (e qualche volta "irritata") dall'altra e viceversa. Ciò che vuo-

---

[445] Per uno dei primi approcci da questo punto di vista, cfr. J. THORP, *Free will: A Defence against Neurophysiological Determinism*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1980.
[446] G. SARTORI - F. GNOATO, *Come quantificare il libero arbitrio*, cit., p. 167.
[447] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 50.
[448] E. BONCINELLI, *Chi prende le mie decisioni?*, in B. LIBET, *Mind* Time, cit., pp. 13-14.

le connotare il mio approccio sarà, pertanto, proprio l'*apertura* nella plurivocità dei suoi significati. Un'apertura che, tuttavia, necessita di qualche esplicitazione.

Sarà, anzitutto, un'*apertura fiduciale*: è evidente come, benché ad oggi le neuroscienze non possano spiegare molti dei meccanismi sottesi a certi processi (uno fra tutti la coscienza), questo «non significa affatto che essi rimarranno oscuri per sempre. In realtà, la ricerca più recente ha cominciato a compiere qualche progresso nella comprensione dei meccanismi cerebrali della coscienza»[449]. Questo assunto richiede quindi un fiducia ragionata nelle scienze empiriche senza per questo consegnar loro una indebita funzione soteriologica.

Dare fiducia a certe scoperte impone anche il guardare criticamente alle medesime. L'apertura con quale ci si accosterà ai dati empirici vuole essere, quindi, anche un'*apertura critica*, nel senso di "criticamente impostata", senza che questo implichi cadere in letture precostituite.

Il mio approccio dovrà inoltre essere inteso nei termini di un'*apertura cauta* dal momento che, avendo cercato di dare contezza dei passi più recenti che sul terreno delle scienze empiriche si sono fatti in riferimento al libero arbitrio, è stata operata una scelta e si è cercato di evitare un errore. *In primis* ho voluto accostarmi ai dati empirici con i metodi propri dell'argomentazione filosofica: un tale approccio non è un tradimento bensì fedeltà alla disciplina che si padroneggia e agli statuti epistemologici che ogni scienza deve mantenere anche quando si volge a considerare i dati provenienti da altri ambiti non di propria immediata pertinenza.

In secondo luogo, questo *modus operandi* è giustificato dal fatto che

> «le più recenti acquisizioni delle neuroscienze cognitive rappresentano una nuova chiave di lettura a problemi che, fino a pochi anni fa, non si sarebbero potute affrontare con un approccio empirico. Concetti quali la libertà e la capacità di autodeterminazione sono stati fino a oggi confinati nello stretto ambito della filosofia del diritto, e pertanto trattati da un punto di vista sostanzialmente teorico»[450].

Si è quindi evitato lo scoglio che, molto opportunamente, è stato definito come *neuromania*. L'ultimo ventennio, infatti,

> «è stato contraddistinto da un notevole sviluppo della neuroscienza, che ha mutato la geografia delle scienze cognitive. In parte questo sviluppo si spiega con la disponibilità di tecniche sperimentali più sofisticate, come la stimolazione magnetica transcranica e la risonanza magnetica funzionale (o altre tecniche di neuroimmagine) […] Come accade, la crescita così forte di una

[449] *Ibidem*.
[450] G. SARTORI - F. GNOATO, *Come quantificare il libero arbitrio* cit., p. 167.

disciplina ha finito per indurre una percezione distorta dell'ambito dei fatti realmente spiegabili dalla disciplina in questione)»[451].

È proprio della rigorosa riflessione filosofica, invece, mettere gli argini affinché non si interpretino questioni complesse con metodi fin troppo semplicistici e non si ceda all'*ipse dixit* della scienze da laboratorio.

Il muoversi tra scienze empiriche e filosofia, in definitiva, richiede una complessa abilità da equilibrista, in grado di destreggiarsi sulla corda senza mai cadere. Reputo, infatti, che soltanto in tal modo la filosofia possa a buon diritto innestarsi in quella compagine di discipline da integrare di cui parla Joseph LeDoux:

«ritengo che le impostazioni non scientifiche (letteratura, poesia, psicanalisi) e le scienze non riduzioniste (linguistica, sociologia, antropologia) possano coesistere con le neuroscienze integrandole»[452].

Adottate queste precauzioni preliminari sarà possibile grazie ai dati che nell'ultimo scorcio del secolo scorso le scienze cognitive hanno fornito. La *ratio essendi* del presente capitolo è compendiata dalle due figure alle quali si è dato maggior rilievo: il neurofisiologo Benjamin Libet e lo psicologo Daniel Wegner. Gli studi dei due, neuroscientifici nel primo caso e neuropsicologici nel secondo, e le conclusioni da loro addotte, sono un termine di riferimento imprescindibile per l'intera questione e costituiscono il contenuto centrale del capitolo; esse, però, sono state incorniciate da coloro che prima di loro, ma soprattutto dopo, hanno colto la notevole rilevanza di quegli studi e hanno portato la ricerca su di essi sino alle porte del secondo ventennio del nostro secolo, fornendo nuovi dati per la comprensione del libero arbitrio nella sua realtà o illusorietà.

1. Le nostre azioni ci precedono: la scoperta di Kornhuber e Deecke

Nel corso della seconda metà del '900 l'interesse per tutti i fenomeni che avvengono nel cervello e le sofisticate possibilità di misurazione dell'attività cerebrale avevano portato, attraverso esperimenti su animali ed esseri umani, alla scoperta di differenti potenziali cerebrali che susseguivano l'azione umana o che, al massimo, erano concomitanti con l'inizio della stessa[453]. Non si era ancora giunti, invece, a mostrare l'esistenza di un potenziale che anticipasse l'inizio dell'azione in quanto tale o che l'accompagnasse.

---

[451] A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 398.
[452] J. LeDoux, *How Our Brains Become Who We Are*, cit., p. 454.
[453] Cfr. J.A.V. Bates, *Electrical Activity of the Cortex Accompanying Movement*, The Journal of Physiology, 113 (1951) 2-3, pp. 240-257; H. Jasper - W. Penfield, *Electrocorticograms in Man: Effect of Volun-*

La svolta avvenne negli anni '60, quando i neurologi e neurofisiologi Hans Helmut Kornhuber e Lüder Deecke giunsero a scoprire, attraverso misurazioni sullo scalpo umano, l'insorgenza di un lento e negativo spostamento del potenziale elettrico generato dal cervello che si manifestava ogni qual volta il soggetto compiva un atto motorio volontario[454]. Nell'esperimento proposto veniva chiesto ai partecipanti di sollevare un dito in un qualsiasi momento di loro scelta. Al contempo, tramite elettromiogramma (EMG) veniva registrato l'esatto istante in cui il dito era effettivamente mosso, mediante il ricorso ad elettrodi posizionati sul cuoio capelluto di ciascun partecipante veniva misurata, invece, l'attività cerebrale del soggetto. Si notò che il cambiamento elettrico rilevabile da quelle misurazioni costituiva una vera e propria costante prima di ogni atto volontario ed era registrabile intorno a 800 mls. prima che il soggetto compisse l'azione. Il nome che fu scelto per definire tale cambiamento elettrico fu quello di *Bereitschaftspotential* o *readiness potential* (RP), *potenziale di prontezza motoria* o *potenziale di preparazione*, dal momento che quel fenomeno poteva essere identificato «come la manifestazione del lavoro che fa il cervello per preparare il movimento, "il segno elettrofisiologico della pianificazione e dell'inizio dell'atto volontario", in conseguenza della nostra decisione di compiere il gesto»[455]. Era stato possibile osservare, infatti, come

> «Un movimento semplice, come la flessione di un dito per la pressione di un pulsante, avviene mediante gli impulsi elettrici che arrivano ai muscoli flessori del dito dai motoneuroni del midollo spinale, i quali sono a loro volta sotto il controllo dei neuroni della corteccia motoria primaria (M1). L'impulso elettrico si origina in M1 circa 15 ms prima della flessione del dito. L'area che per prima si attiva tuttavia è l'area motoria supplementare (SM), nella quale avviene la preparazione del movimento. Qui, quasi un secondo prima dell'azione, si registra un mutamento del potenziale elettrico cerebrale chiamato potenziale di prontezza motoria (PPM, in inglese *Readiness Potential*, RP). L'RP è correlato al pensiero, allo sforzo e all'attenzione ri-

tary Movement upon the Electrical Activity of the Precentral Gyrus, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 183 (1949), pp. 163-174; G.E. CHATRIAN - M.C. PETERSEN - J.A. LAZARTE, *The Blocking of the Rolandic Wicket Rhythm and Some Central Changes Related to Movement*, Electroencephalography Clinical Neurophysiology, 11 (1959) 3, pp. 497-510; V. ROWLAND - M. GOLDSTONE, *Appetitively Conditioned and Drive-related Bioelectric Baseline Shift in Cat Cortex*, Electroencephalography Clinical Neurophysiology, 15 (1963) 3, pp. 474-485; W.G. WALTER, *Slow Potential Waves in the Human Brain Associated with Expectancy*, *Attention and Decision*, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 206 (1964), pp. 309-322.

[454] Cfr. H.H. KORNHUBER - L. DEECKE, *Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passive Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale*, Pflüger's Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere, 284 (1965) 1, pp. 1-17; per questo studio mi sono rifatto alla traduzione, realizzata nel 2016, a cura di B.J. Kuper-Smith, cfr. ID., *Brain Potential Changes in Voluntary and Passive Movements in Humans: Readiness Potential and Reafferent Potentials*, Pflügers Archiv: European Journal of Physiology, 468 (2016) 7, pp. 1115-1124; L. GILDEN - H.C. VAUGHAN - L.D. COSTA, *Summated Human EEG Potentials with Voluntary Movement*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 20 (1966) 5, pp. 433-438; L. DEECKE - B. GRÖZINGER - H.H. KORNHUBER, *Voluntary Finger Movement in Man: Cerebral Potentials and Theory*, Biological Cybernetics, 23 (1976) 2, pp. 99-119.

[455] G. SABATO, *Neuroscienze e libero arbitrio*, Rocca, 8 (2016), p. 33.

chiesti dall'azione. È fortemente ridotto prima dei movimenti involontari o automatici. Perciò è considerato un indicatore della preparazione cerebrale dei movimenti volontari»[456].

Circa 50 mls. prima che l'arto si muovesse era registrabile, infine, una lieve deviazione di potenziale che fu definita come *potenziale di movimento*[457]. Se il primo potenziale sembrava essere una generale preparazione all'atto, una sorta di "preparazione remota", il potenziale di movimento era invece la preparazione prossima, quasi come una "preparazione particolare". Questo potenziale era stato registrato nell'area supplementare motoria (SMA), localizzata all'interno della scissura interemisferica, nel lobo frontale, area 6 di Brodmann, un'area

«strettamente connessa con la generazione dei movimenti volontari, come è dimostrato dal fatto che, quando viene sperimentalmente stimolata da una corrente elettrica o da un intenso campo magnetico, ne risultano movimenti, detti evocati, che insorgono in modo involontario. Nei movimenti evocati, il soggetto ha la sensazione che il movimento sia comandato da una qualche forza a lui estranea»[458].

Gli studiosi dell'Università di Friburgo potevano quindi affermare che «la volontà di agire è indipendente dalla stimolazione sensoriale precedente»[459]. Sembrava a tutti di «aver trovato un corrispettivo, a livello cerebrale, della volontà cosciente»[460] tanto che, sulla scorta di una tale considerevole scoperta, e delle intuizioni della propria filosofia, il premio Nobel sir John C. Eccles poteva sostenere che un potenziale di preparazione che precede l'azione volontaria di ben 800 mls. non poteva che essere considerato come la conseguenza neuronale del comando volontario (il quale precederebbe ulteriormente il potenziale di prontezza motoria)[461]. Questa particolare e notevole attività del cervello, tuttavia, fece subito porre la domanda circa la correlazione tra il momento di insorgenza della consapevolezza cosciente dell'impulso volontario ad agire con la rilevazione del RP.

Di fatti, i dati degli studiosi di Friburgo, per quanto straordinari, furono presto ampliati, e l'avventata conclusione di Eccles dovette essere corretta nel corso del venten-

[456] M. RUOSO, *Libero arbitrio e neuroscienze. Alcuni spunti di riflessione*, Esercizi filosofici, 9 (2014) 2, p. 134.
[457] Cfr. L. DEECKE - P. SCHEID - H.H. KORNHUBER, *Distribution of Readiness Potential, Pre-motion Positivity, and Motor Potential of the Human Cerebral Cortex Preceding Voluntary Finger Movements*, Experimental Brain Research, 7 (1969), pp. 158-168.
[458] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 89.
[459] H.H. KORNHUBER - L. DEECKE, *Brain Potential Changes in Voluntary and Passive Movements in Humans*, cit., p. 1116 [traduzione mia].
[460] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 81.
[461] Cfr. K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin 1977 , Springer-Verlag, Berlin 1977 (ed. it. *L'io e il suo cervello*. 2: *Strutture e funzioni cerebrali*, Armando, Roma 1982);
p. 349. Vd. anche J.C. ECCLES, *Brain and Free Will*, in G.G. GLOBUS (ed.), *Consciousness and the Brain*, Plenum Press, New York 1976, pp. 167-177; ID., *How the Self Acts on the Brain*, Psychoneuroendocrinology, 7 (1982) 4, pp. 271-283.

nio successivo a seguito degli studi condotti dall'ormai famoso neurofisiologo Benjamin Libet. Egli non si limitò a registrare il potenziale di preparazione motoria rispetto ad un'azione semplice quale muovere un dito (come nell'esperimento dei colleghi) ma cercò di stabilire se vi fosse una discrepanza temporale tra l'insorgere di questo cambiamento dell'attività elettrica e il momento in cui il soggetto assume consapevolezza della propria azione. Il dubbio da dirimere, scaturito spontaneamente dalle acquisizioni sul RP, era il seguente: «If a conscious intention or decision to act actually initiates a voluntary event, then the subjective experience of this intention should precede or at least coincide with the onset of the specific cerebral processes that mediate the act»[462].

2. Una libertà soltanto correttiva: Benjamin Libet

Libet, neurofisiologo operante presso la *Stanford University* in California, riuscì ad individuare – o almeno così aveva supposto – l'esatto momento in cui il cervello *decide* di compiere una determinata azione. Il problema al quale voleva dare una risposta consisteva nel comprendere se l'impulso o l'intenzione di agire comparisse insieme al *potenziale di prontezza* o in un altro momento. La domanda che muoveva gli studi di Libet era: «Le nostre intenzioni coscienti possono realmente influenzare o indirizzare le attività dei neuroni eseguendo un atto libero e volontario?»[463], domanda che richiamava un problema ben più complesso, quello sul rapporto mente-cervello, del quale il neurofisiologo era ben conscio: «Come nasce un atto volontario in relazione ai processi cerebrali che lo mediano»[464]?

Prendere le mosse da Libet è fondamentale dal momento che, come asserisce uno dei suoi colleghi, egli è stato il primo ad attuare la psicofisiologia del libero arbitrio e il suo esperimento ha portato il metodo scientifico a una questione che in precedenza era stata prettamente filosofica[465]. Benché, infatti, gli esperimenti di Libet siano stati seriamente e ripetutamente contestati, molti considerano la metodologia di Libet e dei suoi colleghi come la strategia più valida (o forse l'unica) per indagare il libero arbitrio e gli

[462] B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, Behavioral and Brain Sciences, 4 (1985) 8, p. 529.
[463] Id., *Mind Time*, cit., p. 6.
[464] Id., *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 529 [traduzione mia].
[465] Cfr. P. Haggard - B. Libet, *Conscious Intention and Brain Activity*, Journal of Consciousness Studies, 11 (2001) 8, p. 47.

argomenti ad esso correlati[466]. Quelle che oggi, difatti, sono le critiche mosse da diversi neuroscienziati alla concezione classica di libero arbitrio muovono tutte dai dati empirici che in principio furono raccolti da Libet.

2.1. *Esperimenti preliminari*

Attraverso l'esempio di un automobilista alla guida che, all'improvviso, vede comparire davanti a sé un bambino intento a recuperare il proprio pallone, Libet faceva notare – sulla scorta dei dati sperimentali consolidati circa il RP[467] – come l'automobilista in questione provveda a premere il pedale del freno prima ancora che l'impulso visivo sia stato elaborato dal cervello e, di conseguenza, prima che il soggetto ne diventi cosciente. Il dato era strabiliante in quanto

> «mettere il piede sul pedale del freno non è un semplice riflesso spinale. Comporta il riconoscimento della natura del segnale (in questo caso un ragazzo) e una decisione che spinge ad agire per non investirlo. E questa funzione mentale piuttosto complessa viene portata avanti inconsciamente»[468].

Urge sin da ora, tuttavia, fare una precisazione. Anche sulla scorta delle stesse indicazioni di Libet preferirò utilizzare, in riferimento agli atti e alle intenzioni, l'espressione *non coscienti* rispetto a *inconsci*, onde evitare l'usuale confusione connessa all'utilizzo di quest'ultimo termine, troppo legato a una certa tradizione psicoanalitica; anche qualora si dovesse necessariamente far ricorso a quel termine lo si dovrà intendere come indicante una mancata tematizzazione a livello consapevole.

Per aggiungere alcuni dati più precisi riferiti all'esempio sopra riportato, è possibile riportare quanto segue: l'automobilista frena 150 mls. dopo il momento in cui appare il ragazzo; raggiuge, tuttavia, la consapevolezza del ragazzo soltanto dopo altri 500 mls. e, ciononostante, è capace di retrodatare soggettivamente tale consapevolezza, cosicché riporta di aver (soltanto apparentemente) visto il ragazzo (quindi di esserne stato consapevole) e di aver frenato. Esito dei primi esperimenti condotti da Libet fu quello, in definiti-

---

[466] Cfr. V. SAIGLE - V. DUBLJEVIĆ - E. RACINE, *The Impact of a Landmark Neuroscience Study on Free Will: A Qualitative Analysis of Articles Using Libet and Colleagues' Methods*, AJOB Neuroscience, 9 (2018) 1, p. 29.

[467] Per un approfondimento sugli studi che Libet condusse riguardo al RP, cfr. B. LIBET, *Cortical Activation in Conscious and Unconscious Experience*, Perspectives in Biology and Medicine, 9 (1965) 1, pp. 77-86; ID. - W.W. ALBERT - E.W. WRIGHT, «ET AL.», *Responses of Human Somatosensory Cortex to Stimuli below Threshold for Conscious Sensation*, Science, 158 (1967) 3808, pp. 1597-1600; IDD., «ET AL.», *Cortical Representation of Evoked Potentials Relative to Conscious Sensory Responses, and of Somatosensory Qualities in Man (1975)*, in B. LIBET (ed.), *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays by Benjamin Libet*, Springer Science-Business Media, New York 1993, pp. 118-135.

[468] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 94.

va, di notare come «il cervello ha bisogno di almeno 0,5 secondi per 'produrre' la consapevolezza di un segnale sensoriale»[469].

Gli esperimenti in questione erano stati condotti stimolando direttamente, mediante un impulso elettrico, la corteccia somatosensoriale, ovvero «la regione corticale che riceve i segnali delle sensazioni tattili delle varie parti del corpo»[470]. Da questo *setting sperimentale* emerse, appunto, che il soggetto non riportava di aver percepito nulla nell'istante esatto in cui lo stimolo era stato indotto, ma soltanto mezzo secondo dopo: in quel momento, posteriore allo stimolo, avvertiva una sensazione localizzata in una parte precisa del corpo. Tale ritardo però non era immediatamente intuibile dal soggetto, similmente all'automobilista che affermerebbe di aver frenato nello stesso momento in cui ha visto spuntare il ragazzo. Questo avviene perché noi in condizioni di normalità

> «non ci accorgiamo del famoso ritardo perché la corteccia ci inganna e ci dà la sensazione di prendere coscienza di un evento quasi istantaneamente. […] Viviamo in realtà molto spesso al di sotto del livello della coscienza, che si presenta un po' come un lusso, del quale per molte cose si può anche fare a meno»[471].

Ma la ricerca di Libet non si arrestò a questo dato.

2.2. *La neurofisiologia confuta parzialmente il libero arbitrio*

2.2.1. Descrizione dell'esperimento

Attraverso molteplici sessioni di un esperimento ormai celebre, che valse a Libet nel 2003 il *Virtual Nobel Prize in Psychology* dalla Universität Klagenfurt, il neurofisiologo californiano cercò di studiare i rapporti causali tra le decisioni consapevoli e i processi neurali che le implementano.

Libet chiedeva ai soggetti che si sottoponevano all'esperimento di compiere due azioni complementari: avrebbero dovuto flettere il polso o il dito (senza che, per quanto possibile, si preparassero a compiere quell'azione) in modo del tutto *spontaneo* (o *libero* che dir si voglia), nel momento in cui ne avessero sentito l'impulso (ovvero quando avessero avuto voglia di farlo)[472]. Grazie all'ausilio di un particolare orologio, nel quale un punto luminoso compiva una rotazione completa in 2,56 sec., i soggetti dovevano quindi

---

[469] *Ivi*, p. 103.
[470] E. BONCINELLI, *Chi prende le mie decisioni?*, in B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 11.
[471] *Ibidem*.
[472] Cfr. B. LIBET - C.A. GLEASON - E.E. WRIGHT, «ET AL.», *Time of Conscious Intention to Act in Relation of Cerebral Activity to Onset of Cerebral Activity (Readiness-potential). The Unconscious Initiation of Freely Voluntary Act*, Brain, 106 (1983) 3, pp. 623-642; B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, The Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 529-566.

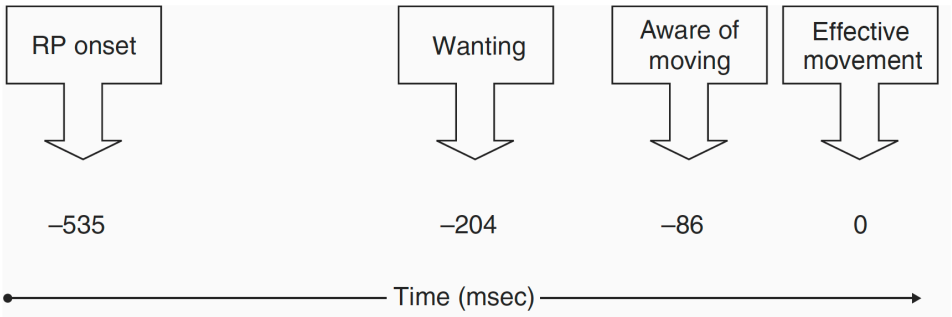
indicare il momento esatto in cui avessero percepito quello stesso impulso (il riportare tale momento sarebbe avvenuto soltanto al termine dell'esperimento in modo tale che il *report* non interferisse con la misurazione dell'azione sperimentale).

Il movimento del polso (o del dito) sarebbe stato misurato attraverso l'elettromiogramma, capace di registrare la contrazione muscolare, mentre l'elettroencefalogramma (EEG) avrebbe calcolato l'attività elettrica cerebrale del soggetto al fine di determinare lo sviluppo dei diversi potenziali cerebrali associati a quel particolare movimento. I dati da misurare e da confrontare ricavati dall'esperimento erano quindi tre: il momento del volere (*wanting*), il momento in cui il soggetto *sentiva* di muoversi (*aware of moving*), il momento effettivo del movimento (*effective movement*); e tutti e tre venivano correlati al potenziale di prontezza «visibile nel segnale dell'elettroencefalogramma come un'onda lenta […] rilevato bilateralmente in corrispondenza delle regioni pre- e post-centrali dello scalpo»[473].

Dopo svariate sessioni sperimentali Libet notò che, circa 200 mls. prima che l'azione venisse di fatto compiuta (EM), il soggetto dichiarava di aver percepito l'impulso (W) ma – cosa ancora più sorprendente – grazie alla misurazione dell'attività elettrica nel cervello si notava che circa 550 mls. prima dell'azione (ovvero 550 mls. prima che si attivasse il muscolo, e di conseguenza 250 mls. prima che l'impulso all'azione divenisse cosciente) nel cervello si registrava il RP. Tale lasso di tempo, in media tra i 550 e i 350 mls. appunto, lo si otteneva quando il soggetto riferiva di non aver programmato l'azione, anzi di averla compiuta nel modo più spontaneo possibile. Il tempo si dilatava invece da 500 mls. sino a raggiungere gli 800 o 1000 mls. (tempistiche similari a quelle di Kornhuber) quando il soggetto aveva programmato in anticipo l'azione[474]. La consapevolezza del movimento (AM) appariva invece circa 90 mls. prima dell'effettiva contrazione muscolare[475]. Il momento del volere (W) si trovava quindi ad essere abbondantemente preceduto dal *potenziale di preparazione* (RP), ma a sua volta precedeva in modo significativo sia la consapevolezza del movimento (AM) sia il movimento effettivo (EM). Veniva pertanto rilevato un ritardo «inaspettato e controintuitivo»[476].

---

[473] M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., p. 24.
[474] Cfr. B. LIBET - E.W. WRIGHT - C.A. GLEASON, *Readiness-Potentials Preceding Unrestricted 'Spontaneous' vs. Pre-Planned Voluntary Acts*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 54 (1982) 3, pp. 322-335; B. LIBET, *Preparation- or Intention-to-act, in Relation to Pre-event Potentials Recorded at the Vertex*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 56 (1983) 4, pp. 367-372.
[475] I dati furono corretti dallo stesso Libet attraverso la misurazione temporale della percezione di uno stimolo cutaneo (S). Tale procedura di controllo diminuiva il lasso di tempo precedentemente osservato: il momento W si collocherebbe intorno ai 157 mls., e il momento M intorno a 39 mls.
[476] ID., *Mind Time*, cit., p. 38.



Cronologia degli eventi che precedono il movimento volontario, secondo la ricerca di Libet *et al*. del 1983[477].

La scoperta appariva sensazionale: attraverso la comparazione tra il tempo neurale e il tempo soggettivo della decisione, emergeva che quest'ultima, la *decisione* di compiere un atto volontario, si realizzava ad un livello non consapevole; il cervello si prepara a compiere l'azione diversi decimi di secondo prima che consciamente il cervello decida; e soltanto due decimi di secondi dopo, infine, l'azione veniva compiuta. In questi processo il momento esatto in cui collocare la volontà sarebbe appunto l'istante in cui il soggetto prende consapevolezza del movimento stesso.

Rimaneva, tuttavia, un certo lasso di tempo intercorrente tra la presa di consapevolezza dell'azione e l'azione in quanto tale, il quale – secondo Libet – permetterebbe al soggetto di esercitare un certo *potere decisionale*, un *potere di veto* nel caso specifico, in grado di permettere o negare l'azione. La conclusione di Libet, dedotta dai dati analizzati, era lapalissiana:

> «I propose the thesis that conscious volitional control may operate not to initiate the volitional process but to select and control it, either by permitting or triggering the final motor outcome of the unconsciously initiated process or by vetoing the progression to actual motor activation»[478].

2.2.2. Conclusioni di Libet

Nel famoso articolo del 1985 l'autore non si limitava ad esporre i risultati della propria ricerca empirica ma si sbilanciava, seppur con la dovuta cautela, formulando tesi metaempiriche.

L'immediata conclusione, infatti, sembrava a Libet tanto palese quanto controintuitiva: «Il processo volontario inizia quindi inconsciamente, circa 500 msc prima che il

[477] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 53 [ho leggermente modificato lo schema proposto da Wegner per renderlo maggiormente intelligibile].
[478] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 529.

soggetto diventi consapevole della sua volontà o intenzione a compiere lazione»[479]. I dati, infatti, testimoniavano una scissione fra due elementi che nella tradizione erano stati sempre tenuti insieme: volontarietà e consapevolezza. Dall'esperimento si evinceva, invece, che il moto volontario è preparato dal nostro cervello (ancora prima che ne diventiamo consapevoli) in quel lasso di temo o «vuoto morale»[480] di cui il RP di prontezza è indice[481]. Libet, quindi, interpretò l'incremento dell'attività elettrica del cervello

> «come una prova che il piegamento del dito non andava in realtà imputato causalmente alla volontà conscia dei soggetti sperimentali, ma a eventi neurali precedenti (che ovviamente erano inconsci e dunque al di fuori del possibile controllo da parte dei soggetti). La conclusione di Libet, dunque, fu che tali eventi neurali sarebbero i determinanti causali tanto delle azioni quanto delle stesse (pseudo) deliberazioni consce cui invece, erroneamente, noi attribuiamo la genesi causale delle azioni»[482].

Una tale conclusione non poteva non comportare una vera e propria svolta nella comprensione del libero arbitrio. Se infatti «il processo che porta a un'azione volontaria viene iniziato dal cervello in modo inconscio, molto prima che appaia la volontà cosciente di agire. Ciò implica che il libero arbitrio, se esiste, non inizierebbe come azione volontaria»[483]. Stando così le cose non sembrava darsi alcuna libertà in riferimento alle azioni umane dal momento che le

> «intenzioni coscienti non sono all'origine del nostro comportamento volontario, perché esse seguono cronologicamente l'attività cerebrale di preparazione motoria – inaccessibile alla coscienza per un dato intervallo temporale – facendo la loro comparsa solo quando il processo che porta al movimento è già stato innescato. In questa luce, a detta di molti autori, gli esperimenti di Libet mostrano che le intenzioni coscienti non sono veramente cause delle nostre azioni, perché il lavoro causale genuino è svolto da processi neurali che le precedono ampiamente nel tempo. Se è così, le intenzioni coscienti sono causalmente inefficaci o, come si dice in gergo tecnico, *epifenomeniche*»[484].

Libet, tuttavia, ammise che una certa libertà ancora persisteva nel soggetto, una libertà intesa come *libertà di veto*.

Nei 200 mls. circa d'intervallo tra la presa di consapevolezza dell'impulso e l'inizio dell'azione motoria in quanto tale, il soggetto – afferma lo studioso – potrebbe esercitare il proprio *free won't* (e non *free will*) interrompendo la catena causale che, altrimenti, condurrebbe all'espletamento dell'azione. L'unico ruolo che la volontà cosciente avrebbe sull'azione volontaria (originata in modo inconscio) sarebbe un vero e proprio

---

[479] ID., *Mind Time*, cit., p. 128.
[480] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 302.
[481] Cfr. B. LIBET, *Mind Time*, cit., pp. 138-139.
[482] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., p. 157.
[483] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 141.
[484] M. DE CARO - A. LAVAZZA, *La libertà nell'era della scienza*, cit., XVII-XVIII.

potere di veto, il quale si giocherebbe in quel lasso di tempo che va dal sorgere della consapevolezza alla realizzazione dell'azione. Nelle parole del neurofisiologo:

> «Un intervallo di 150 msec metterebbe a disposizione un tempo sufficiente durante il quale la funzione cosciente potrebbe influenzare il risultato finale del processo volontario. In realtà, per un tale effetto ci sono a disposizione solo 100 msec. I 50 msec finali prima che un muscolo venga attivato rappresentano il tempo necessario alla corteccia motoria per attivare i neuroni motori spinali, e, attraverso di loro, i muscoli. Durante i 50 msec finali, l'azione va a compimento senza nessuna possibilità di essere interrotta dal resto della corteccia cerebrale»[485].

In definitiva, «noi siamo in grado di porre *liberamente* il veto al compimento di azioni che, in assenza di tale veto, sarebbero invece causate da eventi neurali su cui non abbiamo nessun controllo»[486]. Questa facoltà, esercitata in un lasso di tempo così striminzito, sembrava a Libet intuitiva:

> «Il veto a un impulso di agire è un'esperienza comune a tutti noi. Avviene specialmente quando l'azione progettata viene considerata socialmente inaccettabile, o non in accordo con la personalità o i valori dell'individuo. [...] Il libero arbitrio cosciente, in definitiva, non dà inizio alle nostre azioni liberamente volontarie, può invece controllare il risultato o l'esecuzione attuale dell'azione. Può consentire all'azione di continuare, o può metterle il veto, in modo da non farla accadere. Consentire la continuazione del processo di volizione che porta a un atto motorio può coinvolgere anche un ruolo attivo della volontà cosciente. La volontà cosciente potrebbe consentire attivamente il proseguimento del processo di volizione. In questo caso non sarebbe una semplice osservatrice passiva. Si può ritenere che le azioni volontarie comincino con iniziative inconsce che vengono 'borbottate' dal cervello. La volontà cosciente quindi selezionerebbe quali di queste iniziative possono proseguire per diventare un'azione, o quali devono essere vietate e fatte abortire in modo che non compaia nessun atto motorio»[487].

Il potere di veto non sarebbe quindi *una* capacità del libero arbitrio umano, bensì il libero arbitrio stesso, il quale «non darebbe inizio ad un atto volontario, ma potrebbe controllare l'esecuzione dell'atto stesso»[488]. Per raffigurarci questa capacità potremmo utilizzare la vivida immagine che adopera Daniel Dennett paragonando il nostro cervello alla Casa Bianca:

> «Nel flusso che sgorga dal Quartier Generale Supremo [il nostro cervello], io non svolgo nessuna reale iniziativa, non mi trovo mai all'inizio di un progetto, ma esercito un minimo di influenza sulle politiche già formulate che passano nel mio ufficio»[489].

Ben lungi, infatti, dal voler negare qualsiasi funzione di controllo alla coscienza sulle azioni, Libet, essendo legato all'epistemologia popperiana, reputava che tale ruolo

---

[485] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 142.
[486] M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, cit., p. 11.
[487] B. LIBET, *Mind Time*, cit., pp. 142-143.
[488] ID., *Do We Have Free Will?*, Journal of Consciousness Studies, 6 (1999) 8-9, p. 47 [traduzione mia]
[489] D.C. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little Brown and Company, New York-Boston-London 1991 (ed. it. *Coscienza. Che cosa è?*, a cura di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari 2009), p. 187.

della coscienza fosse conciliabile sia con una lettura monistica, deterministica o emergentista circa il mentale, sia con posizioni dualiste neocartesiane[490]. Di fatto, però, Libet non prese una posizione netta né si volle addentrare nel dibattito libero arbitrio e determinismo in relazione a una «azione volontaria apparentemente endogena che viene vissuta soggettivamente come liberamente voluta e autocontrollabile»[491]. Egli ci teneva a rimarcare, piuttosto, come

> «the present experimental findings and analysis do not exclude the potential for 'philosophically real' individual responsibility and free will. Although the volitional process may be initiated by unconscious cerebral activities, conscious control of the actual motor performance of voluntary acts definitely remains possible»[492].

La *riduzione* del libero arbitrio a *potere di veto* non metteva neanche a repentaglio, a suo dire, quei sistemi, etici o religiosi, che si fondano sulla libertà: «This kind of role for free will is actually in accord with religious and ethical structures. These commonly advocate that you 'control yourself'. Most of the Ten Commandments are 'do not' orders»[493]. Infatti, sebbene l'atto volontario inizi inconsciamente, nel momento in cui raggiunge la consapevolezza il soggetto detiene un'intenzione cosciente a tutti gli effetti e il *free won't* sarebbe il perno della responsabilità morale che in tal modo rimarrebbe sostanzialmente intatta[494].

Le interpretazioni dei dati, che apparivano ad un tempo chiare e controintuitive, suscitarono immediatamente la reazione degli ambienti scientifici e filosofici. Come ogni tesi scientifica, anche quella di Libet si presentava come falsificabile e in effetti le sue stesse espressioni ammettevano sempre il beneficio del dubbio:

> «The role of conscious *will would be not* to initiate a specific voluntary act but rather to select and control volitional outcome. […] Voluntary acts *can be initiated* by unconscious cerebral processes before conscious intention appears but that conscious control over the actual motor performance of the acts remains possible»[495].

---

[490] Cfr. R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., pp. 114-117.
[491] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 538 [traduzione mia].
[492] *Ivi*, p. 539.
[493] ID., *Do We Have Free Will?*, cit., p. 54.
[494] Noto *en passant* che sebbene tale conclusione di Libet fosse avventata e limitata a una morale del divieto, l'intuizione del neurofisiologo non era lontana dall'impostazione seicentesca di Ignazio di Loyola, per il quale la gravità del peccato non deriva dall'avere pensieri peccaminosi, i quali – al pari della decisione libetiana – sorgono in modo inconscio, quanto nel perdurare in quei pensieri, ovvero – per dirla con Libet – nel non porre il veto affinché quella decisione non giunga a compimento. Cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali e Magistero*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, pp. 51-52. 205.
[495] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 529 [corsivo mio].

2.2.3. Le obiezioni all'esperimento

Diverse furono le critiche mosse agli esperimenti condotti da Libet e alle conclusioni da lui addotte[496]. Prima però di comprendere e valutare quest'ultime, erano gli stessi presupposti e le metodologie utilizzate a destare notevoli perplessità; sarà quindi importante, dal punto di vista neuroscientifico, porsi qui alcune domande prima di accettare qualsiasi conclusione sul piano filosofico che invalidi le nostre intuizioni circa la volontà di agire o la scelta, declassandole a mere attività cerebrali precedenti alla presa di coscienza.

2.2.3.a. *Il setting sperimentale*

Già nelle indicazioni fornite dal *team* di scienziati vi erano delle imprecisioni o, meglio, dei presupposti che erano indicative di una determinata precomprensione.

Gli esperimenti rintracciavano la discriminante tra un'azione libera e una non libera nell'impulso che un agente avverte nel compiere un'azione e nel momento in cui tale impulso è percepito. È interessante notare come per Libet l'impulso spontaneo ad agire non sia *un* elemento dell'azione libera ma coincida con l'azione stessa. Un tale presupposto, che Libet pone a monte della propria ricerca, smentisce la concezione tradizionale per la quale l'azione coincide, semmai, con la decisione conscia e non con l'impulso. Quest'ultimo, infatti, nell'esperienza che ciascuno di noi fa quotidianamente, a volte non sembra affatto essere presente. Si pensi al caso in cui compiamo azioni che richiedono un ampio processo di deliberazione (come scegliere un lavoro nell'ambito finanziario o in quello giudiziario) o a quelle azioni che vengono eseguite automaticamente (pensiamo a quando guidiamo verso casa senza badare alla strada o chiudiamo la porta e non ci ricordiamo se abbiamo dato le mandate o meno[497]). Altre volte tale impulso, sebbene presente,

---

[496] Per una disamina generale delle critiche rivolte a Libet, vd. W.R. KLEMM, *Free Will Debates: Simple Experiments Are not so Simple*, Advances in Cognitive Psychology, 6 (2010) 6, pp. 47-65; S. POCKETT - S.C. PURDY, *Are Voluntary Movements Initiated Preconsciously? The Relationship between Readiness Potentials, Urges, and Decision*, in W. SINNOTT-ARMSTRONG - L. NADEL (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 34-36; A.L. ROSKIES, *Why Libet's Studies don't Pose a Threat to Free Will*, in W. SINNOTT-ARMSTRONG - L. NADEL (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, cit., pp. 11-22; H. RADDER - G. MEYNEN, *Does the Brain "Initiate" Freely Willed Processes? A Philosophy of Science Critique of Libet-type Experiments and Their Interpretation*, Theory & Psychology, 23 (2013) 1, pp. 3-21; M.E. SCHLOSSER, *The Neuroscientific Study of Free Will: A Diagnosis of the Controversy*, Synthese, 191 (2014) 2, pp. 245-62; J. ZHONG, *What Does Neuroscience Research Tell Us about Human Consciousness? An Overview of Benjamin Libet's Legacy*, Journal of Mind & Behavior, 37 (2016) 3-4, pp. 287-309. Per le critiche teoriche vd. M. HALLETT, *Volitional Control of Movement: The Physiology of Free Will*, Clinical Neurophysiology, 118 (2007) 6, pp. 1179-1192.

[497] Per una discussione circa azioni di questo genere, cfr. E. NAHMIAS, *Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 2a ed., pp. 555-576.

non porta ad azioni libere ma meramente spontanee (come starnutire). L'impulso, pertanto, perno dell'argomentazione di Libet, non si pone né come condizione necessaria né tantomeno come condizione sufficiente per il darsi di azioni libere[498].

Anche qualora si volesse concedere che risultasse possibile identificare il momento preciso in cui il soggetto avverte di voler fare una determinata cosa (l'istante *wanting*), la misurazione di tale istante è tutto fuorché semplice[499] e alcuni studi hanno provato a dimostrarlo, facendo notare come il momento W non sia dato soltanto dagli eventi cerebrali che precedono l'azione ma sia fortemente influenzato da processi successivi che comportano una vera e propria falsificazione inconscia[500].

Nel leggere l'esperimento di Libet sarà anche balzato all'attenzione del lettore come le stesse azioni proposte ai soggetti suscitino diverse perplessità quando attribuiamo loro l'appellativo di *libere*. Una delle critiche mosse di sovente, infatti, verte proprio sulle azioni oggetto dell'esperimento. Queste – definite da Libet come atti volontari «completamente liberi e compiuti spontaneamente»[501] e dei quali «il soggetto sentiva che era responsabile»[502] – sono in realtà ben lontane dalle azioni alle quali si è soliti imputare responsabilità e per le quali viene rivendicata libertà. Se è vero, da un lato, che l'azione proposta da Libet non era in alcun modo obbligata, è altrettanto vero, dall'altro, che il soggetto si predisponeva a compierla e, per quanto potesse anche astenersene, il contesto sperimentale richiedeva che venisse compiuta quella e soltanto quell'azione.

Un altro aspetto non è meno rilevante: «Come potete essere certi che non state permettendo a qualcosa di simile all'aspetto del quadrante dell'orologio di scatenare le vostre 'libere' scelte»[503]? Per quanto si possa essere ligi alle regole, sembra molto difficile che in quel contesto (seduti su una poltrona di laboratorio con davanti un orologio) non si

---

498 Vd. a tal proposito M.R. BENNETT - P.M.S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 396-404.

499 Cfr. M. MATSUHASHI - M. HALLETT, *The Timing of the Conscious Intention to Move*, European Journal of Neuroscience, 28 (2008) 11, pp. 2344-2351; W.P. BANKS - E.A. ISHAM, *Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition*, in W.S. SINNOTT-AMSTRONG - L. NADEL (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, cit., pp. 47-60. Per una rapida disamina di queste posizioni, cfr. D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 73-79.

500 Cfr. H.C. LAU - R.D. ROGERS - R.E. PASSINGHAM, *Manipulating the Experienced Onset of Intention After Action Execution*, Journal of Cognitive Neuroscience, 19 (2007) 1, pp. 81-90; W.P. BANKS - E.A. ISHAM, *We Infer Rather Than Perceive the moment We Decided to Act*, Psychological Science, 20 (2009) 1, pp. 17-21; D. RIGONI - M. BRASS - G. SARTORI, *Post-action Determinants of the Reported Time of Conscious Intentions*, Frontiers in Human Neuroscience, 4 (2010) 38; M. BRASS - A. FURSTENBERG - A.R. MELE, *Why Neuroscience Does not Disprove Free Will*, Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 102 (2019), pp. 254-255.

501 B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 133.

502 *Ibidem*.

503 D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 308.

venga portati a pensare qualcosa di simile a: "Muoverò il polso nell'istante in cui il puntino luminoso raggiungerà il secondo quarto dell'orologio".

Appare comunque indiscusso il fatto che quella tipologia di azione – anche qualora la si volesse catalogare come *libera* – è ben lontana dalle azioni che costellano la vita degli uomini e delle donne, azioni che implicano preferenze, credenze, pensieri e lunghi processi di deliberazione[504].

Si deve riconoscere, tuttavia, che – anche se «le azioni volontarie sono, per definizione, generate internamente, e gli scienziati non possono indurle tramite stimoli esterni»[505] – il circoscrivere le azioni in ordine al tipo di scelta da compiere e alle opzioni che si offrono ai partecipanti sia un requisito imprescindibile per un esperimento degno di questo nome, e Libet reputava che i compiti analizzati nel suo esperimento fossero ottimi test, giacché i soggetti erano «free to start or not start the act as they wish. […] The subjects were free, however, to choose to perform this act at any time the desire, urge, decision, and will should arise in them. (They were also free not to act out any given urge or initial decision to act)»[506]. A me, però, tali azioni appaiono ancora di poco conto e sarei pronti a smentire i risultati libetiani chiedendo di sottoporre a test azioni che richiedono una complessa deliberazione, che comportano drammi morali, che coinvolgono le scelte della vita, ecc.

> «If participants have a strong motivation to act in a specific way and little or no opposing motivation, does it even make sense to say that they choose to act that way? […] Furthermore, it may be argued that no real decision process is required in Libet-style picking situations because there is nothing to decide on. If no real decision process is required, it is not very surprising that the decision unfolds unconsciously and does not involve conscious deliberation […]. The results of the Libet task might strongly depend on the specific requirements of the task, which are not very natural. It is perfectly possible that for many choices that are more meaningful, much conscious deliberation takes place»[507].

È lo stesso Libet però a dare una giustificazione alle critiche di tal fatta che gli sarebbero state mosse:

> «The freedom of the subject to act at the time of his choosing actually provides the crucial element in this study. The objective was in fact to compare the time of onset of the conscious in-

[504] Cfr. M. BRASS - P. HAGGARD, *The What, When, Whether Model of Intentional Action*, Neuroscientist, 14 (2008) 4, pp. 319-325.
[505] P. HAGGARD - S. BONICALZI, *Decidi tu o i tuoi neuroni? Il declino del libero arbitrio*, Corriere della sera, (13 maggio 2018), p. 11.
[506] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 530.
[507] M. BRASS - A. FURSTENBERG - A.R. MELE, *Why Neuroscience Does not Disprove Free Will*, cit., p. 254.

tention to act and the time of onset of associated cerebral processes. The specific choice of what act to perform was not material to the question being asked»[508].

Al neurofisiologo – il quale partiva dalla premessa che «atti di questo tipo possono essere considerati esempi paradigmatici di volizione libera, almeno per quanto riguarda la scelta del momento in cui agire»[509] – non era difficile generalizzare e inferire, attraverso i dati da lui raccolti, la conclusione che: «The basic initiating process for these simpler volitional acts may be the same as that for the actual motor expression of other, more complex forms of voluntary action, since the latter are manifested behaviorally only when final decisions to move have been made»[510]. Tale procedimento non è, tuttavia, scientificamente coerente: «Una generalizzazione da presunte scoperte sulle presunte decisioni, che porti ad affermare che tutte le decisioni sono prese inconsciamente, è ingiustificata»[511].

Il processo neurale che sottende ad azioni volontarie semplici è, per l'autore della ricerca, il medesimo che soggiace alle azioni che richiedono deliberazione:

«The actual motor execution even of a deliberately preselected voluntary act may well involve processes similar to those for the spontaneously voluntary acts studied by us. The urge or intention actually to perform the voluntary act would then still be initiated unconsciously, regardless of the preceding kinds of deliberative processes»[512].

Per il Nostro le azioni designate sono pertanto rappresentative dell'azione libera perché tali movimenti sono solitamente eseguiti in modo automatico senza uno specifico sforzo di volontà. La libera decisione invece è esercitata nella scelta del comportamento globale. Nel protocollo sperimentale di Libet, infatti, «la libera scelta del soggetto è da situare all'atto dell'accettazione di prendere parte all'esperimento. Più dubbio è il livello di libertà di scelta dell'istante preciso in cui porre in atto un'azione precedentemente deliberata»[513].

Le azioni *alla Libet*, pertanto, non sono solamente *contenutisticamente insignificanti* ma sembrano essere anche *qualitativamente ininfluenti*, dal momento che atti come

[508] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 530.
[509] *Ivi*, p. 532 [traduzione mia].
[510] *Ibidem*.
[511] A.R. MELE, *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 216.
[512] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 539.
[513] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 100.

flettere il polso (molto simili ad azioni più automatiche che libere) non prevedono in alcuni casi l'attivazione dell'area motoria supplementare (SMA)[514].

Il problema posto dalle azioni proposte da Libet, inoltre, non verte soltanto circa la possibilità se esse possano dirsi *libere* ma anche se possano catalogarsi come vere e proprie *decisioni*. Benché, infatti, esse – come è emerso dalle parole del neurofisiologo – siano quantitativamente qualificate per candidarsi come decisioni, sono d'altro canto qualitativamente carenti giacché, anche qualora richiedessero un processo decisionale o deliberativo, esso non implicherebbe nessun tipo di preferenza, dal momento che poco cambia se fletto il polso destro o quello sinistro. La precomprensione filosofica dell'atto libero, come un atto che non ha alcun antecedente o presupposto dietro a sé, è d'altronde tradita dallo stesso Libet quando chiede ai suoi soggetti sperimentali di non pianificare l'atto. L'azione – e si avrà modo di discuterne più ampiamente nell'ultimo capitolo – viene così concepita, di fatto, come alienata dalla persona e dalla sua vita mentale.

Libet, perdipiù, partiva dal presupposto che i partecipanti fossero in grado di distinguere l'intenzione di agire dall'atto stesso. Un tale assunto, a mio modo di vedere, non solo fa sorgere svariate perplessità circa la distinzione in sé tra atto e intenzione ma, soprattutto, lascia perplessi sulla capacità di ciascuno di noi, in determinate circostanze, di distinguere tra i due momenti[515]. La richiesta che Libet faceva ai partecipanti sembrerebbe, infatti, pressoché irrealizzabile, a meno che non fossimo in grado di assumere il ruolo di uno spettatore che al cinema abbia la facoltà di scorrere la pellicola della propria vita mentale:

> «That participants are passive and impartial observers of the various aspects of their mental state that evolve in parallel. […] In their role of objective observers, the appearance of their decision in their own consciousness and to time with considerable precision these appearances. This assumption, however, is simply wrong: The participants make choices; choices do not 'happen' to them»[516].

Mi sembra, infine, di poter far notare come nella richiesta dello sperimentatore di compiere «spontaneous voluntary acts»[517] sia già implicita non tanto una precomprensione

---

[514] Cfr. P.E. ROLAND - B. LARSEN - N.A. LASSEN, «ET AL.», *Supplementary Motor Area and Other Cortical Areas in Organization of Voluntary Movements in Man*, Journal of Neurophysiology, 43 (1980) 1, pp. 118-136.

[515] Per un approfondimento circa le teorie dell'azione che distinguono tra decidere e iniziare cfr. P.M. GOLLWITZER, *Implementation Intentions: Strong Effects of Simple Plans*, American Psychologist, 54 (1999) 7, 493-503; ID. - P. SHEERAN, *Implementation Intentions and Goal Achievement: a Meta-analysis of Effects and Processes*, Advances in Experimental Social Psychology, 38 (2006) 6, pp. 69-119.

[516] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., pp. 313-314.

[517] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 529.

filosofica quanto un vero e proprio errore – come si è avuto modo di notare nel primo capitolo – circa le facoltà delle quali si vuole dare contezza. Libet sembra utilizzare la volontarietà e la spontaneità come sinonimi, mentre invece esse sono state spesso distinte dalla precedente tradizione filosofica e scientifica, soprattutto di matrice libertaria.

Altro presupposto, che non ha nessun crisma né di teoreticità né di scientificità, è legato alla comprensione della volontà stessa. Nel momento stesso in cui l'approccio di Libet mira a identificare un *momento per la volontà* e un *momento per la consapevolezza cosciente* di fatto si assume una concezione puntiforme della volontà, intesa come un qualcosa di misterioso, collocato in un angolo del cervello, pronto ad agire, o meglio, a non agire (o al massimo a correre ai ripari) per un'azione che la volontà non ha intrapreso.

2.2.3.b. *La metodologia*

Ammesso e non concesso che le azioni oggetto dell'esperimento fossero paradigmi idonei per studiare l'azione libera, diverse perplessità sorgono dalla modalità con la quale l'esperimento fu condotto, modalità che risultano cruciali e delle quali è doveroso trattare in questo contesto, dal momento che quando si applicano esperimenti scientifici a fenomeni complessi e astratti è indispensabile essere consapevoli e critici dei metodi utilizzati per raccogliere i risultati[518].

Una prima critica metodologica sorge dal momento che si aveva la pretesa di collocare sul medesimo piano (e paragonare col medesimo criterio) tempi soggettivi e misurazioni oggettive[519]. L'intero esperimento, infatti, poggiava sul confronto tra il tempo mentale, vissuto in prima persona e riportato dallo stesso soggetto, e il tempo fisico dei processi neuronali, misurato con strumentazioni specifiche. Sovente però molti esperimenti hanno rilevato notevoli discrepanze tra i tempi oggettivi e i tempi riportati soggetti-

[518] Libet era peraltro consapevole della limitatezza degli strumenti: «Tutti questi tipi di indagine – studi di neuropsicologia, CBF, PET, RM funzionale – forniscono informazioni solo su dove, nel cervello, le attività delle cellule nervose possono essere collegate alle varie operazioni mentali. Non ci dicono quali generi di attività delle cellule nervose (cambiamenti delle configurazioni locali, frequenze di scarica, e così via) siano coinvolte. […] La RM (come la PET) misura un cambiamento della circolazione sanguigna locale o dei componenti chimici che vengono prodotti da una variazione metabolica nelle cellule nervose. […] Insomma, queste tecniche non ci permettono di rispondere a domande quali: 'L'intenzione cosciente procede o segue l'impulso cerebrale che dà inizio a un atto volontario'?». ID., *Mind Time*, cit., pp. 25-26. Per le critiche circa gli strumenti di misurazione adottati, cfr. anche S. POCKETT - A. MILLER, *The Rotating Spot Method of Timing Subjective Events*, Consciousness and Cognition, 16 (2007) 2, pp. 241-254.

[519] Per un approfondimento, cfr. B.G. BREITMEYER, *Problems with the Psychophysics of Intention*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 539-540; W. VAN DE GRIND, *Physical, Neural, and Mental Timing*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 241-264.

vamente[520]. In particolare, per quanto riguarda il processo visivo, uno studio condotto nel 2001 ha mostrato come il tempo soggettivo dell'esperienza visiva e il tempo cronometrico dei complicati processi che permettono di cogliere un'immagine nella sua interezza con movimenti rapidi, differiscano di circa 189/200 mls., iato che per il soggetto non è per percepibile[521]. Questo dato dimostra che «la percezione dell'istante in cui crediamo di vedere una certa immagine in determinate situazioni viene spostata nel tempo»[522].

Procedimenti simili e differimenti della percezione avvengono ugualmente anche quando il soggetto deve riportare la propria esperienza sensoriale. Libet stesso, collocandosi in un filone di ricerche volto a studiare come la stimolazione elettrica potesse evocare la sensazione tattile generata dallo stimolo naturale, aveva svolto alcuni esperimenti in cui notò che soltanto stimolando ripetutamente l'area somatosensoriale primaria per almeno 500 mls. (e mai per un tempo inferiore) si producesse nel paziente una sensazione[523]. Tale lasso di tempo era il medesimo richiesto perché il paziente, stavolta esposto a uno stimolo naturale, esperisse la relativa sensazione[524].

> «In altre parole, un evento mentale (la percezione tattile) veniva riferito a un momento precedente nel tempo in cui tale esperienza non esisteva ancora. Questa retrodatazione della percezione non avveniva per gli stimoli elettrici applicati direttamente all'area somatosensoriale primaria. Il fenomeno della retrodatazione dell'esperienza cosciente è quindi un ulteriore esempio di come gli eventi mentali possono essere attribuiti a momenti temporali diversi rispetto al loro reale insorgenza»[525].

Queste conclusioni, rapportate all'esperimento di Libet del 1983, potrebbero far dedurre che il soggetto postdati il momento della propria decisione (il momento W) per avvicinarlo all'azione vera e propria.

> «Anche se addirittura coincidesse con l'inizio del movimento, si potrebbe trattare di una post datazione dell'evento mentale della volontà. […] In definitiva, la brillante soluzione di Libet al

---

[520] Per l'ampia discussione su questo argomento, vd. G. GHILARDI, *Il tempo delle neuroscienze*, Società Editrice Universo, Milano 2012 (pp. 175-242 per l'impostazione di Libet); vd. anche S. KLEIN, *Libet's Research on the Timing of Conscious Intention to Act: A Commentary*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 273-279.
[521] Cfr. K. YARROW - P. HAGGARD - R. HEAL, «ET AL», *Illusory Perceptions of Space and Time Preserve Cross-saccadic Perceptual Continuity*, Nature, 414 (2001), pp. 302-305.
[522] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 94.
[523] Cfr. W. PENFIELD - H. JASPER, *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Little Brown and Company, Boston 1954; B. LIBET - W.W. ALBERT - E.W. WRIGHT, «ET AL.», *Production of Threshold Levels of Conscious Sensation by Electrical Stimulation of Human Somatosensory Cortex*, Journal of Neurophysiology, 27 (1964) 4, pp. 546-578.
[524] Cfr. B. LIBET - E.W. WRIGHT - B. FEINSTEIN, «ET AL.», *Subjective Referral of the Timing for a Conscious Sensory Experience: A Functional Role for the Somatosensory Specific Projection System in Man*, Brain, 102 (1979) 1, pp. 193-224.
[525] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 95.

problema di come temporizzare la volontà di agire potrebbe aver rivelato il punto temporale in cui la coscienza situa tale volontà e non l'istante in cui realmente affiora a livello cosciente»[526].

In seconda istanza dovrebbe essere messa in dubbio anche la stessa capacità dei soggetti di giudicare la sincronicità degli eventi[527] (come l'impulso e il successivo momento di agire) e di concentrarsi debitamente su più azioni al fine di riportarle successivamente[528]. Se davvero tale capacità di *report* richiedesse ulteriore tempo, l'insorgenza della consapevolezza cosciente dovrebbe essere ancora più vicina al momento dell'azione muscolare e si lascerebbe pertanto ancor minor spazio all'eventuale processo di veto[529]. L'esperimento, in ogni caso, non sarebbe falsato dalla più che provata scarsa capacità da parte dei soggetti di riportare determinati momenti esatti, ma – anche ammessa quest'ultima – dal fatto che era richiesto un quantitativo tale di compiti da adempiere che ciascuno di noi stenterebbe ad eseguirli tutti con accuratezza: decidere il momento quando effettuare il movimento; identificare con precisione (sulla scala dei millisecondi) quando si è operata la scelta; osservare il puntino luminoso nell'oscilloscopio; ricordare la posizione del puntino al termine del processo e riferirlo; eseguire il movimento e, in alcuni casi, identificare quando il movimento è stato compiuto.

In ultimo, si dovrebbe notare come anche lo stesso metro di verificabilità del momento W fu contestato. Sebbene Libet avesse costruito la sua teoria basandosi sull'imprescindibile accesso introspettivo alla coscienza da parte del test sottoposto ad

---

[526] *Ivi*, p. 96.

[527] Per un'ampia disamina degli esperimenti comprovanti il limitato accesso privilegiato di cui il soggetto gode in riferimento alla propria interiorità e le inevitabili discrepanze fra i motivi che il soggetto adduce per spiegare le proprie azioni e le motivazioni delle azioni stesse, cfr. M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., pp. 32-51.

[528] A tal proposito, cfr. S. STERNBERG - R.L. KNOLL, *The Perception of Temporal Order: Fundamental Issues and a General Model*, in S. KORNBLUM, *Attention and Performance*, Academic Press, New York 1973; D.I. SHORE - C. SPENCE - R.M. KLEIN, «ET AL.», *Visual Prior Entry*, Psychological Science, 12 (2001), pp. 205-212; H.C. LAU - R.D. ROGERS - P. HAGGARD, «ET AL.», *Attention to Intention*, Science, 303 (2004) 5661, pp. 1208-1210; D. RIGONI - M. BRASS - C. ROGER, «ET AL.», *Top-down Modulation of Brain Activity Underlying Intentional Action and Its Relationship with Awareness of Intention: an ERP/Laplacian Analysis*, Experimental Brain Research, 229 (2013) 3, pp. 347-357.

[529] Cfr. S. POCKETT, *On Subjective Back-referral and How Long It Takes to Become Conscious of a Stimulus: A Reinterpretation of Libet's Data*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 144-161; G. GOMES, *Problems in the Timing of Conscious Experience*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 191-197; G. GOMES, *The Interpretation of Libet's Results on the Timing of Conscious Events: A Commentary*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 221-230. Una tale critica non inficerebbe comunque le conclusioni di Libet dal momento che si limiterebbe ad aumentare il lasso temporale tra il potenziale di prontezza e il tempo della decisione consapevole. Cfr. W.P. BANKS - E.A. ISHAM, *We Infer Rather*, cit., pp. 17-21; M. MATSUHASHI - M. HALLETT, *The Timing of the Conscious Intention to Move*, cit., pp. 2344-2351; D. RIGONI - M. BRASS - G. SARTORI, *Post-action Determinants of the Reported Time of Conscious Intentions*, cit., p. 38.

esperimento[530], alcuni studi successivi hanno mostrato come il RP possa scaturire dal compito di «riportare il momento in cui si è presa la decisione»[531].

2.2.3.c. *Il potenziale di prontezza*

Una questione ben più complessa, e tutt'oggi irrisolta, verte sul cardine dell'argomentazione libetiana: il potenziale di prontezza, ovvero quell'attività preparatoria che causerebbe la nostra intenzione cosciente[532]. Questo elemento era talmente importante per Libet, al punto da fargli dire con sicumera, nell'articolo del 1983, che «il potenziale di prontezza era la causa della successiva consapevolezza cosciente»[533]. Tale aspetto portò, tuttavia, a differenti attacchi, legati non già alle modalità di misurazione del RP e alla loro interpretazione, quanto piuttosto alla tesi che lo stesso RP fosse un valido indicatore dei processi cerebrali che mediano l'atto volontario[534]. Anche se non «c'è alcuna controversia sul fatto che, *in queste circostanze artificiali*, il RP possa essere la causa scatenante del movimento del vostro polso»[535] era necessario comprendere quale fosse la natura generale dello stesso potenziale[536]. Esso, infatti, essendo generato nell'area motoria supplementare, non consente di avere informazioni se non circa le ultime fasi della piani-

---

[530] Per Libet l'accesso introspettivo alla coscienza è un punto della propria argomentazione incontestabile e insostituibile: «Because subjective experiences are not directly accessible to an external observer, it may be logically impossible for the external observer to determine directly any feature of the experience […] One is always faced, then, with the unacceptable alternative of not attempting to study a primary phenomenological aspect of our human existence in relation to brain function because of the logical impossibility of direct verification by an external observer. Or one can attempt to evaluate the accuracy of the introspective report and gain confidence in its validity by applying indirect controls, tests and converging operations», B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 534. Per i precedenti studi condotti sulla misurazione dell'accesso introspettivo alla coscienza, cfr. ID., *Brain Stimulation and the Threshold of Conscious Experience*, in J.C. ECCLES (ed.), *Brain and Conscious Experience*, Springer-Verlag, New York 1966, pp. 165-181; ID., *Electrical Stimulation of Cortex In Human Subjects, and Conscious Sensory Aspects*, in A. IGGO (ed.), *Handbook of Sensory Physiology*, vol. 2, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1973, pp. 743-790.

[531] J. MILLER - P. SHEPHERDSON - J. TREVENA, *Effects of Clock Monitoring on Electroencephalographic Activity: Is Unconscious Movement Initiation an Artifact of the Lock?*, Psychological Science, 22 (2011) 1, pp. 103-109; I. KELLER - H. HECKHAUSEN, *Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control*, Electroencephalography & Clinical Neurophysiology, 76 (1990) 4, pp. 351-361.

[532] Per una disamina dei passi compiuti per la chiarificazione del RP, vd. H. SHIBASAKI - M. HALLETT, *What Is the Bereitschaftspotential?*, Clinical Neurophysiology, 117 (2006) 11, pp. 2341-2356.

[533] P. HAGGARD - B. LIBET, *Conscious Intention and Brain Activity*, cit., p. 50 [traduzione mia].

[534] Libet aveva dedicato studi precedenti allo studio del RP in ordine all'insorgenza dello stesso, cfr. B. LIBET, *Brain Stimulation in the Study of Neural Functions for Conscious Sensory Experience (1982)*, in ID. (ed.), *Neurophysiology of Consciousness*, cit., pp. 221-228.

[535] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., cit., p. 306 [corsivo mio].

[536] È stato anche sostenuto che, in considerazione della strettissima prossimità temporale del potenziale di prontezza da un lato e della consapevolezza cosciente dell'impulso dall'altro, questi due processi dovessero essere ritenuti come indistinguibili dal punto di vista scientifico. Cfr. P.M. MERIKLE - J. CHEESMAN, *Conscious and Unconscious Processes: Same or Different?*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 5, pp. 547-548.

ficazione motoria[537]; non si chiarisce nemmeno se l'area motoria supplementare sia l'esatta localizzazione per l'origine dell'azione motoria[538]; né se fasi di pianificazione di alto livello possano essere a loro volta coinvolte nella preparazione inconscia della decisione.

La prima questione da risolvere concerne quindi il *dove* dell'originarsi del potenziale di prontezza. Esso era registrato nell'area motoria supplementare, ma nulla escludeva che tale potenziale potesse coinvolgere altre aree del cervello sulle quali non vi era alcuna forma di controllo e misurazione[539]. Il fatto, poi, che tale potenziale sia originato proprio nell'area motoria supplementare, ed essendo ampiamente dimostrato che la SMA svolge un ruolo importante nella generazione dei movimenti volontari, può far interrogare sul fatto che «se questa è l'area cerebrale che si attiva più precocemente prima di un movimento volontario, ci si può ora chiedere da che cosa a sua volta tragga origine la sua attivazione. Un'ipotesi è che essa sia generata dall'evento non fisico ma mentale della volontà di compiere il movimento»[540].

Il *quando* si presenti il RP era un aspetto altrettanto controverso. Un indizio del fatto che il RP potrebbe non essere l'origine inconscia del moto volontario deriverebbe da uno studio condotto negli anni '80 in cui si notò che il RP si registra

> «exclusively in the supplementary motor area while subjects were programming a sequence of fast isolated movements of individual fingers, without actually executing it. […] We suggest that the supplementary motor areas are programming areas for motor subroutines and that these areas form a queue of time-ordered motor commands before voluntary movement are executed by way of the primary motor area»[541].

Asserire che il RP insorge sia quando ci si prepara a compiere effettivamente un movimento sia quando semplicemente si pensa a quel movimento senza avere l'intenzione di compierlo, impone di chiedersi se il RP sia davvero il corretto indicatore dell'origine dei nostri atti volontari o se «il correlato nervoso della decisione di compiere un movimento o di desistere dall'azione va quindi ricercato altrove o in una diversa fase dell'esperimento»[542].

---

[537] Cfr. C.S. SOON - M. BRASS - H.-J. HEINZE, «ET AL.», *Unconscius Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, Nature Neuroscience, 5 (2008) 11, p. 543.
[538] Cfr. J.C. ECCLES, *The Initiation of Voluntary Movements by the Supplementary Motor Area*, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 231 (1982) 5, pp. 423-441.
[539] Cfr. M.P. DEIBER - R.E. PASSINGHAM - J.G. COLEBATCH, «ET AL.», *Cortical Areas and the Selection of Movement: A Study with Positron Emission Tomography*, Experimental Brain Research, 84 (1991) 2, pp. 393-402.
[540] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 89.
[541] P.E. ROLAND - B. LARSEN - N.A. LASSEN, «ET AL.», *Supplementary Motor Area*, cit., p. 118.
[542] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 97.

Studi successivi hanno poi dimostrato che il RP si genera prima delle azioni volontarie ma non nel caso di movimenti involontari o automatici[543]. Nel loro complesso questi dati ci riconsegnano come la tecnologia che sta alla base della misurazione del RP non sia in grado, almeno al presente, di distinguere tra i movimenti consci e volontari studiati da Libet e qualsiasi altro movimento, condotto anche in modo inconscio.

Se quindi si conosceva il *dove* e il *quando* sorgesse il potenziale di prontezza, rimaneva da capire il *come* e il *perché* questi si originasse, e a tale scopo furono orientati alcuni studi che si avrà modo di analizzare a breve.

È utile richiamare, ancora una volta, come la tipologia di azioni proposte ai candidati all'esperimento non richiedesse alcun tipo di processo deliberativo implicante preferenze, e questo indurrebbe a pensare che

> «la presenza di attività elettrica nell'area motoria supplementare potrebbe rappresentare una preparazione di risposta del tutto generica e non essere collegata al risultato della scelta, cadendo nella tipica fallacia di scambiare una condizione *post hoc* per una condizione *propter hoc*, una congiunzione temporale con una connessione necessaria»[544].

Il potenziale di prontezza, infine, non celava soltanto dei dilemmi in sé ma destava diversi dubbi anche in merito alla metodologia di misurazione con la quale era stato valutato e all'interpretazione che gli era stata data.

La stessa brevità del ritardo tra l'insorgere del RP e l'emergere della consapevolezza, infatti, non è comunemente accettata come un tempo rilevante dal quale trarre delle conclusioni idonee a smentire la presa di decisione consapevole[545], proprio in ragione dei molteplici processi collaterali che richiedono specifiche tempistiche. Lo stesso esperimento di Libet poteva far ventilare almeno due opzioni per l'insorgenza del RP: o era l'agente a far sorgere il RP nel momento in cui si predisponeva all'azione, o quel RP è un potenziale elettrico non specifico ogni azione motoria[546]. Era quindi indispensabile volgersi a delle vere azioni, frutto di scelta, che potessero dirsi propriamente *libere*[547].

---

[543] Cfr. C.H.M. BRUNIA, *Brain Potential Related to Preparation and Action*, in H. HEUER - A.F. SANDERS, *Perspectives on Perception and Action*, Routledge, London 2018, pp. 105-130. Il RP è individuabile anche in isolati movimenti inconsci delle dita; esso si verifica sempre prima delle azioni ma non nel caso di movimenti involontari come *tic* o reazioni automatiche. Cfr. J.A. OBESO - J.C. ROTHWELL - C.D. MARSDEN, *Simple Tics in Gilles de la Tourette's Syndrome Are not Prefaced by a Normal Premovement EEG Potential*, Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry, 44 (1981) 8, pp. 735-738.

[544] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 55.

[545] Cfr. P. HAGGARD, *Conscious Intention and Motor Cognition*, Trends in Cognitive Sciences, 9 (2005) 6, pp. 290-295.

[546] Cfr. H.C. LAU - R.D. ROGERS - P. HAGGARD, «ET AL.», *Attention to Intention*, cit., pp. 1208-1210.

[547] Cfr. J-D. HAYNES - K. SAKAI - G. REES, «ET AL.», *Reading Hidden Intentions in the Human Brain*, Current Biology, 17 (2007) 4, p. 323-328. Sarebbe interessante studiare la correlazione tra il RP e le scoperte fatte in merito ai neuroni specchio. A mia conoscenza una tale indagine non è stata ancora condotta ma sa-

Da un lato vi è anche stato chi, come Wegner, si è spinto ben oltre l'interpretazione che Libet dava del potenziale di prontezza e ha sostenuto che:

> «Non sappiamo quali specifici processi mentali inconsci potrebbe rappresentare l'RP. Però è probabile che questi processi abbiano in qualche modo una certa rilevanza sugli eventi successivi […]. Ora, questi eventi successivi comprendono *sia* l'esperienza di desiderare intenzionalmente di muoversi *sia* il movimento volontario. L'RP potrebbe quindi segnalare la presenza di eventi mentali inconsci che producono sia l'esperienza di volersi muovere che la comparsa del movimento vero e proprio. Tale possibilità attira la nostra attenzione sull'intrigante constatazione che la volontà cosciente, così come un'azione volontaria, è un evento mentale causato da altri eventi precedenti. […] La posizione della volontà cosciente nella cronologia degli eventi suggerisce forse che l'esperienza della volontà sia un anello in una catena causale che conduce all'azione, ma in effetti potrebbe anche non essere così. Potrebbe trattarsi semplicemente di una questione ancora da chiarire: una di quelle cose che, come l'azione, è causata da eventi cerebrali e mentali precedenti»[548].

Dall'altro lato, tuttavia, sarebbe possibile far osservare a Libet che qualora la volontà non sorgesse da una precedente attività cerebrale (quale è il RP), allora davvero la volontà sarebbe come *un fantasma nella macchina*.

È doveroso notare, a conclusione della disamina sul RP, come lo stesso Libet avesse fatto emergere alcune perplessità circa il reale ruolo effettivo del RP. Ai fini del suo studio, tuttavia, riteneva che le ricerche sino a quel momento condotte fossero soddisfacenti per l'esperimento posto in atto[549].

2.2.3.d. *Conclusioni dedotte e non provate*

Prescindendo dai presupposti e dalle metodologie adoperate, anche le conclusioni alla quale il neurofisiologo era giunto sono state oggetto di notevoli obiezioni.

Libet sosteneva, come principale frutto della propria ricerca, che la decisione avvenisse in una fase non conscia del processo che conduce all'azione. I dati che provengono dall'esperimento, tuttavia, proverebbero soltanto che ogni movimento volontario – e non ogni azione – è preceduto da un potenziale di preparazione. In merito a quest'ultimo, poi, ancora nulla ci fa supporre che esso coincida con l'esatto momento in cui la decisione viene presa. Anche qualora si volessero accogliere le conclusioni di Libet circa un primo momento *incosciente* in cui, di fatto, si prende la decisione, e una successiva presa di consapevolezza a livello cosciente, si potrebbe obiettare che, al pari di altri processi percettivi quali l'udito e la vista (che richiedono una manciata di millisecondi), anche «le nostre de-

---

rebbe rilevante cogliere se anche l'osservazione di una determinata azione, così come fa attivare i *pattern* neurali dei neuroni specchio, possa far insorgere il RP.

[548] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 86.

[549] Cfr. B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., pp. 534-536.

cisioni potrebbero impiegare qualche tempo per affiorare alla nostra coscienza»[550]. Sostenere una tale posizione, nondimeno, porrebbe davanti ad un problema ben più grande. Dal momento, infatti, che prendere decisioni è un moto interno e non una percezione sensoriale esterna, sostenere seppur tacitamente – come fa Alfred R. Mele – che la decisione ha bisogno di un infimo tempo per giungere alla consapevolezza implicherebbe postulare una capacità altra all'infuori della coscienza, preposta a prendere decisioni.

Anche qualora si volessero accettare le conclusioni fondate sullo scarto temporale tra il RP e il momento W, ci dimenticheremmo che

> «in realtà prima dell'attivazione del potenziale di prontezza si dà un altro momento causalmente molto rilevante ai fini del compimento dell'azione: ovvero il momento in cui il soggetto sperimentale delibera intenzionalmente di seguire le indicazioni dello sperimentatore. Può darsi che anche tale momento abbia determinanti inconsci, ma nulla nell'esperimento di Libet prova che le cose stiano così. […] In questo senso si può legittimamente ipotizzare che sia quella decisione a causare l'insorgere del potenziale di prontezza»[551].

Libet però, si è già notato, non precludeva del tutto un ruolo alla volontà umana. Egli salvava *in extremis* il libero arbitrio con l'introduzione del potere di veto, il quale subentra necessariamente dopo che il soggetto è diventato cosciente dell'azione da compiere (dopo 300 mls. circa) e ha soltanto 100 mls. per agire[552]. In questo quadro «la "funzione cosciente" attende, nel Teatro cartesiano, l'arrivo dell'informazione; e solo allora, *per la prima volta*, vi può accedere e poi iniziare a pensare che cosa farne, se porre il veto»[553].

Anche questa facoltà fu testata da Libet con un esperimento in cui chiedeva ai soggetti di avere l'intenzione di flettere il polso quando il puntino luminoso avesse raggiunto una determinata posizione, dicendo preventivamente ai soggetti che non avrebbero dovuto portare a compimento l'azione, cioè, di fatto, che non avrebbero dovuto flettere il polso. Da questo *setting* sperimentale Libet derivò alcuni dati grazie all'EEG, dal quale risultava che l'attività cerebrale aumentava circa 1 sec. prima del momento prefissato per la (mancata) flessione e si esauriva intorno ai 250-150 mls. precedenti quel dato momento. Libet confermava così le proprie intuizioni sul potere di veto. I valori misurati in questo esperimento erano fra l'altro simili a quelli di un altro *setting* in cui veniva chiesto al soggetto di prepararsi a muovere il polso in un determinato momento.

---

[550] A.R. MELE, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, cit., p. 26.
[551] M. DE CARO, *Il problema filosofico della responsabilità*, in ID. - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., p. 31.
[552] Per l'ampia critica che ne fa, cfr. A.R. MELE, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009.
[553] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 315.

Appare subito come l'esperimento proponga un compito in sé contraddittorio: che cosa significa avere l'intenzione di fare qualcosa quando già so che non dovrò farla? Come posso prepararmi a fare un'azione quando so preventivamente che non la compirò? Il fatto poi che le misurazioni di questo esperimento sul veto coincidano con quelle su un'azione programmata fanno pensare, come nota acutamente Mele, che

> «prepararsi a flettere quando il puntino si trovi sulle nove non equivale ad avere l'intenzione di flettere in quello stesso punto. Forse l'EEG rileva il prepararsi a fare qualcosa, anche quando il soggetto non ha intenzione di farla – o, meglio, ha intenzione di *non* farla»[554].

La stessa origine del *free won't* rimaneva inoltre controversa: che cosa esclude che tale potere di veto non sia originato – al pari delle azioni volontarie – ad un livello non conscio? Così nota De Caro:

> «Una volta assunto, infatti, che le nostre volizioni positive abbiano determinanti neurali inconsci, perché dovremmo ritenere che le decisioni consapevoli di porre il veto a determinate azioni non debbano a loro volta avere determinanti neurali inconsci? […] Che cosa mai potrebbe differenziare tanto sostanzialmente una volizione negativa da una volizione positiva, al punto tale che la prima si rileverebbe l'ultimo bastione della libertà umana, mentre la seconda sarebbe interamente inconscia e dunque, secondo Libet stesso, irrimediabilmente non libera?»[555].

Libet rispondeva a critiche di tal fatta asserendo che il veto cosciente potrebbe «non aver bisogno di processi inconsci precedenti o, comunque, non esserne il risultato diretto. Il veto cosciente è una funzione di controllo, diversa dal semplice divenire consapevoli del desiderio di agire»[556]. Tale influsso della coscienza – sia lecita la metafora – sarebbe al pari di un ponte levatoio: esso può permettere il regolare *transito* dell'azione o può sollevarsi perché l'azione iniziata non giunga al suo fine. Si riconoscerebbe così alla coscienza una duplice capacità: una attiva e una passiva[557]. Circa la prima non si hanno evidenze sperimentali[558]; circa la seconda – il divieto che la coscienza eserciterebbe al fine di interrompere l'azione – Libet giungeva, invece, a considerarla al pari di un vero e proprio processo di deliberazione, capace di valutare e soppesare: «The conscious-will then selects which of these initiatives may go forward to an action or which ones to veto and

---

554 A.R. MELE, *Free*, cit., p. 29.
555 M. DE CARO, *Il problema filosofico della responsabilità*, cit., pp. 29-30.
556 B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 150.
557 «L'intenzione cosciente appare circa 150 msec prima dell'azione motoria. Questo lascia un tempo sufficiente alla funzione cosciente per intervenire nel processo; potrebbe fornire una specie di innesco che consenta al processo di volizione di arrivare a compimento, anche se non abbiamo evidenze sperimentali al riguardo. Ma esistono evidenze che la volontà cosciente può fermare o mettere un veto al processo in modo da non far accadere l'azione. Questo si adatta al nostro comune sentire riguardo al fatto che possiamo controllare noi stessi, cosa che i sistemi etici ci esortano a fare», *Ivi*, p. 99.
558 Cfr. *Ivi*, p. 147. 149.

abort, with no act appearing»[559]. Nessun dato sperimentale attestava, tuttavia, in modo evidente la presenza di questo potere di veto e, benché la soluzione sembrasse concedere un'ultima grazia alla facoltà umana di agire liberamente, in mancanza di un'evidenza empirica che riconsegnasse un veto conscio (a sua volta non preceduto da un veto inconscio), la strada appariva troppo disagevole[560].

In definitiva, sintetizza (pur senza sostenerlo) molto iconicamente Stephen M. Kosslyn:

> «Il 'tempo per il veto' di Libet non ci dà alcuna opportunità di esercitare il libero arbitrio: almeno non più opportunità di quante ne abbiano le uova di non cuocersi nel tempo fra il momento in cui le mettete sul fuoco e quando sono ormai fritte»[561].

Nel complesso è possibile notare un'eccessiva fretta nel dedurre determinate conclusioni da premesse così precarie:

> «For the demonstration that the causes of even a trivial act are particular neuronal events to be convincing, it is not sufficient to demonstrate that these events begin before the onset of the decision. A second condition should also be met, namely, that these neuronal events correspond uniquely to that experience that attends the initiation of the act and not to any other experiences. As it happens, the second of these conditions has never been met and it remains nebulous whether the first one has»[562].

La scoperta di Libet dovrebbe quindi essere interpretata in modo più cauto. Ciò che egli ha scoperto «non è che la coscienza resta vergognosamente indietro rispetto alle decisioni inconsce, ma che i processi decisionali coscienti richiedono tempo. Se dovete prendere una serie di decisioni consce, è meglio che calcoliate di impiegare almeno mezzo secondo. […] 'L'attenzione è veloce ma la volizione è lenta'»[563].

Nonostante ogni critica[564], resta indubbio che «le indagini condotte a partire dagli anni '80 da Benjamin Libet hanno permesso, tra le altre cose, di aprire le porte a un'indagine empiricamente fondata sui correlati oggettivi (neuronali) degli atti volitivi»[565] e a questa indagine tutte le scuole di filosofi si sono rifatte.

---

[559] ID. , *Do We Have Free Will?*, cit., p. 54.
[560] Cfr. D.M. ROSENTHAL, *The Timing of Conscious States*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 215-220.
[561] S.M. KOSSLYN, *Prefazione*, in B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 17.
[562] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 312.
[563] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 319.
[564] Per altre critiche addotte da una prospettiva differente, cfr. J.I. MURILLO - I.M. HIMENE-AMAYA, *Tiempo, conciencia y libertad consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores*, Acta Philosophica, 17 (2008) 2, pp. 291-306.
[565] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 515.

2.3. *Precomprensioni e riletture filosofiche*

Libet, come qualsiasi altro scienziato, doveva necessariamente ricorrere a delle precomprensioni o ipotesi dalle quali partire per sviluppare le proprie tesi. Tali presupposti, tuttavia, travalicano inevitabilmente l'ambito meramente empirico per lambire le coste della riflessione filosofica più alta.

2.3.1. Presupposti metaempirici

Oggetto dell'esperimento di Libet sono gli atti da lui definiti *volontari*. Egli stesso definisce ciò che intende con *volontario*, ovvero una funzione della volontà del soggetto che si ha soltanto quando: sorge in modo endogeno, e quindi non in risposta a uno stimolo o segnale esterno; non ci sono costrizioni o restrizioni esterne che controllino direttamente l'inizio e l'esecuzione dell'atto[566]; che sia *sentito* introspettivamente da parte dei soggetti «that they are performing the act on their own initiative and that they are free to start or not to start the act as they wish»[567]. Una tale descrizione della volontà, e in particolare della volontà connotata come libera, consiste in un depauperamento della nozione classica di libero arbitrio. Tale volontà è ridotta a mera *libertas a coactione*, semplice autocontrollo o sterile spontaneità:

> «Se tutte le esperienze coscienti sono precedute da processi inconsci, siamo costretti a concludere che non viviamo realmente nel presente, e che ci sono processi inconsci che giocano un ruolo predominante nella nostra vita cosciente. Abbiamo scoperto che questa conclusione si può estendere anche all'inizio di un atto volontario e che *sembra restringere il ruolo del libero arbitrio all'effettiva attuazione delle azioni*»[568].

In un breve passaggio dell'articolo del 1985 si avvertiva già la riduzione aprioristica che Libet conduceva. Asserendo, infatti, che «qualsiasi scelta volitiva non diventa un'azione volontaria fino a quando la persona non si muove»[569] l'autore dimenticava che la nozione classica di libero arbitrio poggia le proprie basi più sulla libertà del volere che non su quella d'azione. Benché sia stato lo stesso Libet a dichiarare che il suo concetto di

---

[566] Si noti, altresì, che potrebbero anche darsi delle costrizioni interne inconsce, perché non causate da un comportamento consapevole.
[567] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., pp. 529-530. Questo dato non è un puro *sentire* soggettivo, è piuttosto un dato osservabile empiricamente, come in quei casi di soggetti i quali, stimolati a livello corticale, riconoscevano di aver compiuto un'azione senza però averla voluta. I soggetti riferivano, infatti, di aver percepito come una forza altra da essi che li portava a compiere quell'azione, cfr. W. PENFIELD, *The Excitable Cortex in Conscious Man*, Liverpool University Press, Liverpool 1958.
[568] B. LIBET, *Mind Time*, cit., pp. 223-224 [corsivo mio].
[569] ID., *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 539 [traduzione mia].

volontà «non si impegna né dipende da alcuna specifica visione filosofica del rapporto mente-cervello»[570] e che la volontà è stata da lui definita soltanto operativamente, appare immediatamente – ed emergerà ulteriormente nel corso di questa argomentazione – come una tale affermazione non possa sussistere nel momento in cui ci si accinge ad esplorare un terreno già talmente battuto nel corso della storia umana.

Nel descrivere l'esperimento di Libet ho anche fatto notare come al partecipante venisse richiesto di muovere il polso «at any time thereafter when he felt like doing so»[571]. Tale semplice indicazione – sulla quale si fonda tutto l'impianto libetiano, dal momento che quell'istante viene fatto coincidere con l'inizio della decisione (a livello non conscio) – è indice di una ben più profonda precomprensione filosofica che, a mio modo di vedere, altera l'intero esperimento e le conclusioni alle quali giunge lo sperimentatore. Operando, infatti, una perfetta identificazione tra l'impulso (o momento in cui il soggetto vuole agire) e l'inizio della decisione, Libet rende chiara la premessa implicita per cui «l'inizio volontario di una azione coincide con il momento in cui siamo soggettivamente consapevoli della decisione, e non ha altre premesse»[572]. Libet, in altre parole, dà per scontato «che la decisione libera coincida [soltanto] con l'impulso spontaneo ad agire, fissato in un momento temporale preciso e molto prossimo all'azione»[573]. La decisione appare così come un evento isolato, un fenomeno totalmente slegato da un processo deliberativo dal momento che non ha nessun presupposto; appare come «un evento mentale puntiforme, che sorge indipendentemente da eventi mentali precedenti, che non ha una storia causale alle spalle e che è l'unico determinante causale dell'azione»[574].

Sorge inoltre qualche dubbio in ordine all'utilizzo del termine *consciousness*, al quale Libet ricorre con un'eccessiva disinvoltura[575], non curante del bagaglio che un tale termine porta con sé. È proprio lui a dire:

> «Conscious subjective experience, in this case an awareness of the endogenous urge or intention to move, is a primary phenomenon; it cannot be defined in an a priori way by recourse to

[570] *Ivi*, p. 530 [traduzione mia].
[571] ID. - C.A. GLEASON - E.E. WRIGHT, «ET AL.», *Time of Conscious Intention to Act in Relation of Cerebral Activity to Onset of Cerebral Activity (Readiness-potential)*, cit., p. 625.
[572] L. RUSSO, *Autocontrollo, routine e libero arbitrio. Osservazioni sugli esperimenti di Benjamin Libet*, Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia, 6 (2015) 1, p. 177.
[573] *Ibidem*.
[574] *Ivi*, p. 180.
[575] Per un approccio empirico alla questione, cfr. M. VELMANS, *Is Human Information Processing Conscious?*, Behavioral and Brain Sciences, 14 (1991) 4, pp. 651-669.

any externally observable physical event, including any behavioral action not directly representative of the subject's introspective report»[576].

Una tale ambiguità di termini richiederebbe una chiarificazione, soprattutto perché i dati raccolti non sono rimasti all'interno dell'ambito neuroscientifico, ma sono stati chiamati a testimoniare in favore di una determinata teoria dell'azione di origine filosofica. Le assunzioni di fondo di Libet, invece, sono ben lontane dalla filosofia dell'azione classica, che inizia con Aristotele, passa per la Scolastica e giunge al razionalismo. Esse si rifanno, piuttosto, alla visione humeana per quanto riguarda l'azione[577], e a un'impostazione dualista – definita da Daniel Dennett come *cripto cartesianismo* – in merito ai rapporti mente-corpo[578]. Infatti, dato che l'esperimento è volto ad osservare se l'evento cerebrale preceda o sia concomitante con l'evento mentale (questa era l'ipotesi di partenza di Libet) si afferma di fatto

«che *gli eventi mentali e quelli cerebrali sono svincolati* fino al momento in cui uno di essi non comincia a causare effetti sull'altro. In quest'ottica, i ricercatori si sono domandati quale fosse l'istante temporale in cui la mente cominciava ad agire sul cervello nel caso del movimento volontario. […] Seguendo una concezione dualistica mente-cervello, i ricercatori si sono sovente chiesti quale venisse prima tra i due, perché chi viene prima deve essere la causa mentre chi segue non può che essere l'effetto»[579].

Partendo da tali premesse e osservando i dati, Libet aveva potuto formulare la sua tesi: il RP – che si origina ad un livello non conscio – è la causa del moto volontario. Anche in tale affermazione appare chiara un'assunzione filosofica, non comunemente accolta, che verte proprio sulla nozione di causa. Sebbene infatti si pensi sempre a una precedenza temporale della causa sull'effetto, questa scansione temporale non è sempre corretta e spesso, proprio negli eventi fisici, la causa e l'effetto sono simultanei.

---

[576] B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 532.

[577] Per un approfondimento sull'eredità humeana alla quale ricorre Libet e un'esposizione della teoria dell'azione aristotelica, cfr. L. RUSSO, *Autocontrollo, routine e libero arbitrio*, cit., pp. 176-189. Per una disamina delle teorie filosofiche a cui tacitamente si rifà Libet, cfr. J. SEIFERT, *In Defense of Free Will*, cit., pp. 377-407.

[578] Cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., pp. 295-342. Per le critiche mosse da Dennett a Libet e le risposte di questi, cfr. ID. - M. KINSBOURNE, *Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain*, Behavioural and Brain Sciences, 15 (1992) 2, pp. 183-247; B. LIBET, *Models of Conscious Timing and the Experimental Evidence*, Behavioral and Brain Sciences, 15 (1992) 2, pp. 213-215; ID., *The Neural Time Factor in Conscious and Unconscious Events*, in CIBA FOUNDATION, *Ciba Foundation Symposium. 174: Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, John Wiley & Sons, Hoboken/NJ 1993, pp. 123-146; ID., *The Neural Time Factors in Conscious and Unconscious Mental Functions*, in S.R. HAMEROFF - A.W. KASZNIAK - A.C. SCOTT (eds.), *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1996, pp. 336-347.

[579] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 100 [corsivo mio].

Quanto sinora esposto circa i presupposti filosofici di Libet si colloca chiaramente all'interno di una più ampia concezione del rapporto mente-cervello dalla quale Libet parte e alla luce della quale legge – forse in maniera preconcetta – i risultati dei propri esperimenti.

Tali precomprensioni s'innestano a loro volta nel dibattito più ampio al quale la filosofia della mente si dedica e non sono state un limite per le più disparate interpretazioni dei risultati libetiani.

2.3.2. Riletture filosofiche dei dati

La conclusione alla quale Libet giunse attraverso i suoi esperimenti, ovvero il fatto che le volizioni coscienti non hanno alcun ruolo nella catena causale che conduce al compimento dell'azione (eccezion fatta per il veto, il quale è in grado di interrompere l'azione), non furono a suo tempo risolutorie circa l'annosa controversia sul libero arbitrio, anzi la riaccesero. Lo stesso Libet – consapevole del lunghissimo dibattito filosofico che precedeva i suoi studi – si chiedeva se il determinismo fosse compatibile con il libero arbitrio da lui postulato:

> «Determinism has on the whole, worked well for the physical observable world. That has led many scientists and philosophers to regard any deviation from determinism as absurd and witless, and unworthy of consideration. But there has been no evidence, or even a proposed experimental test design, that definitively or convincingly demonstrates the validity of natural law determinism as the mediator or instrument of free will. There is an unexplained gap between the category of physical phenomena and the category of subjective phenomena»[580].

Riconosceva ugualmente che «il non-determinismo, l'opinione che la volontà cosciente possa, a volte, esercitare effetti non in accordo con le leggi fisiche conosciute, è ovviamente anche una credenza speculativa non provata»[581].

Lo stesso Libet aveva fornito diverse interpretazioni filosofiche delle sue scoperte neuroscientifiche, e aveva preferito non schierarsi *pro* o *contro* il determinismo, dal momento che

> «possiamo conoscere con certezza ciò di cui siamo consapevoli in modo cosciente. Siamo consapevoli della percezione che possiamo controllare la comparsa di un'azione volontaria, incluso cosa fare e quando farlo. Questo è un argomento forte a sostegno del libero arbitrio. Il determinismo funziona bene per il mondo fisico, ma diventa solo una teoria quando viene applicato alla sfera mentale cosciente»[582].

---

[580] B. LIBET, *Do We Have Free Will?*, cit., p. 56.
[581] *Ibidem* [traduzione mia].
[582] ID., *Mind Time*, cit., p. 200.

Di fatto però, l'interpretazione maggioritaria che viene fatta dei suoi esperimenti propende per vedere in quella costante precedenza temporale un chiaro indizio del legame strettissimo di dipendenza causale tra questi due eventi e, di conseguenza, la volontà consapevole sarebbe causalmente determinata dalla precedente attività cerebrale inconsapevole. «L'esperimento confermerebbe dunque la verità del determinismo cerebrale e consentirebbe di affermare che non c'è libertà di volere. L'evidenza soggettiva di essere agenti liberi di volere sarebbe un'esperienza ingannevole, non sostenuta da alcun affidabile dato scientifico»[583].

I fautori dell'illusionismo della volontà cosciente lessero quindi i risultati degli esperimenti come una chiara spiegazione di come la libertà sia soltanto una chimera. Se, come gli esperimenti sembrano confermare, le nostre azioni sono determinate, allora la libertà umana non esiste:

> «Le azioni che percepiamo come intenzionali in realtà non lo sono: la decisione di muovere il dito viene presa ogni volta inconsciamente, in virtù di chissà quali processi di cui non siamo consapevoli, e l'idea che sia una nostra scelta è una sensazione appiccicata a posteriori alla nostra percezione dell'evento dai processi con cui la nostra mente costruisce la sua percezione del mondo e di noi stessi»[584].

I compatibilisti, d'altronde, colsero l'occasione per riconoscere i risultati del neurofisiologo come consonanti con la loro prospettiva, per la quale, affinché un agente si possa dire libero, basta che questi agisca secondo la sua volontà e non importa se questa sia predeterminata (cosa che Libet ha corroborato scoprendo come il RP si attivi a un livello cognitivamente incosciente).

I libertari, invece, vedono nella libertà negativa, identificata dal *potere di veto* e incardinata nell'indeterminismo neurofisiologico, la prova della loro posizione.

Non ultimi anche gli scettici circa il problema della libertà, si sono rifatti agli esperimenti di Libet e a quell'innumerevole serie di studiosi che prenderanno le mosse da lui[585].

Alla luce di quanto esposto è quindi necessario sottolineare come le tesi di Libet siano profondamente filosofiche: la nozione di libero arbitrio, la distinzione tra *azioni vo-*

---

[583] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 53.
[584] G. SABATO, *Neuroscienze e libero arbitrio*, cit., p. 34.
[585] L'interpretazione dei dati libetiani in favore dello scetticismo è stata discussa in A.R. MELE, *Effective Intentions*, cit.; E.A. NAHMIAS, *When Consciousness Matters: A Critical Review of Daniel Wegner's the Illusion of Conscious Will*, Philosophical Psychology, 15 (2002) 4, pp. 527-541; ID., *Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing*, cit.; N. LEVY, *Libet's Impossible Demand*, Journal of Consciousness Studies, 12 (2005) 12, pp. 67-76.

lontarie positive e quelle operate da un potere di veto o di controllo, e molti altri aspetti della sua argomentazione, non possono essere conosciute da prove empiriche di per sé ma dalla riflessione filosofica riguardo all'esito di tali azioni e con metodi propriamente filosofici di conoscenza[586].

Per alcuni, tuttavia, le assunzioni di Libet sono ormai dogmi: «Il fatto che i processi automatici e non coscienti siano le cause dirette dell'azione [...] sembra ormai assodato e ha inferto un duro colpo ad alcune teorie sul libero arbitrio cosciente»[587]. Approvare *tout court* tali conclusioni implicherebbe conseguenze straordinarie per l'indagine filosofica. Dire infatti che «i processi cognitivi non dipendono dalla consapevolezza (anzi, è la consapevolezza che dipende dai processi cognitivi *inconsci*) implica come non sia necessario superare il dilemma mentale/corporeo al fine di studiare i meccanismi cerebrali della cognizione»[588].

A mio modo di vedere la discussione è ben lungi dall'essere conclusa. In tempi più recenti, infatti, è stato lo stesso Libet a rivedere alcune sue posizioni e ad ammettere che

> «what we have achieved experimentally is some knowledge of how free will may operate but we have not answered the question of whether our consciously willed acts are fully determined by natural laws that govern the activities of nerve cells in the brain, or whether acts and the conscious decisions to perform them can proceed to some degree independently of natural determinism»[589].

Quei dati, quindi, per quanto abbiano fornito un metro di paragone imprescindibile anche per la riflessione filosofica, lasciano insoluti diversi problemi, non soltanto sul versante filosofico ma eminentemente su quello neuroscientifico: «I risultati di Libet potrebbero mettere in discussione il potere prossimale del pensiero cosciente (ovvero il controllo diretto dell'azione), ma lasciano ancora aperti gli effetti distali del pensiero cosciente»[590]. E anche quando si arrivasse a dimostrare che il RP è una preparazione prossima – che avviene a livello non conscio – dell'azione, rimarrebbe da provare se quella scelta sia in grado o meno di influenzare il risultato dell'azione[591].

---

[586] Cfr. J. SEIFERT, *In Defense of Free Will*, cit., p. 378.
[587] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 15 [traduzione mia].
[588] J. LEDOUX, *How Our Brains Become Who We Are*, cit., p. 33.
[589] B. LIBET, *Do we have free will?*, Journal of Consciousness Studies, 6 (1999) 8-9, pp. 47-57.
[590] R.F. BAUMEISTER - S. LAU - M.M. HEATER, «ET AL.», *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, cit., p. 226.
[591] Cfr. J.E. BOGEN, *The experience of will: Affective or cognitive?*, in D.M. WEGNER, *Précis of The illusion of conscious will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), p. 662.

Le tecniche adottate da Libet, in conclusione, sono state ritenute come le prime fra le tecniche sperimentali per indagare il libero arbitrio o, addirittura, uno dei pochi metodi praticabili per condurre studi sperimentali sulla consapevolezza dell'azione[592]; ma in queste affermazioni vi è un radicato ed erroneo presupposto di stampo materialista e non sono sicuro che questa sia la strada privilegiata per tentare una chiarificazione della questione sul libero arbitrio. Vista l'importanza però che questi dati provenienti dalla neurofisiologia rivestono per un resoconto *naturalizzato* del libero arbitrio, sarà utile guardare agli ulteriori sviluppi delle scienze empiriche circa il tema della libertà dell'essere umano.

3. Gli esperimenti successivi comprovanti l'inesistenza del libero arbitrio

Gli esperimenti di Libet e le conclusioni da lui dedotte divennero un vero e proprio punto di riferimento per le scienze cognitive e, di fatto, furono, anche per la riflessione filosofica, un termine *ad quem* irrinunciabile[593].

3.1. *Wegner e la causazione mentale apparente*

Daniel M. Wegner, docente di psicologia all'università di Harvard, dedicò buona parte della sua attività di ricerca alla percezione della volontà cosciente, giungendo a formulare teorie chiave per il problema del libero arbitrio, al punto tale che la sua ricerca fu definita da Dennet come «la miglior analisi della volontà conscia che io abbia mai visto»[594].

---

[592] Cfr. H. Jasper, *Brain Mechanisms of Conscious Experience and Voluntary Action*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 543; J.L. Ringo, *Timing Volition: Questions of What and When about W*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 550-551; M.E. Schlosser, *The Neuroscientific Study*, cit., pp. 245-262; P. Haggard, *Conscious Intention and Motor Cognition*, cit., pp. 290-295.

[593] Alcuni studiosi hanno condotto i medesimi esperimenti di Libet su pazienti in cui erano presenti lesioni parietali. In tali *setting* risultava che i soggetti divenivano consapevoli delle proprie azioni soltanto quando quest'ultime erano già in fase di realizzazione. Era evidente pertanto che in tali soggetti la consapevolezza non era affatto antecedente ma al massimo concomitante con l'inizio effettivo dell'azione motoria. Cfr. A. Sirigu - E. Daprati - S. Ciancia, «et al.», *Altered Awareness of Voluntary Action After Damage to the Parietal Cortex*, Nature Neuroscience, 7 (2004) 1, pp. 80-84; E. Filevich - E. Kühn - P. Haggard, *There Is no Free Won't: Antecedent Brain Activity Predicts Decisions to Inhibit*, PLoS One, 8 (2013) 2, e53053. Per gli esperimenti più fedeli al setting libetiano, cfr. P. Haggard - M. Martin - M. Taylor-Clarke, «et al.», *Awareness of Action in Schizophrenia*, NeuroReport, 14 (2003) 7, pp. 1081-1085; J. Miller - P. Shepherdson - J. Trevena, *Effects of Clock Monitoring*, cit., pp. 103-109; J.W. Moore - S. A. Schneider - P. Schwingenschuh, «et al.», *Dopaminergic Medication Boosts Action-effect Binding in Parkinson's Disease*, Neuropsychologia, 48 (2010) 4, pp. 1125-1132; S. Pockett - A. Miller, *The Rotating* Spot, cit., pp. 241-254.

[594] D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, cit., p. 299.

3.1.1. Il presupposto deterministico e la conseguenza dell'illusorietà

Per Wegner «la nozione stessa di volontà sembra contraddire l'assunto centrale della scienza psicologica»[595], giacché, sulla base delle conquiste della psicologia, si può affermare che il comportamento è causato da meccanismi, intesi come «lo snocciolarsi di catene genetiche, inconsce, neurali, cognitive, emotive, sociali, e altre ancora, che portano, in maniera subdola o meno, a ciò che le persone fanno»[596]. Partendo da tali presupposti risulta ovvio che l'essere umano, il quale sperimenta di agire volontariamente, vada alla ricerca di un'ulteriore catena causale che, al pari di altri meccanismi biologici, generi questa volta il proprio agire libero. Per Wegner, però, le cose stanno in modo diverso: «Le persone possono sperimentare la volontà cosciente indipendentemente da qualsiasi connessione causale tra i loro pensieri e le loro azioni»[597] dal momento che «la scienza psicologica suggerisce che tutti i comportamenti possono essere attribuiti a meccanismi che trascendono l'agency umana»[598]. La volontà cosciente sarebbe una sensazione percettiva, al pari di quella di un giocatore di biliardo che instaura un nesso causale che si instaura quando una palla ne causa lo spostamento di un'altra:

> «The important point in this analysis is that the will is not a psychological force that causes action. Rather, as a perception that results from interpretation, it is a conscious experience that may only map rather weakly, or perhaps not at all, onto the actual causal relationship between the person's cognition and action»[599].

Per fondare la sua teoria Wegner cita Libet, i cui risultati sarebbero del tutto compatibili con l'idea secondo la quale gli eventi cerebrali causerebbero l'intenzione e l'azione, mentre l'intenzione cosciente stessa potrebbe non causare l'azione, e apporta alle sue teorie i risultati di moltissimi altri esperimenti[600] in cui o si ricorre a una stimolazione esterna finalizzata al compimento di un'azione semplice come flettere un dito, o ci si rivolge a soggetti affetti da notevoli patologie neuropsicologiche (come la sindrome della mano aliena)[601]. Da quei dati il docente di Harvard ha potuto concludere che «Il senso della volontà, insomma, è una quantità variabile che non è legata inevitabilmente all'zione

---

[595] D.M. WEGNER - T. WHEATLEY, *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, American Psychologist, 54 (1999) 7, p. 480 [traduzione mia].
[596] *Ibidem.*
[597] *Ibidem*.
[598] *Ibidem*.
[599] *Ivi*, p. 481.
[600] Cfr. M.E. ANSFILED - D.M. WEGNER, *The Feeling of Doing*, in P.M. GOLLWITZER - J.A. BARGH (eds.), *The Psychology of Action: Linking Cognition and Motivation of Behavior*, The Guilford Press, New York 1996, pp. 482-506.
[601] Benché tali risultati sembrino sorprendenti, questo fa emergere proprio il fatto che, perché si dia libero arbitrio, la razionalità risulta fondamentale.

volontaria e quindi deve essere considerata come un fenomeno distinto»[602]. All'origine di tale *senso di agire* vi sono sempre dei fenomeni inconsci, i quali possono causare attualmente sia le azioni che i pensieri, dai quali poi si origina una causazione, soltanto apparente, che conduce all'azione. In questo scenario ciò che è davvero importante considerare è che:

> «the degree of conscious will that is experienced for an action is not a direct indication of any causal link between mind and action. […] The impression that a thought has caused an action rests on a causal inference that is always open to question-yet this impression is the basis of the experience of will»[603].

In definitiva noi abbiamo soltanto la parvenza che la nostra mente governi le nostre azioni: «Noi ci facciamo un'idea di ciò che faremo e, quando scopriamo che queste azioni si verificano, percepiamo di averle volute noi»[604]. Tale percezione della nostra causalità sugli eventi sarebbe quindi – si noti come emerga la stessa concezione della volontà puntiforme già criticata in Libet – del tutto erronea in quanto illusoria: «Per essere percepito come una causa veramente degna, l'evento non può iniziare troppo presto o troppo tardi, ma deve essere puntuale appena, prima dell'effetto»[605].

Anche nel caso in cui il pensiero che sembra causare l'azione si presenti con abbondante anticipo, esso non ne sarebbe mai la causa: «Le azioni previste con largo anticipo per corrispondere a un evento scatenante (ad esempio, "vado quando il semaforo diventa verde") possono verificarsi automaticamente senza un pensiero cosciente, e quindi senza la sensazione della volizione, quando l'evento scatenante si verifica»[606].

La volontà, pertanto, è secondo Wegner soltanto «un' esperienza fabbricata a partire dalla percezione di un legame causale tra pensiero e azione, dovrebbe essere possibile indurre le persone a sperimentare un'azione intenzionale quando in realtà non hanno fatto nulla»[607]. Tale esperienza, tuttavia, è al pari di una magia da prestigiatore dal momento che *camuffa* la sequenza causale reale.

> «The experience of conscious will is a comparable illusion produced by the perception of an apparent causal sequence relating one's conscious thought to one's action. In reality, this may not be the causal mechanism at all. […] Conscious will is an experience that arises from the interpretation of cues to cognitive causality, then apparent mental causation is generated by an interpretive process that is fundamentally separate from the mechanistic process of real mental

---

[602] D.M. WEGNER - T. WHEATLEY, *Apparent mental causation*, cit., p. 481 [traduzione mia].
[603] *Ivi*, p. 482.
[604] *Ibidem*.
[605] *Ivi*, p. 483.
[606] *Ibidem*.
[607] *Ivi*, p. 487.

causation. The experience of will can be an indication that mind is causing action, especially if the person is a good self-interpreter, but it is not conclusive. The experience of will is the way our minds portray their operations to us, then, not their actual operation. […] The real causal mechanism is the marvelously intricate web of causation that is the topic of scientific psychology»[608].

La nostra mente, infatti, dice Wegner «has been known to play tricks»[609], e l'inganno più grande che ci gioca risiede proprio nell'illuderci che siamo causa delle nostre azioni, quando invece essa non ci mostrerà mai realmente come le nostre azioni siano effettivamente causate. Questo avviene perché

«the thought about action and the action itself are caused by unperceived forces of mind: you think of doing X and then do X – not because conscious thinking causes doing, but because other mental processes (that are not consciously perceived) cause both the thinking and the doing»[610].

Una tale conclusione, per la quale la causazione mentale apparente suggerirebbe che l'esperienza della volontà cosciente muove spesso da processi causali in azione e quindi sembrerebbe escludere un ruolo causale dei pensieri coscienti, darebbe finalmente una spiegazione a quei molteplici fenomeni, studiati da psicologi e neuroscienziati, in cui non vi è coincidenza tra coscienza dell'azione e l'azione stessa[611]. Circa Libet, quindi, Wegner arriva a concludere che «Il cervello crea sia il pensiero che l'azione, lasciando alla persona il compito di dedurre che il pensiero stia causando l'azione»[612].

Wegner però va ben oltre quanto postulato da Libet, dal momento che la sua analisi suggerisce che i veri meccanismi causali alla base del comportamento non sono mai presenti nella coscienza. Se il ruolo della volontà era per Libet ridotto, qui è del tutto annullato dal momento che la sensazione della volontà è un'illusione «nel senso che l'esperienza di volere consapevolmente un'azione non costituisce una diretta indicazione del fatto che il pensiero cosciente abbia causato tale azione»[613].

---

[608] *Ivi*, p. 490.
[609] D.M. WEGNER, *The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will*, Trends in Cognitive Science, 7 (2003) 2, p. 65.
[610] *Ibidem*.
[611] Wegner si riferisce a diverse serie di studi: esperimenti in cui venivano stimolate alcune aree del cervello in grado di produrre un moto complesso, ma il soggetto riferiva che non era stato lui ad agire (cfr. W. PENFIELD, *The Mystery Of Mind*, cit.; razionalizzazioni a posteriori da parte di pazienti con split-brain per spiegare azioni che erano state compiute mediante la stimolazione di uno dei due emisferi (cfr. M.S. GAZZANIGA, *Consciousness and the cerebral hemispheres*, cit., pp. 1391-1400); pazienti con la sindrome della mano aliena che riferiscono come la propria mano agisca senza il controllo cosciente del soggetto (cfr. D. GESCHWIND - M. IACOBONI - M.S. MEGA, «ET AL.», *Alien Hand* Syndrome, cit., pp. 802-808); e molti altri legati ai cosiddetti *automatismi* (cfr. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 136-189).
[612] ID., *The Mind's Best Trick*, cit., p. 66 [traduzione mia].
[613] ID., *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 24 [traduzione mia].

3.1.2. L'argomentazione wegneriana

La teoria della *causalità mentale apparente* di Wegner sostiene quindi che «la volontà cosciente viene sperimentata quando traiamo l'inferenza che il nostro pensiero ha causato la nostra azione – a prescindere dal fatto che questa inferenza sia corretta o meno»[614]. Tale inferenza, di tipo retrodittivo, rispetta poi tre principi: priorità, coerenza ed esclusività[615].

Appare chiaro come la tesi che la nostra mente disegni e costruisca inferenze causali di relazioni tra pensieri e azioni si rifà – e così ammette lo stesso Wegner – alla teoria della causalità di David Hume. Tali inferenze, tuttavia, non descrivono le relazioni causali effettive, perché le percezioni di causalità che derivano dai principi possono discostarsi dalla realtà, e questo serve per spiegare quei casi in cui la persona non si percepisce come causa dell'azione[616].

Sempre da Hume, Wegner recupera la perfetta identificazione tra volontà e sensazione: «La volontà, per la persona, non costituisce la causa, la forza o il motore, bensì è la sensazione cosciente dell'esercitare una causa, una forza o di essere il motore»[617]. Benché si possa concordare con Wegner nel dire che «senza un'esperienza di volontà, anche le azioni che dall'esterno paiono totalmente volontarie mancano della qualificazione di azioni davvero volute»[618] e che «volere consapevolmente un'azione richiede una sensazione di compierla»[619], sarei più portato a dire che la sensazione è *una* componente della volontà, anziché identificarsi con essa.

Nell'argomentazione di Wegner l'esperienza della volontà consapevole è, invece, un prodotto della nostra mente, una guida che la mente fornisce alle nostre azioni. Ciò non significa, tuttavia, che essa sia sempre e in ogni caso un inganno sui processi che conducono all'azione ma di certo essa non sarà mai causa dell'azione:

> «Does all this mean that conscious thought does not cause action? It does not mean this at all. […] The experience of conscious will is a marvelous trick of the mind, one that yields useful intuitions about our authorship – but it is not the foundation for an explanatory system that stands outside the paths of deterministic causation»[620].

---

[614] ID., *The Mind's Best Trick*, cit., p. 67 [traduzione mia].
[615] Cfr. M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., p. 52. Per l'analisi circa i tre principi, cfr. D. M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 100-135.
[616] Cfr. R.E. NISBETT - T.D. WILSON, *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, Psychological Review, 84 (1977) 3, pp. 231- 259. Per una disamina degli argomenti addotti da Wegner, cfr. D.M. WEGNER, *The Mind's Best Trick*, cit., pp. 67-68.
[617] ID., *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 22.
[618] *Ibidem*.
[619] *Ibidem*.
[620] ID., *The Mind's Best Trick*, cit., p. 68.

Benché sembri che Wegner sia disposto a concedere un margine di causalità alla volontà, esso non solo non sussiste ma non potrebbe farlo in ogni caso, dal momento che una tale visione della volontà rende completamente improponibile il suo studio scientifico e suggerisce, piuttosto, che debba essere "venerata":

> «Descrivere la volontà come una forza che causa le azioni costituisce lo stesso tipo di spiegazione che si dà quando si dice che Dio ha causato un evento. [...] Proprio come non possiamo dire che cosa farà Dio, non possiamo prevedere che cosa è probabile che faccia la volontà»[621].

Wegner può pertanto parlare di *illusione della volontà cosciente* sia perché la volontà non ha alcun ruolo causale (e quindi è *ontologicamente* illusoria) sia perché tale sensazione di volere inganna la nostra mente così frequentemente – per non dire costantemente – da farci credere che noi siamo artefici delle nostre azioni (è ciò è *epistemologicamente* illusoria). Questa credenza è – dice Wegner – al pari dell'antica e persistente teoria tolemaica, «fa in qualche modo parte di uno schema più grande di cose che semplicemente non si possono scartare»[622]. Anche qui, è utile notarlo, sembra che Wegner compia un passo fin troppo affrettato: desumere l'impossibilità ontologica da un'impossibilità epistemologica è del tutto erroneo.

Per l'autore, invece, il fatto che si agisca non è indice del fatto che si agisca volontariamente. Questo sarebbe provato attraverso quei pazienti affetti dalla sindrome della mano aliena, i quali riferiscono che hanno sì agito (anche operando atti complessi e quindi apparentemente volontari) ma non secondo la propria volontà: in essi mancherebbe la sensazione della volontà cosciente[623]. Anche negli esperimenti condotti su soggetti sotto ipnosi, invece, a detta di Wegner, la sensazione della volontà cosciente sarebbe indebolita[624]. In altre situazioni, infine, come quelle della rotazione del tavolino (altro caso addotto da Wegner rifacendosi alla prassi spiritistica del secondo '800), ci sarebbe la volontà di agire ma mancherebbe la sensazione di agire, a tal punto che i soggetti riferiscono di non star facendo alcunché. Dalla combinazione dei fattori di volontà e sensazione della stessa si avranno quindi quattro possibili scenari:

---

[621] ID., *L'illusione della volontà cosciente*, cit., pp. 27-28.
[622] *Ivi*, p. 30.
[623] Per uno studio analitico dei casi in cui la sensazione cosciente appare dietro stimolazione intracranica, cfr. M. DESMURGET - K.T. REILLY - N. RICHARD, «ET AL.», *Movement Intention After Parietal Cortex Stimulation in Humans*, Science, 324 (2009), pp. 811-813.
[624] Per le critiche alla lettura dei dati circa l'ipnosi operata da Wegner, cfr. I. KIRSCHA - S. JAY LYNN, *Hypnosis and Will*, in D.M. WEGNER, *Précis of The illusion of Conscious Will*, cit., pp. 668-669; J. MORTON, *Differentiating Dissociation and Repression*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 671-672.

1. La normale azione volontaria: quando agiamo e abbiamo la sensazione di agire.
2. L'illusione del controllo: quando non agiamo ma abbiamo la sensazione di agire[625].
3. Gli automatismi: quando agiamo ma è assente la sensazione dell'agire (come nel caso della sindrome della mano aliena, dell'ipnosi[626] o del tavolino rotante)
4. La totale inazione, quando non agiamo né abbiamo la sensazione di agire.

Tale sensazione, tuttavia, sebbene non abbia rilevanza causale, è ben lungi dall'apparire irrilevante. Essa si caratterizza piuttosto come imprescindibile, dal momento che senza un'esperienza di volontà anche le azioni che dall'esterno paiono totalmente volontarie mancano della qualificazione di azioni *davvero* volontarie[627]. L'esperienza accompagnerebbe, infatti, anche quelle azioni che mancano della volontà di agire, azioni che pertanto sentiremmo come nostre senza che lo siano effettivamente. Nonostante l'irrilevanza causale della volontà, e di conseguenza della sensazione della volontà, quest'ultima mantiene il proprio ruolo chiave giacché «dà la sensazione di essere un agente causale»[628]. Tale illusione, che è «l'illusione più efficace»[629], avviene perché non siamo in grado di studiare e di comprendere a fondo gli intricati meccanismi neurologici e psicologi che costituiscono la volontà empirica:

> «Quando rivolgiamo l'attenzione alla nostra mente, scopriamo all'improvviso di potere comprendere una tecnologia eccezionalmente avanzata. Forse non riusciamo a conoscere l'enorme numero di influenze meccanicistiche sul nostro comportamento (tanto meno tenerne traccia), perché abbiamo la fortuna di abitare alcune macchine straordinariamente complicate. Sviluppiamo così un'abbreviazione, una credenza nell'efficacia causale dei nostri pensieri coscienti. Crediamo nella magia della nostra agentività causale»[630].

---

[625] Cfr. E.J. LANGER, *The Illusion of Control*, Journal of Personality and Social Psychology, 32 (1975) 2, pp. 311-328. Circa quest'ultimo aspetto, tuttavia, sarebbe necessario comprendere in quale accezione Wegner faccia uso del termine – così abbondantemente usato – di *illusione* dal momento che sostenere che «sperimentiamo l'illusione pure quando tiriamo i dadi o lanciamo una monetina in un certo modo, sperando in questo modo di influire sull'esito. Qualche volta accade perfino di avere la sensazione di aver contribuito al risultato di un evento sportivo visto alla TV solo con la nostra presenza nella stanza ('Ho portato sfortuna correndo un attimo al frigorifero?')» desta non poche perplessità. Cfr. D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 26.

[626] Dal mio canto non sono per nulla convinti dalla classificazione dell'ipnosi come semplice automatismo.

[627] Cfr. D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 22.

[628] *Ivi*, p. 31.

[629] T. WHEATLEY, *Prefazione alla nuova edizione*, in D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 13.

[630] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 34.

In questo caso è forte l'eco di Spinoza:

> «La mente crea questa illusione continua perché *davvero non sa* che cosa causi le sue azioni. Qualunque volontà empirica stia rombando nel locale motori – una relazione effettiva tra pensiero e azione – potrebbe risultare totalmente imperscrutabile alla nostra mente cosciente. La mente ha un meccanismo di autospiegazione che produce una sensazione abbastanza continua secondo cui ciò che è nella coscienza costituisce la causa dell'azione – la volontà fenomenica –, mentre in effetti la mente non può mai davvero conoscere sé stessa così bene da essere in grado di dire quali siano le cause delle sue azioni»[631].

Wegner sintetizzava così la teoria della causazione mentale apparente: «Le persone sperimentano la volontà cosciente quando interpretano il proprio pensiero come causa dell'azione. Ciò significa che si fa esperienza della volontà cosciente in modo indipendente da qualunque connessione causale reale tra pensieri e azioni»[632]. Alla luce di tale formulazione egli riusciva a spiegare gli esperimenti precedentemente addotti: noi non percepiamo come *nostro* il moto del tavolino o gli atti della *mano aliena* perché non attribuiamo nessun rapporto di causalità tra i nostri pensieri e l'azione alla quale abbiamo assistito:

> «In questa prospettiva, la persona che fa esperienza della volontà è nella stessa posizione di chi interpreta la causazione come una palla da biliardo che ne colpisce un'altra. […] È allora comprensibile che la volontà – un'esperienza della propria influenza causale – sia inferita dalla congiunzione di eventi che portano all'azione»[633].

Bisognerebbe quindi dedicarsi non tanto a studiare i meccanismi del volere ma a scoprire i meccanismi che sovraintendono alla sensazione del volere e che rendono perfetta la nostra inferenza causale. Avendo provato, infatti, che l'azione e la sensazione di agire *non sono invariabilmente connesse* e che «si separano abbastanza spesso»[634] Wegner formulava la tesi secondo la quale la volontà e la sensazione di essa «possono essere prodotte da sistemi mentali separati. Il processo mentale che produce l'esperienza della volontà potrebbe ben essere distinto da quelli che producono l'azione stessa»[635]. Wegner operava quindi una distinzione netta tra la volontà empirica, ossia «la causalità dei pensieri consci in quanto stabilita da un'analisi scientifica della loro covariazione con il comportamento»[636] e la volontà fenomenica:

> «La volontà empirica – la relazione reale tra mente e azione – è un elemento centrale della psicologia scientifica. In psicologia, chiare indicazioni della volontà empirica possono trovarsi

[631] *Ibidem*.
[632] *Ivi*, p. 36.
[633] *Ibidem*.
[634] *Ivi*, p. 26.
[635] *Ivi*, p. 23.
[636] *Ivi*, p. 29.

ogniqualvolta vengono osservate relazioni causali tra pensieri, credenze, intenzioni, progetti o altri stati psicologici coscienti e le azioni conseguenti. La sensazione di volere coscientemente le nostre azioni, invece, non equivale alla lettura diretta di tale potenza della volontà verificabile scientificamente. È piuttosto il risultato di un sistema mentale per il quale ciascuno di noi stima momento per momento il ruolo che la mente svolge nelle nostre azioni»[637].

La domanda che di conseguenza occorre porsi verte su quali siano i fattori che provocano il nostro senso di *agency*. Fra questi, egli individua anzitutto il pensare a sé prima dell'azione, anzi nell'imminenza dell'azione: tanto maggiore sarà l'autoattenzione prima dell'azione tanto maggiore sarà il grado di causalità che ci attribuiremo[638]. L'avere pensieri attinenti all'azione da compiersi, quindi, fa sì che l'inferenza causale tra il pensiero e l'azione stessa sia più forte:

«L'esperienza della volontà non è un dato diretto di qualche forza psicologica che causa l'azione dentro la testa. Piuttosto, la volontà viene sperimentata come risultato di un'interpretazione del legame apparente tra i pensieri coscienti che sembrano associati all'azione e la natura dell'azione osservata. La volontà è esperita come il risultato di una causazione mentale apparente autopercepita»[639].

A sostenere tale lettura del rapporto tra eventi mentali e azioni Wegner chiama nuovamente in causa Libet, il quale – avendolo preceduto con l'identificare il momento volitivo con quello della consapevolezza riferita – poteva essergli d'aiuto nel concludere che «la volontà è un'esperienza cosciente derivata dall'interpretare la propria azione come voluta»[640]. L'esperienza di voler consciamente, in conclusione, è il «risultato di un sistema interpretativo, un meccanismo di monitoraggio che esamina la relazione tra pensieri e azioni e risponde con un "volevo questo" quando pensiero e azione corrispondono in modo appropriato»[641].

Ancora una volta, però, sembra esserci un vizio di forma. Wegner, infatti, non solo pone in una linearità temporale fin troppo semplicistica tre eventi: volontà, sensazione della volontà e azione; ma li pone anche in una certa dipendenza temporal-causale. C'è da dire, inoltre, che Wegner pone in correlazione la volontà e la sensazione da un lato e l'azione dall'altro, attuando anche una precomprensione riduzionista della volontà libera che è vista (ancora una volta) esclusivamente come libertà *ad extra* e non già come volontà *in actu primo*.

---

[637] *Ibidem*.
[638] Cfr. T. ZIEHEN, *Introduction to Physiological Psychology*, Macmillan, New York 1899, p. 296ss.S. DUVAL - R.A. WICKLUND, *Effects of Objective Self-Awareness on Attribution of Causality*, Journal of Experimental Social Psychology, 9 (1973) 1, pp. 17-31; F.X. GIBBONS, *Self-Attention and Behavior: A Review and Theoretical Update*, Advances in Experimental Social Psychology, 23 (1990), pp. 249-303.
[639] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 37.
[640] *Ibidem*.
[641] *Ivi*, p. 42.

Avendo in ultima istanza decretato l'illusorietà della volontà, a Wegner premeva far emergere la necessità di questa illusione. La sensazione della volontà cosciente rimane infatti – per utilizzare una metafora dello stesso Wegner – come la bussola per la nave del nostro comportamento:

> «Come la consultazione della bussola, la sensazione di agire ci dice qualcosa, ciò che la nave fa sotto di noi. Ma […] proprio come la lettura della bussola non fa virare la nave, le esperienze coscienti della volontà non causano le azioni umane»[642].

In questo senso Wegner parla dell'esperienza della volontà cosciente come quel fattore che induce in noi un'*esperienza di paternità*. Tale esperienza – quale che possa essere la conclusione della diatriba filosofica sul libero arbitrio – è

> «così profondamente rilevante e costante da convincerci che per la maggior parte del tempo facciamo cose (non casualmente). La sensazione intuitiva profonda della volontà cosciente è qualcosa che nessuna quantità di argomenti filosofici o di ricerche sui meccanismi psicologici può probabilmente fare svanire. Anche se tale esperienza non è una teoria adeguata della causazione del comportamento, va riconosciuta come un'importante caratteristica dell'effetto che fa essere uomini»[643].

La volontà è quindi equiparata ad un sentimento, come la felicità o la tristezza, benché rispetto a queste manchi delle espressioni facciali associate. La sensazione della volontà è guida a noi stessi

> «ci dice quali eventi intorno a noi sembrano attribuibili alla nostra paternità. Ciò ci permette di sviluppare un senso di chi siamo e di chi non siamo. Consente anche di separare i nostri conseguimenti dalle cose che non siamo in grado di fare. E, l'elemento forse più importante per il funzionamento della società, la sensazione della volontà cosciente ci permette pure di conservare il senso di responsabilità per le nostre azioni, che serve da base alla moralità»[644].

In tal modo Wegner elude le critiche di quanti fondano la propria argomentazione a favore del libero arbitrio e del suo rapporto con la responsabilità morale, sulle conseguenze che un'impostazione deterministica o fatalistica del problema potrebbe avere sulla società e sui rapporti.

> «Che sia illusoria o meno, la volontà cosciente è la guida di ciascuna persona al proprio agire moralmente responsabile. Se pensate di aver voluto un atto, la titolarità di quell'atto viene fissata nella vostra mente. […] Senso di colpa, orgoglio e altre emozioni morali non avrebbero mai questa presa su di noi, se non *sentissimo* di aver voluto libro le nostre azioni»[645].

---

[642] *Ibidem*.
[643] *Ivi*, pp. 45-46.
[644] *Ivi*, p. 48.
[645] ID., *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 424 [corsivo mio]. Wegner sembra non cogliere nel debito modo che proprio quel *sentire* fa la differenza tra azioni volontarie e azioni automatiche, e caratterizza la volontarietà umana (come avrò modo di discutere più avanti).

Anche quest'ultima inferenza – che rintraccia nelle nostre consuete attribuzioni di responsabilità una delle possibili cause del perché abbiamo la sensazione (illusoria) di agire – sembra costituire, tuttavia, un'ulteriore approssimazione grossolana prodotta da premesse aleatorie che portano a una conclusione non provata[646]. A mio modo di vedere, e non solo mio, l'argomentazione di Wegner «rimane un'audace estrapolazione dal particolare al generale»[647].

Per concludere, l'argomentazione sulle tesi di Wegner, faccio notare che per lui affermare che la volontà sia soltanto un'illusione non è una *diminutio capitis*, dal momento che «non possiamo semplicemente liquidare la cosa pretendendo che le illusioni siano prive di interesse. Il nostro organismo, e più precisamente il nostro sistema nervoso e il corpo con cui essa interagisce, non ha bisogno di teatri o di spettatori»[648]. L'esperienza della volontà «è più che percepire semplicemente qualcosa al di fuori di sé; è un'esperienza della propria mente e del proprio corpo in azione»[649] e non importa se esperienza della volontà ci inganni sul ruolo di quest'ultima perché

> «in alcuni casi, il modo in cui appaiono le cose è più importante di come sono in realtà. […] Il fatto è che a ognuno di noi *pare* di possedere una volontà cosciente. […] le illusioni accumulate sulla causazione mentale apparente sono i mattoni della psicologia umana e della vita sociale. È solo con la sensazione della volontà cosciente che possiamo iniziare a risolvere il problema di sapere chi siamo come individui, di distinguere quello che possiamo fare o meno, e di giudicarci moralmente nel giusto o in errore per ciò che abbiamo fatto»[650].

Diverse, in definitiva, appaiono le falle nel ragionamento wegneriano, falle sul fronte dell'*empiria* ma anche su quello delle deduzioni filosofiche.

3.1.3. Alcuni punti poco chiari

Wegner ha avuto il merito di spostare l'attenzione dai meccanismi della volontà, oggetto di studio da secoli, alla sensazione che tali meccanismi producono nel soggetto. Egli, tuttavia, partiva dalla sensazione di agire ma giungeva a formulare tesi eliminativiste sulla volontà in quanto tale. Benché si possa concordare con Wegner che i due aspetti

---

[646] A tal riguardo, cfr. G.M. HEYMAN, *The Sense of Conscious Will*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 664-665; T. METZINGER, *Inferences are Just Folk Psychology*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 671.
[647] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., p. 164.
[648] A. DAMASIO, *The Strange Order of* Things, cit., p. 168.
[649] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 406.
[650] *Ivi*, p. 425 [corsivo mio].

possono essere complementari (anche se non è detto che lo siano), di certo però sono due cose differenti.

Il punto di partenza della ricerca di Wegner è costituito, a detta dello stesso psicologo, da una confusione atavica, una malinteso talmente radicato nel comune sentire che tutt'oggi causa enormi rotture nel pensiero degli studiosi:

> «Si potrebbe pensare che l'*esperienza* di volere consapevolmente un'azione e la *causazione* dell'azione da parte della mente cosciente siano la stessa cosa. Tuttavia, risulta che siano completamente distinte e che la tendenza a confonderle siano all'origine dell'illusione della volontà cosciente»[651].

Per diradare la nebbia causata da questa confusione Wegner pone l'attenzione sui processi della sensazione della volontà. Tuttavia, a mio modo di vedere, cade egli stesso in un ulteriore equivoco (nonostante avesse messo in guardia da tale rischio): confondere la sensazione della volontà e con la volontà stessa. Il dato per cui la sensazione della volontà verrebbe confusa con la volontà sarebbe indotto dal fatto stesso che la volontà è un *conatus*, uno sforzo, e di conseguenza «ci sembra di fare l'esperienza della forza interna […] ma la forza non coincide con l'esperienza»[652]. Tale comprensione della volontà come *conatus*, ovvero il dire che una delle funzioni della mente è la volizione o conazione, sarebbe invece del tutto erronea. Wegner, difatti, richiamandosi ancora alla teoria della causalità di Hume – per il quale la causalità in quanto evento non sarebbe né attributo di un oggetto né una proprietà dell'intenzione cosciente di una persona – afferma che «non si può vedere la propria intenzione cosciente mentre causa un'azione, ma si può solo fare un'inferenza dalla regolare relazione tra intenzione e azione»[653]. Sembra qui come se Wegner prima distingua i processi e poi li reputi la medesima cosa, o meglio, che riduca la volontà a sensazione della volontà[654].

È proprio in una frase posta a mo' di brocardo all'inizio del capitolo secondo del suo testo, che Wegner fa emergere tutta l'imprecisione terminologica che adopera: «La volontà cosciente deriva da processi che sono psicologicamente e anatomicamente distinti

---

[651] ID., *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 22.
[652] *Ivi*, p. 27.
[653] *Ivi*, p. 28.
[654] In effetti, egli ha ragione, dal momento che se la volontà non ha un ruolo causale allora ciò che conta è esclusivamente il ruolo di guida che ha l'emozione-volontà. Questo, tuttavia, conduce a chiedersi come l'essere umano abbia potuto creare *ex nihilo* questo senso di *agency*, al punto tale da costruirvi – usandolo come fondamenta – un'intera vita e immense società, oltre che sistemi di diritto. C'è da rilevare che Wegner abbozzò una possibile risposta sostenendo che il meccanismo dell'illusorietà della volontà sarebbe stato frutto dell'evoluzione e in quanto dettato dall'utilità. Una tale visione, tuttavia, sarebbe meritevole di ulteriori approfondimenti e, soprattutto, andrebbe equiparata ad altre illusioni o costrutti sociali che l'antropologia ci riconsegna. In merito a questa critica V. GRAY HARDCASTLE, *The Elusive Illusion of Sensation*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 663-664.

da quelli attraverso cui la mente crea l'azione»[655]. Di fatto però, subito dopo, egli non parla più di volontà cosciente ma di *sensazione*. Se da un lato tale uso sinonimico dei termini *volontà* e *sensazione della volontà* può essere originato da una riduzione della prima alla seconda, dall'altro è lo stesso Wegner a utilizzarli sovente come qualità distinte di cui godono le azioni: «Nel caso della maggior parte delle azioni volontarie proviamo la sensazione di agire»[656]. Una tale frase – a mio modo di vedere – sembra far affiorare un paradosso: un'azione o è volontaria – dal momento che procede dalla volontà – e noi la percepiamo come tale (grazie alla sensazione della volontà), o non possiamo definire volontaria un'azione a posteriori soltanto perché noi la percepiamo come tale. Lo stesso Wegner, peraltro, aveva citato casi in cui sembrava esserci la sensazione ma mancava la volontarietà. In definitiva, il criterio per classificare le azioni come volontarie non può risiedere *esclusivamente* nella sensazione della volontà.

Anche qualora egli non voglia ridurre la volontà a sensazione di essa, una riduzione comunque avviene. Wegner, infatti, fa coincidere la volontà con l'emozione, la quale, a sua volta, rende possibile che una determinata azione compiuta venga collegata a noi e percepita come nostra. Egli ha indubbiamente ragione ma la volontà è *anche* questo e non *soltanto* questo. Alla volontà, infatti, sono tradizionalmente riconosciute tre funzioni: l'inizio del moto volontario (1) e il mantenimento della risoluzione (2), elementi che dipendono entrambi dal nostro controllo continuo (3). Nel momento in cui Wegner scarta la volontà per ridurla a sensazione, il primo elemento rimane come un oggetto misterioso presente nel nostro cervello, che necessita di ulteriori chiarimenti e studi, soprattutto in riferimento a quei complessi meccanismi cerebrali che attivano quella funzionalità che, consuetudinariamente, chiamiamo volontà[657]. La critica verte quindi sulle modalità con cui Wegner considera e parla della volontà, alcune volte come un'emozione, altre come un costrutto cognitivo.

Il conferire un tale ruolo alla semplice sensazione della volontà, fa sorgere diversi dubbi sulla totale irrilevanza causale della sensazione. Ammesso e non concesso che la volontà non abbia alcun ruolo causale, il fatto che la sensazione di essa sia l'unico strumento utile per orientare la nostra azione e percepire le azioni come nostre, ovvero che sia l'unico elemento che permette di dire se stiamo agendo in modo sbagliato o corretto, può

---

[655] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 55.
[656] *Ibidem*.
[657] Per una proposta su tale versante, cfr. M. ITO, *How Neuroscience Accounts for the Illusion of Conscious Will*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 665-666.

davvero non avere un ruolo causale[658]? Secondo George Anslie, l'attributo di illusorio (ma sarebbe meglio dire *virtuale*) non sarebbe da attribuire alla volontà ma al nostro senso di sé. A partire dagli stessi esperimenti di Wegner, in cui i soggetti riportano di non percepire le azioni come proprie (quando però di fatto esercitano le altre due facoltà della volontà: inizio e mantenimento), siamo indotti a pensare che sia soltanto l'ultima delle funzioni, quella che riconduce a noi le nostre azioni, ad essere – a volte – illusoria[659].

Anche la similitudine della bussola, abbondantemente adoperata da Wegner, risulta inappropriata: «La bussola della mente a cui Wegner si riferisce [...] non è la stessa cosa della nostra volontà, ma è piuttosto una sua componente, come il termometro è parte integrante del termostato»[660].

Il modo di parlare di Wegner e la sua ambiguità argomentativa, che troppo spesso accompagnano la sua analisi, sono state anche oggetto della critica di Dennet, il quale anche a Wegner ha rivolto l'accusa di criptocartesianismo[661].

Non sarà di certo sfuggito al lettore, inoltre, come tutti gli esperimenti che Wegner adduce in favore della propria tesi si riferiscano a casi lapalissiani di soggetti con alterazione della percezione della coscienza, spesso causata da vere e proprie patologie neurologiche[662]. Quando Wegner parla profusamente di stati di coscienza attenuata come l'ipnosi, al fine di sostenere l'illusorietà del libero arbitrio, di fatto avvalora la tesi dell'esistenza del libero arbitrio come autoevidenza umana. La maggior parte di quei fenomeni, infatti, implicano o presuppongono l'evidenza della nostra esistenza e del nostro libero arbitrio, in particolare l'evidenza che possiamo non lasciarci ingannare[663]. Rimane pur vero che vi sono dei meccanismi cerebrali che potrebbero "giocarci qualche brutto scherzo" ma nessuno vuole sostenere una capacità del libero arbitrio che non sia legata al

---

658 Cfr. J.I. KRUEGER, *Experimental Psychology Cannot Solve the Problem of Conscious Will (Yet We Must Try)*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 669-670; J. PANKSEPP, *Free Will and the Varieties of Affective and Conative Selves*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 675-675.

659 Cfr. G. AINSLIE, *The Self Is Virtual, the Will Is Not Illusory*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 661.

660 *Ibidem* [corsivo mio].

661 Cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 325-326; ID., *Calling in the Cartesian Loans*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 662. Per l'analisi degli altri casi in cui Wegner utilizza termini dell'armamentario scientifico e filosofico in modi diametralmente opposti, cfr. G. MANDLER, *Free Will for Everyone - with Flaws*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 670.

662 A tal proposito, cfr. J. SCHULTZ - N. SEBANZ - C. FRITH, *Conscious Will in the Absence of Ghosts, Hypnotists, and Other People*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 667. Anche gli esperimenti più squisitamente neuroscientifici, tuttavia, sembrano che siano stati faziosamente interpretati da Wegner. A tal proposito, cfr. J.E. BOGEN, *The Experience of Will*, cit., pp. 661-662; J. F. KIHLSTROM, *An Unwarrantable Impertinence*, in D.M. WEGNER, *Précis of the Illusion of Conscious Will*, cit., p. 667-668.

663 Cfr. J. SEIFERT, *In Defense of Free Will*, cit., p. 387.

sostrato cerebrale, cionondimeno non si è così propensi a conferire a quei meccanismi un ruolo illusorio o, al massimo, un ruolo di guida a mo' di bussola.

L'approccio di Wegner, nel complesso, si qualifica ad un tempo come meccanicistico per quanto riguarda la comprensione dell'essere umano e riduzionista in merito alla *vexata quaestio* del rapporto mente-cervello.

Anche i presupposti di Wegner destano alcune perplessità e fanno emergere certe precomprensioni fuorvianti:

> «Wegner […] presuppone una tesi fenomenologicamente dubbia quando attribuisce al senso comune (e alla filosofia) l'idea che le azioni volontarie siano causate dagli stati coscienti che abbiamo nel momento in cui pensiamo di causarle. In realtà, una cosa sembra essere la causazione volontaria delle azioni, una cosa diversa la nostra consapevolezza di tale causazione: e non è affatto detto che le due cose coincidano»[664].

Anche qui l'utilizzo di alcuni termini non risulta chiaro[665]. Wegner, infatti, parla delle intenzioni come cause in termini di *epifenomeno*, ricorrendo a un termine che nella riflessione filosofica ha una precisa accezione, la quale non è quella intesa da Wegner. C'è da dire, inoltre, che lo psicologo di Harvard misconosce come reale il libero arbitrio senza dire, tuttavia, che cosa egli intenda per libero arbitrio.

È chiaro ormai che Wegner reputi la volontà come un'illusione perché, alla luce degli esperimenti sui casi di automatismo, ha concluso che non c'è nessun rapporto causale tra intenzioni e azioni, «ma in che modo Wegner passa da queste evidenze alla conclusione che le intenzioni prossimali coscienti e i loro correlati fisici non sono tra le cause delle azioni corrispondenti?»[666]. Wegner procede compiendo dei salti di notevole ampiezza. Pur sostenendo – anche a buon diritto – che tutte le azioni si originano nel medesimo modo, non è lecito concludere che tutte le azioni si originano come gli automatismi:

> «tutte le azioni sono causate fondamentalmente allo stesso modo? […] Se affermiamo semplicemente che tutte le azioni hanno eventi cerebrali tra le loro cause, allora, ovviamente, l'asserzione è vera. Tuttavia, è evidente che ciò lascia impregiudicato il fatto che alcuni eventi cerebrali che sono tra le cause di alcune azioni sono correlati fisici di intenzioni coscienti di compiere azioni di quel tipo. Resta perciò la falsità dell'epifenomenismo scientifico sulle intenzioni coscienti»[667].

---

[664] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., p. 164.
[665] Per la critica di Alfred Mele – a mio modo di vedere non particolarmente corretta – sull'utilizzo del concetto di epifenomeno da parte di Wegner, cfr. A.R. MELE, *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomeno scientifico*, cit., p. 208.
[666] *Ivi*, p. 219.
[667] *Ibidem*.

L'argomentazione di Wegner risulta nel complesso affrettata ed eccessivamente generalizzante. In alcune righe è possibile cogliere, con un sol colpo d'occhio, la tesi di Wegner e la sua fallacia:

> «uno spettacolo di magia prevede una sequenza causale percepita-ovvero la serie di eventi che sembrano essere accaduti – è una sequenza causale reale – cioè la serie di eventi che il prestigiatore ha architettato dietro le quinte. È la prima sequenza, quella percepita, a realizzare il trucco. Le leggi naturali vengono caoticamente infrante quando delle persone vengono tagliate a metà […]. Di molti casi, la sequenza reale è più complessa di quella percepita, ma gran parte degli eventi reali non viene colta […] la sequenza causale reale sottesa al comportamento umano include tutta una serie di meccanismi enormemente complessi»[668].

Nell'ultimo periodo riportato mi sembra che risieda l'errore dell'impianto di Wegner: senza spiegare e conoscere quali meccanismi sottendono l'agire umano, egli pretende di inferire una conclusione comune a tutte le azioni umane. Partendo infatti da una premessa fenomenologica, e passando attraverso esperimenti che di rado si riferiscono a genuini atti volontari e consapevoli, giunge a concludere che *mai* le nostre intenzioni consce si collocano fra le cause dell'azione. Dire che «se *alcune* azioni sono prodotte da meccanismi automatici anziché da intenzioni consce, allora *tutte* le azioni devono esserle»[669] è una mossa non solo azzardata ma del tutto errata. Più di recente, infatti, diversi esperimenti hanno ventilato la possibilità per le nostre intenzioni d'attuazione di giocare un ruolo causale[670]. Questi dati se non invalidano la teoria di Wegner quantomeno la mitigano, perché se per Wegner le intenzioni non hanno mai una valenza causale e, di conseguenza, il libero arbitrio non esiste, altri dati ci testimoniano che le medesime intenzioni possono giocare tale ruolo (e a volte lo giocano) e quindi, sebbene il libero arbitrio non si manifesti in ogni istante del vivere (e nessuno lo ha mai sostenuto), esso non scompare del tutto dalla scena delle nostre vite mentali.

3.1.4. Wegner e il problema del libero arbitrio

Alla luce dei processi deterministici sinora esposti – processi dei quali non solo non si ha contezza ma che sono sconosciuti almeno per la maggior parte, e in merito ai quali gli esseri umani detengono una certa sensazione di paternità – Wegner si schiera nel panorama filosofico circa la questione del libero arbitrio e risolve l'annoso problema:

---

[668] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 52-53.
[669] A.R. MELE, *Free*, cit., p. 55.
[670] Cfr. P.M. GOLLWITZER, *Implementation Intentions*, cit., pp. 493-503; ID. - P. SHEERAN, *Implementation Intentions and Goal Achievement: A Meta-analysis of Effects and Processes*, Advances in Experimental Social Psychology, 38 (2006), pp. 69-119.

> «La scelta consueta – quella fra deterministi e libertari – che ci è offerta tra questi due estremi non è davvero una scelta, piuttosto una falsa dicotomia. […] Il classico scontro fallisce da entrambe le parti, perché il libero arbitrio è una sensazione, mentre il determinismo è un processo. Sono incommensurabili. Il libero arbitrio è mele, il determinismo è pere»[671].

La critica che Wegner muove a quanti, per secoli, hanno provato a discernere la questione del libero arbitrio umano verte su un'incomprensione gnoseologica: si cerca di conciliare elementi diversi che, in ragione della loro diversità, devono essere approcciati e studiati da discipline diverse. Nonostante, nella chiosa del suo «*magnum opus*»[672], Wegner faccia questa critica più metodologica che sistematica ai teorici del libero arbitrio, egli, di fatto, formula una vera e propria tesi metafisica: «Sì, sentiamo di aver causato consciamente tutto ciò che facciamo; eh sì, le nostre azioni ci capitano per caso. Ma, anziché essere due estremi opposti, la volontà cosciente e il determinismo psicologico possono benissimo andare d'accordo»[673].

Sebbene, ancora una volta, Wegner proceda per ampi salti argomentativi, egli è stato definito come «uno degli esploratori della mente umana più creativi e intelligenti del secolo»[674] e sicuramente la sua ricerca ha fatto volgere l'attenzione su alcune dimensioni che troppo spesso erano state poco analizzate, quali i meccanismi della sensazione d'agire. Paradossalmente il giudizio più mite sulla teoria proposta da Wegner è Libet a fornirlo:

> «È, ovviamente, legittimo proporre questa struttura per una teoria del libero arbitrio all'interno di un punto di vista deterministico. Ma non c'è nessuna evidenza cruciale che ne dimostri la validità. Non è mai stato proposto alcun test sperimentale in cui questa teoria potesse essere dimostrata falsa. Come ha spiegato Karl Popper, senza la possibilità della falsificazione, si può proporre qualunque cosa senza pericolo di essere contraddetti»[675].

Non rimane quindi che comprendere se la scienza empirica possa dire ancora qualcosa sul libero arbitrio[676].

---

[671] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., pp. 44-45.
[672] D. GILBERT, *Introduzione*, in D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 11.
[673] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 19.
[674] D. GILBERT, *Introduzione*, cit., p. 10.
[675] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 156.
[676] Sulla scia di Wegner diversi hanno confermato alcuni suoi risultati. Cfr. H. AARTS - R. CUSTERS - D.M. WEGNER, *On the Inference of Personal Authorship: enhancing Experienced Agency by Priming Effect Information*, Consciousness and Cognition, 14 (2004) 3, pp. 439-458; T. VIERKANT - J. KIVERSTEIN - A. CLARK, *Decomposing the Will: Meeting the Zombie Challenge*, in IDD. (eds.) *Decomposing the Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 1-30.

3.1.5. Mark Hallett (2007)

Sulla scorta dell'operazione inaugurata da Wegner di volgere i riflettori sulla sensazione della volontarietà piuttosto che sulla volontà in sé, diversi sono stati gli studi che hanno confermato quelle intuizioni. Nel 2007 Mark Hallett ha sostenuto che

> «free will is not a driving force for movement, but a conscious awareness concerning the nature of the movement. Movement initiation and the perception of willing the movement can be separately manipulated. Movement is generated subconsciously, and the conscious sense of volition comes later, but the exact time of this event is difficult to assess because of the potentially illusory nature of introspection»[677].

Già nel titolo del suo articolo, *The physiology of free will*, è implicita l'assunzione che l'autore pone come *incipit*: «Mentre la caratteristica della volontarietà di un movimento volontario, che generalmente si presume sia avviato da un processo di libero arbitrio, è stata generalmente lasciata ai filosofi, è ora giunto il momento per la fisiologia di occuparsene»[678].

Hallett, sulla scia di Wegner – ma, ancor prima di questi, di Spinoza – opera una proporzione: la coscienza sta alla consapevolezza, così come il libero arbitrio sta alla «consapevolezza di aver scelto di fare dei movimenti»[679]. Quell'operazione, che in Wegner era implicita, viene ora del tutto esplicitata. Il libero arbitrio (*step* 1) non è a monte del processo volontario quale forza motrice che attiva i meccanismi del motore cerebrale (*step* 2) che poi conducono al movimento (*step* 3); è piuttosto a valle: il motore cerebrale avvia, in modo non conscio, i suoi meccanismi (*step* 1), che producono il movimento (*step* 2), il quale diventa poi consapevolmente libero (*step* 3). Tale processo avviene però in parallelo: i meccanismi cerebrali permettono ad un tempo che si esegua il movimento e che questo sia percepito consapevolmente come libero:

> «Movement, in the final analysis, comes only from muscle contraction. Muscle contraction is under the complete control of the alpha motoneurons in the spinal cord. When the alpha motoneurons are active, there will be movement. Activity of the alpha motoneurons is a product of the different synaptic events on their dendrites and cell bodies. […] This can be a complete description of the process of movement selection, and even if there is something more – like free will – it would have to operate through such neuronal mechanisms»[680].

Il tanto vituperato *free will* è ora in ultima istanza compreso come *percezione*, seppure – come già aveva concesso Wegner – «a strong and virtually universal percep-

[677] M. HALLETT, *Volitional Control of Movement: The Physiology of Free Will*, Clinical Neurophysiology, 118 (2007) 6, p. 1179.
[678] *Ibidem* [traduzione mia].
[679] *Ivi*, p. 1180.
[680] *Ivi*, p. 1184.

tion»[681]. La ricerca, tuttavia, non si è limitata a indagare i correlati neurali della sensazione cosciente, ma è tornata a ricercare il *locus* della libertà.

3.2. *La prevedibilità delle nostre azioni*

Nel 2008 un gruppo di ricercatori franco-belga, composto da John-Dylan Haynes, Chun Siong Soon, Marcel Brass e Hans-Jochen Heinze, ha pubblicato su *Nature Neuroscience* un articolo il cui titolo è già indicativo: *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*. Consci delle critiche e dalla levata di scudi che era seguita alla pubblicazione degli esperimenti libetiani, i ricercatori si volsero a individuare le regioni cerebrali che predeterminano le intenzioni coscienti, il tempo e il momento nel quale esse iniziano a dar forma all'azione motoria.

3.2.1. L'esperimento del gruppo franco-belga (2008)

L'esperimento non era molto dissimile da quello di Libet, tuttavia era condotto con la risonanza magnetica funzionale (fMRI), capace di misurare la risposta emodinamica del cervello[682], e con la tecnica statistica della *pattern recognition*, la quale permette di prevedere il risultato specifico della decisione motoria di un soggetto, riconoscendone i modelli cerebrali locali caratteristici associati a ciascuna scelta[683]. Scopo dell'esperimento, in poche parole, era quello di studiare l'attività cerebrale associata a una scelta, a loro dire, *libera*.

---

[681] *Ivi*, p. 1188.

[682] La fMRI «è una tecnica che misura i cambiamenti del livello di ossigenazione del sangue, il quale a sua volta è indotto dall'attività neuronale. La fMRI ha una risoluzione spaziale molto più alta rispetto all'elettroencefalogramma: usa una griglia con risoluzione di circa 3 mm per misurare in modo indipendente l'attività cerebrale in ogni posizione. Poiché il segnale della fMRI ha una risoluzione temporale bassa (di solito intorno a 0,5 Hertz) e ha un ritardo di alcuni secondi rispetto all'attività neuronale, non permette di analizzare la cascata di processi neuronali a grana fine nelle poche centinaia di millisecondi che precedono l'ingresso della volontà nella sfera della consapevolezza. Risulta però perfettamente adatto a una valutazione retrospettiva dall'evento W in ciascuna ubicazione cerebrale e per intervalli maggiori. L'attenzione su periodi maggiori e il basso tasso di campionamento del segnale della fMRI ci permette di allentare i vincoli di precisione temporale nelle valutazioni sul momento della scelta, superando quindi una grave limitazione degli esperimenti originali di Libet», J.-D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 8-9. Per un sintetico ma esaustivo approfondimento sull'utilizzo della fMRI, cfr. N.K. LOGOTHETIS, *What We Can and What We Can't Do with fMRI*, Nature, 453 (2008), pp. 869-878.

[683] «È bene notare che i risultati mostrati in questo studio non sono semplici misurazioni del segnale BOLD dell'attività cerebrale, ma sono il risultato di una decodifica degli schemi di variazione locale dei segnali BOLD ottenuta mediante tecniche di statistica di riconoscimento». F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 90.

Ai soggetti sperimentali non era suggerita un'unica azione per la quale si dovevano predisporre, essi dovevano piuttosto pigiare, «when they felt the urge to do so»[684], con l'indice sinistro o con quello destro uno dei due pulsanti che avevano, rispettivamente, sotto la propria mano. I medesimi soggetti – ai quali spettava «to freely decide between one of two buttons»[685] – dovevano anche osservare uno schermo in cui compariva una sequenza accelerata di lettere (aggiornata ogni 500 mls.) e indicare (attraverso un'altra pressione dei tasti che si riferiva a quattro opzioni) quale lettera gli si fosse presentata davanti nel momento in cui avevano avvertito di compiere la propria scelta[686]. Rispetto all'oscilloscopio libetiano «questo modo di specificare il momento *wanting* aveva il vantaggio di essere impredicibile, cosa che minimizzava le preferenze sistematiche per posizioni specifiche dell'orologio»[687].

Se l'esperimento di Libet verteva soltanto sul *quando* della decisione, quello di Haynes e dei suoi colleghi mirava piuttosto ad analizzare la decisione stessa e a dimostrare *come* decisioni libere «siano in realtà determinate da meccanismi neurali che sfuggono in linea di principio al controllo e all'introspezione degli agenti»[688]. Rispetto alle metodologie adoperate da Libet, infatti, questo approccio consentiva di individuare potenziali elettrici registrabili molti millisecondi prima rispetto alla stima formulata da Libet. Permetteva inoltre di indagare separatamente ciascuna regione del cervello e di determinare quante informazioni ciascuna regione avesse sull'esito di una decisione motoria. Tale metodologia, infine, avrebbe permesso di identificare se una qualsiasi attività cerebrale principale predicesse effettivamente in modo selettivo il risultato della scelta del soggetto, o riflettesse piuttosto processi preparatori potenzialmente aspecifici.

L'esperimento condusse a identificare due aree del cervello che sovraintendevano alla decisione: l'area motoria primaria e la SMA. Altre due regioni erano invece in grado di codificare in anticipo la decisione che sarebbe stata compiuta: la corteccia frontopolare FPC, l'area BA10[689] – in cui si può codificare l'informazione predittiva sull'azione ben 7 sec. (che arrivano sino a 10 sec. se si considerano i ritardi della misurazione con la fMRI) prima della decisione consapevole – e la corteccia parietale, che si allunga dal precuneo

---

[684] C.S. SOON - M. BRASS - H.-J. HEINZE, «ET AL.», *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, cit., p. 543.
[685] *Ibidem*.
[686] Tra le indicazioni degli sperimentatori vi era quella di rilassarsi, e il fatto che il tasto fosse premuto in media dopo 21,6 secondi dall'inizio dell'esperimento assicurava che non vi fosse nell'elaborazione dei dati un potenziale accumulo di una decisione corticale.
[687] J.-D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, cit., p. 9.
[688] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., 165.
[689] Per l'analisi del ruolo che quest'area gioca nelle azioni volontarie, cfr. D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, cit., p. 10.

alla corteccia cingolata posteriore. È importante notare, tuttavia, «che non vi è un incremento complessivo del segnale nell'area frontopolare e nel complesso precuneo-corteccia cingolata posteriore durante il periodo di preparazione»[690]. Calcolando infine i tempi delle varie risposte ci si rese conto che l'azione era prevedibile sino a 5 sec. prima, ma che il tempo si riduceva a un centinaio di millisecondi nel momento in cui si guardava soltanto ai dati provenienti dalla corteccia frontopolare e parietale. Sembrava quindi che ci fosse «una doppia dissociazione, nelle primissime fasi del processo, tra le regioni cerebrali che modellano il risultato specifico della decisione motoria e le regioni cerebrali che determinano il momento della decisione motoria»[691].

Lo studio mirava, in seconda istanza, a comprendere quale ruolo avessero la corteccia frontopolare e il precuneo nelle azioni da compiersi in un determinato momento. A sostegno dei dati emersi dalla prima parte dello studio si rilevò che la corteccia frontopolare era già predittiva durante la selezione della risposta, mentre l'informazione predittiva nel precuneo iniziava dopo la selezione durante il ritardo. Un'interpretazione di questa scoperta è che la corteccia frontopolare è la prima fase corticale in cui viene presa la decisione effettiva, mentre il precuneo viene coinvolto nella memorizzazione della decisione fino a quando non ha raggiunto la consapevolezza[692].

Compiendo un passo ulteriore rispetto a quello fatto da Libet, si mostrava come «le informazioni predittive più precoci sono codificate in regioni specifiche della corteccia frontopolare e parietale, e non nella SMA»[693]. Si notava inoltre come l'attività cerebrale predittiva non fosse aspecifica; il periodo di tempo preparatorio rivelava piuttosto che tale attività precedente codifica specificamente il modo in cui un soggetto deciderà. La decisione motoria avrebbe quindi dei precursori inconsci che si registrano nella corteccia frontopolare fino a 10 sec. prima dell'azione. Tali precursori influenzano l'accumulo di informazioni nel precuneo e, soltanto dopo, nella SMA (800 mls. prima), divengono consapevoli. Gli sperimentatori potevano concludere dicendo che «una rete di aree di controllo di alto livello può iniziare a dare forma a una decisione imminente molto prima che questa diventi consapevole»[694].

Per sintetizzare, lo scopo degli sperimentatori non era primariamente quello di calcolare il potenziale di preparazione e lo scarto del sorgere della consapevolezza ma di

---

[690] *Ivi*, p. 11.
[691] C.S. SOON - M. BRASS - H.-J. HEINZE, «ET AL.», *Unconscius Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, cit., p. 544 [traduzione mia].
[692] Cfr. *Ivi*, p. 545.
[693] *Ibidem*.
[694] *Ibidem*.

prevedere, attraverso la monitorizzazione dell'attività cerebrale nella corteccia frontopolare e nella corteccia parietale, se il partecipante avrebbe optato per il tasto sinistro o per quello destro. Si vide così che nella corteccia frontopolare l'informazione predittiva era presente ben 7 sec. prima della decisione del soggetto e pertanto la futura decisione del soggetto era prevedibile in quel lasso di tempo con una percentuale del 60%. Questo consentiva agli autori di affermare che le nostre azioni sono soltanto illusoriamente libere dal momento che ben 7/10 sec. prima che la nostra decisione si tematizzi e conduca all'azione, gli eventi cerebrali che hanno luogo nel cervello la determinano causalmente. Il soggetto cosciente sarebbe soltanto «un semplice spettatore di eventi»[695].

Gli sperimentatori concludevano quindi che alcune aree del cervello possiedono informazioni predittive dell'azione da compiersi che ancora nemmeno lo stesso soggetto ha tematizzato consciamente. La decisione del soggetto, infatti, dicono gli autori, viene prima influenzata da un'attività cerebrale inconscia, e raggiunge la consapevolezza soltanto 10 sec. dopo. Dal momento che il poter prevedere ciò che un soggetto farà è un elemento cruciale nella discussione sul libero arbitrio – e stante il fatto che con la fMRI è possibile rilevare l'attivazione specifica di un'area del cervello, attraverso la quale è possibile prevedere quale azione il soggetto compirà prima ancora che egli ne sia cosciente – allora il libero arbitrio sembra non esserci affatto:

> «On the view favored by many willusionists, the possibility of neuro-prediction should conflict with people's view of free will for at least two reasons, though they are not always clear about whether they take these two reasons to be equivalent. First, willusionists often claim that neuro-prediction appropriately highlights the cause-and- effect relations entailed by the fully law-governed relationships between brain and behavior and claim that people take free will to be incompatible with behavior being fully law-governed in this way […]. Second, willusionists often claim that neuro-prediction suggests the inexistence of a causally relevant non-physical mind or soul»[696].

3.2.2. Meriti e demeriti

All'esperimento si devono riconoscere alcuni meriti: utilizzare una tecnica più evoluta, quella della *pattern recognition*, e la fMRI rispetto all'EEG; non prestarsi alla critica che il potenziale di prontezza potesse essere originato dalle indicazioni fornite in precedenza dagli sperimentatori (dal momento che in questo caso al soggetto veniva detto

---

[695] F. CARUANA, *Due problemi sull'utilizzo delle neuroscienze in giurisprudenza*, Sistemi intelligenti, 22 (2010) 2, p. 338.
[696] E. NAHMIAS - J. SHEPARD - S. REUTER, *It's OK if 'My Brain Made Me Do It': People's Intuitions about Free Will and Neuroscientific Prediction*, Cognition, 133 (2014) 2, p. 503.

sì di predisporsi ad agire ma era lasciato libero sul *come* agire)[697]; aver ampliato di trenta volte (arrivando a circa a 10 sec.) quello scarto temporale tra eventi cerebrali precedenti all'azione e decisione consapevole, al quale era giunto Libet; aver dato una chiarissima lettura filosofica dei propri dati, che non lascia scampo a nessuna arbitraria interpretazione: la realtà è illusoria, la decisione è epifenomenica, e il nostro cervello ci precede nel compimento dell'azione e ci precede talmente tanto che possiamo prevederlo. Lo studio sfugge inoltre alla critica, già mossa a Libet, circa l'erronea comprensione dello scarso ritardo temporale, dal momento che ora i tempi di decodifica sono troppo lunghi per essere spiegati da eventuali inesattezze temporali nel riportare l'inizio della consapevolezza.

Anche questo esperimento, tuttavia, non è esente da critiche, alcune delle quali già precedentemente rivolte a Libet. Quella di cripto-cartesianismo, o di aver suggerito con eccessiva presunzione e compiendo inferenze generalizzanti una lettura eliminativista dei risultati ottenuti, sono tra le più comuni, ma non mancano quelle più specifiche[698].

Gli autori dell'articolo mettono sul medesimo piano e collocano nel medesimo tempo tre fattori: la decisione su quale pulsante premere, la consapevolezza della decisione e l'evento percettivo in riferimento alla lettera da osservare e riportare. L'errore di valutazione, già compiuto da Libet, non tiene conto peraltro né della complessità inusuale alla quale sono sottoposti i partecipanti né dei diversi tempi fisiologici che ognuno di questi processi dovrebbe richiedere.

Non si possono non vedere, inoltre, le difficoltà che sorgono, anche in questo esperimento, nel momento in cui si pretende di misurare i tempi fenomenologici, caratterizzati dalla soggettività e da una certa *durata*, e correlarli con i tempi dei processi fisiologici.

Una critica ancora più stringente verte sulla strumentazione utilizzata per misurare processi neurofisiologici e inferire conclusioni sugli stati mentali:

---

[697] Rimane pur vero che il soggetto dà il proprio assenso a compiere l'esperimento ma «l'assenso del soggetto è una *metascelta* che non riguarda l'esecuzione di un'azione specifica, ma il futuro compimento di una scelta tra due azioni alternative. Pertanto in questo esperimento non si può imputare causalmente la scelta di quale pulsante sarà premuto alla previa decisione consapevole di aderire alla richiesta dello sperimentatore: la scelta vera e propria, infatti, viene operata solo in un secondo momento, immediatamente prima di premere il pulsante». M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, in ID. (ed.), *La logica della libertà*, cit., p. 16. L'esperimento non avrebbe neanche potuto rivolgersi ad analizzare la meta-scelta perché sarebbe incorso nel problema in cui era incappato Libet: «È evidente, infatti, che la meta-decisione il soggetto la prende consapevolmente già all'inizio, quando sceglie di ottemperare alla richiesta dello sperimentatore». ID., *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., p. 171.

[698] Cfr. V. GALLESE, *Empathy, Embodied Simulation and the Brain*, Journal of the American Psychoanalytic Association, 56 (2008) 3, pp. 769-781.

«Si utilizza la risonanza magnetica funzionale per individuare nessi causali (o di covariazione) tra processi neurofisiologici, da una parte, e gli stati mentali e le azioni compiute dei soggetti sperimentali, dall'altra parte»[699].

Sulla scia di quanto già fatto da Libet, inoltre, anche per il *team* di Haynes l'impulso a compiere un'azione diviene elemento discriminante perché l'azione si possa dire libera. Gli sperimentatori, infatti, si concentrarono sul momento in cui il soggetto prendeva la decisione e avvertiva l'impulso. Ho già riportato, tuttavia, come non sempre un'azione libera venga preceduta da un impulso e, anche qualora vi fosse un impulso, non sempre l'azione che ne segue potrebbe dirsi volontaria.

Un'altra accusa rimane immutata. Per quanto la decisione proposta ai partecipanti possa dirsi *libera*, quest'accezione dovrebbe essere assunta in un senso abbastanza irrilevante. Benché il soggetto non si prepari a compiere una sola azione (come nell'esperimento di Libet) ma sia sollecitato a fare un'azione o un'altra (premere il pulsante con un dito o con un altro), tale azione non coinvolge nessuna preferenza o opportunità da parte del soggetto, il quale – in definitiva – non è chiamato a svolgere alcun processo di ponderazione o di reale deliberazione mettendo in campo i propri desideri, le proprie motivazioni o ragioni. Nelle circostanze giornaliere in cui compiamo azioni usuali che non sono pregne di significato per la nostra vita ci lasciamo andare ad automatismi ma «non è giustificato richiamare il concetto di decisione quando l'alternativa posta ai soggetti sperimentali si riduce semplicemente e banalmente alla scelta tra il premere il pulsante destro o quello sinistro»[700].

È altrettanto vero, però, che non è la semplicità di un'azione a squalificarla in quanto non-azione. Il fatto che si prema il pulsante di destra o di sinistra è comunque un'azione tra due corsi d'azione alternativi, così come fare la somma di 5 + 5 è pur sempre un'azione, anche se banale. Si potrebbe quindi dire che l'*azione-tipo* selezionata dal *team* di Haynes è sì una scelta ma non una deliberazione, almeno non nel senso pregnante del termine[701].

---

[699] M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, cit., p. 17.

[700] ID., *Libero arbitrio e neuroscienze*, in A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Neuroetica*, il Mulino, Bologna 2011, p. 79. Mi sembra molto opportuna a tal riguardo la distinzione alla quale si richiama Andrew Papanicolaou: «The obvious distinction between a movement and an act – the latter being an intended movement for accomplishing a goal. It is also obvious that some acts are significant in that they implement the verdict of consequential deliberations and some are trivial ones, in that they have no purpose other than being executed. These distinctions are obvious, yet they do not seem to be important to those that have created and those that promulgate the myth of a neurological explanation of the human will». A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 312.

[701] A medesimi risultati, seppur con metodi differenti, sono giunti anche altri gruppi di ricerca, cfr. O. BAI - R. VARUN - P. LIN, «ET AL.», *Prediction of Human Voluntary Movement Before It Occurs*, Clinical Neurophysiology, 122 (2011) 2, pp. 364-372.

Comunque stiano le cose per l'esperimento, è indiscusso che la *vera* libertà umana non si esercita su scelte per noi indifferenti – premere un pulsante o un altro – ma su azioni che richiedono una deliberazione complessa che implica giudizi e preferenze. L'esperimento di Haynes, invece, «è organizzato in modo che per default il soggetto sperimentale non abbia questo tipo di preferenze, ma possa scegliere *liberamente*»[702]. Se davvero la categoria di *libero* si applicasse a scelte del genere, prive di ogni preferenza, o se esse fossero il paradigma per comprendere il nostro libero arbitrio, ci ritroveremmo nella medesima situazione dell'asino di Buridano, dotati di quella tanto vituperata *libertas indifferentiae* a cui per secoli i filosofi – deterministi e non – si sono opposti.

I dati circa l'accuratezza della previsione, che si aggira intorno al 60%, per quanto siano scientificamente sufficienti, non soddisfano coloro che sulla base di tale stima di previsione, di poco maggiore a quella che avremmo con il lancio di una monetina, vedono decostruita l'intera impalcatura del libero arbitrio.

Rimane quindi pressoché immutato il giudizio già precedente espresso sull'esperimento di Libet e che può essere esteso a tutti i procedimenti ad esso simili:

> «In those studies addressing the issue of movement initiation and of deciding among alternative movements, the tasks are uniformly trivial, being essentially identical to those employed in the electrophysiological studies previously re- viewed. No significant act of will has ever been performed during fMRI or positron emission tomography experiment. On the other hand, studies addressing the feeling of agency are uniformly ecologically valid in that the experience the neuronal correlates or causes of which are sought actually does transpire. But, in either case, the sought-after neuronal correlates, whether interpreted as the causes of the specific experiences or as signs of the workings of the neuronal mechanism of the will are hardly reproducible to support the claim that the neuronal causes of the experiences have been identified»[703].

3.2.3. Interpretazioni filosofiche

Sebbene il *team* di Haynes avesse dato una lapalissiana spiegazione dei propri risultati e, di fatto, si fosse nettamente schierato nel dibattito contemporaneo sul libero arbitrio, l'esperimento – e questo è indice del carattere non dogmatico della scienza – può essere riletto in modi differenti.

Esso, infatti, risulta perfettamente conciliabile con quanti, come i compatibilisti, sostengono che la nostra mente sia interamente determinata ma poi sia la volontà cosciente a far compiere l'azione. Quest'aspetto non è minimamente intaccato dall'esperimento franco-belga il quale, sebbene affermi che la nostra volontà è determinata da fattori in-

[702] M. DE CARO, *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, cit., p. 171.
[703] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 316.

consci, non giunge a cassare la volontà cosciente come priva di qualsiasi efficacia causale. Essa piuttosto, benché sorga in ritardo rispetto ai fattori causali inconsci, fa sì che l'azione venga di fatto compiuta. Ciò non toglie, tuttavia, che tanto l'esperimento di Libet quanto quello di Haynes e dei suoi collaboratori sembrino non lasciar dubbi sul fatto che le nostre scelte siano in certo qual modo determinate in una fase non conscia.

D'altro canto, il medesimo esperimento sembra rafforzare anche le ragioni di quanti sostengono un libero arbitrio radicato in un'ontologia indeterministica[704]. Per questa tipologia di libertari, infatti, quel 40% che rimane escluso dai dati a cui gli sperimentatori erano giunti adoperando la *pattern recognition*, sembra un dato più che ampio per poter continuare ad asserire un libero arbitrio radicato in un certo indeterminismo. Tale mancanza di conoscenza su questo 40% non è vista «come un segnale della nostra ignoranza, ma come una manifestazione oggettiva dell'indeterminismo neurofisiologico (plausibilmente originato, secondo i difensori di questa concezione, dall'indeterminismo quantistico)»[705]. L'analisi statistica condotta, infatti, riconsegna un 60% di previsione corrette circa l'azione che compirà il test, e questo stesso dato lascia un ampio (per quanto non ampissimo) margine a una indeterminatezza degli eventi, non soltanto sul piano epistemologico ma anche su quello ontologico. Gli esseri umani, di fatti, compiono moltissime azioni demandando il proprio *fare* a processi automatici, che si sono formati nel tempo. È possibile concludere quindi, in modo ben più cauto rispetto a quanto non avessero fatto gli autori dello studio, asserendo che

> «La variabilità dei risultati che caratterizza l'intera letteratura sull'"iniziazione" e la "decisione" rende invalida qualsiasi pretesa di identificare il meccanismo di uno dei due tipi di manifestazione della volontà. Al massimo si può dire che l'esecuzione di movimenti banali comporta l'attivazione degli aspetti laterali e mediali delle regioni frontali/prefrontali insieme a una serie di altre regioni corticali e sottocorticali»[706].

Nonostante le dure affermazioni del *team* di Haynes, che non consentono alcuna oscillazione nella loro interpretazione, in questa sede è doveroso riconoscere l'infondatezza di certe affermazioni non soltanto sul piano filosofico, ma anche su quello scientifico:

---

[704] Va comunque precisato che Haynes non esclude di potere molto migliorare le predizioni grazie ad avanzamenti tecnologici. Su due diverse e interessanti concezioni filosofiche che mirano a individuare indeterminazioni quantistiche nelle attivazioni dei singoli neuroni, mi dedicherò nel quarto capitolo in riferimenti ai libertari.

[705] M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, cit., p. 21.

[706] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 316 [traduzione mia].

> «Affinché ci sia una dimostrazione convincente che le cause di un atto, anche banale, sono particolari eventi neuronali, non è sufficiente dimostrare che questi eventi iniziano prima dell'inizio della decisione. Deve essere soddisfatta anche una seconda condizione, ossia che questi eventi neuronali corrispondano unicamente all'esperienza che accompagna l'inizio dell'atto e non ad altre esperienze. Si dà il caso che la seconda condizione non sia mai stata soddisfatta e che la prima sia ancora incerta»[707].

Sembra pertanto che anche alla luce di questi studi – e di quelli successivi compiuti dallo stesso Haynes con altri colleghi[708] – il neurodeterminismo non abbia ancora raggiunto la solidità necessaria per «presentare un modello credibile di *agentività neurale*»[709].

> «La conclusione a cui portano questi studi è che la letteratura sulle neuroimmagini non ha ancora identificato il meccanismo di funzionamento della volontà, per non parlare delle differenze nei meccanismi della volontà per le diverse categorie delle sue manifestazioni. [...] Stando così le cose, non si può certo affermare che le neuroimmagini funzionali, così come l'elettrofisiologia, abbiano rivelato le cause neuronali della volontà e delle sue manifestazioni, il che potrebbe a sua volta essere interpretato come una prova dell'assenza del libero arbitrio»[710].

Le neuroscienze, tuttavia, non hanno rinunciato a questa ambizione e hanno cercato, e cercano ancora, di realizzarla.

3.3. *Ulteriori esperimenti negano il libero arbitrio (2011 & 2013)*

La teoria della causalità mentale apparente di Wegner sosteneva che la sensazione della volontarietà fosse legata a «un'inferenza che ha luogo durante e dopo l'azione; un'inferenza retrodittiva»[711], e ha condotto a una sua revisione da parte da parte del neuropsicologo Cristopher Frith per il quale la nostra sensazione di *agency* sarebbe legata a meccanismi associati alla produzione e al controllo motorio. Frith perviene in ultima istanza alle medesime conclusioni di Wegner ma cambiando il percorso attraverso il quale vi giunge: se per Wegner la sensazione era causata da un processo retrodditivo, per Frith vi è invece un meccanismo predittivo[712]. Partendo da un esperimento molto semplice, du-

---

[707] *Ivi*, p. 312.
[708] Cfr. S. BODE - A.H. HE - C.S. SOON, «ET AL.», *Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI*, PLoS One, 6 (2011) 6, pp. 1-13.
[709] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 517.
[710] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 317.
[711] M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., p. 55. Più di recente gli psicologi Adam Bear e Paul Bloom hanno ripreso l'intuizione di Wegner, cercando di demistificare tuttavia quella sorta di magia da prestigiatore attraverso la quale la nostra mente creerebbe la sensazione di *agency*. Cfr. A. BEAR - P. BLOOM, *A Simple Task Uncovers a Postdictive Illusion of Choice*, Psychological Science, 27 (2016) 6, pp. 914-922.
[712] Cfr. C.D. FRITH, *Explaining Delusions of Control: The Comparator Model 20 Years on*, Consciousness and Cognition, 21 (2011) 1, pp. 52-54.

rante il quale era richiesto ai partecipanti di indicare un cerchio sullo schermo prima che questo (o un altro dei cinque presenti sullo schermo) si illuminasse di rosso, e analizzando le risposte dei partecipanti, ha formulato l'ipotesi secondo la quale, molto probabilmente, nell'esatto momento in cui esperiamo una scelta, la nostra mente sta riscrivendo la storia, «inducendoci a pensare che questa scelta – che è stata effettivamente completata dopo che le sue conseguenze sono state percepite inconsciamente – sia stata una scelta che avevamo fatto fin dall'inizio»[713].

È necessario menzionare inoltre uno studio che, benché non chiamato in causa nella diatriba filosofica dagli autori, appare ragguardevole in questo *excursus* di *minacce* all'idea tradizionale di libero arbitrio. Nel 2011 un gruppo di sperimentatori ha recuperato l'esperimento di Libet modificandone però la modalità di misurazione dell'attività elettrica cerebrale: non ricorrendo al meno accurato EEG bensì all'utilizzo di elettrodi di profondità, collocati sulla superficie del cervello[714]. Attuando tali misurazioni intracraniche fu possibile sia localizzare esattamente ove si originasse l'attività elettrica, sia calcolare la velocità e il numero di neuroni attivati. Il *gruppo*, guidato da Itzhak Fried, non solo ha replicato i risultati di Libet ma ha anche fornito una quantificazione della capacità dell'attività neurale di prevedere la consapevolezza soggettiva dell'intenzione prima di W[715].

Ai soggetti veniva chiesto di premere un tasto quando avessero voluto o quando avessero avvertito l'impulso, e di riferire quindi – sempre adoperando l'orologio libetiano – il momento esatto in cui avevano avvertito tale l'impulso. Le misurazioni ottenute dagli sperimentatori rilevarono un tempo costante di circa 700 mls. che precede il momento in cui, di fatto, il test riferisce aver sentito l'impulso (W). Gli scienziati riuscirono anche a prevedere il momento W con un'approssimazione infima di circa 100 mls. Tali dati hanno un valore di certezza nell'80% dei casi. Benché gli autori dell'esperimento non abbiano concluso nulla circa lo stato di verità della nozione di libero arbitrio, appare chiaro come tale esperimento ampli i dati ai quali era giunto sia Libet sia il gruppo di Haynes e, di conseguenza, sembri ratificare le conclusioni di questi ultimi.

Anche in questo caso, tuttavia, rimane uno scarto del 20% ma appare ancora più evidente come, sebbene gli impulsi siano probabilmente originati da un'attività cerebrale

---

[713] A. BEAR, *Libero arbitrio: cosa dicono le neuroscienze*, in www.lescienze.it (cons. 28/12/2020).
[714] Cfr. I. FRIED - R. MUKAMEL - G. KREIMAN, *Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition*, Neuron, 69 (2011) 3, pp. 548-562.
[715] Cfr. M. BRASS - A. FURSTENBERG - A.R. MELE, *Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will*, cit., p. 253.

inconscia, c'è un tempo più ampio perché il soggetto possa resistere a quegli impulsi. Se, infatti, «un impulso è determinato da processi cerebrali inconsci, questi stessi processi possono non determinare l'azione corrispondente»[716]. L'esperimento riveste quasi la stessa importanza di quello di Libet, al punto tale che non è sbagliato ritenerlo «una sorta di manifesto del vasto movimento che si propone di risolvere la questione del libero arbitrio con lo strumentario neurofisiologico»[717].

Haynes e il suo *team*, ben consci della critica – già peraltro mossa a Libet – circa la semplicità delle azioni oggetto dei propri esperimenti, sono quindi tornati a *testare* la realtà del libero arbitrio cercando di provare che anche intenzioni astratte (e non soltanto gli atti motori) possono essere predetti grazie alla codifica dell'attività neurale della corteccia mediale prefrontale e parietale ben 4 sec. prima che il soggetto riferisca di fare consapevolmente la propria scelta[718].

Il *setting* sperimentale si presentava pressoché identico a quello del 2008 sia per la metodologia di indagine utilizzata sia per la modalità con cui il partecipante doveva riferire il tempo della decisione, ovvero attraverso la sequenza randomizzata di lettere. Cambiava invece il compito al quale i partecipanti dovevano assolvere: scegliere se sottrarre o sommare due numeri che venivano loro presentati e poi indicare una tra le quattro risposte che si presentavano a loro sullo schermo (due risposte erano esatte, sia per la sottrazione sia per la somma, e due erano del tutto scorrette).

Anche i risultati di questo studio sull'operazione mentale di calcolo risultarono pressoché identici a quelli dell'esperimento con la pressione del pulsante: nei partecipanti veniva registrato un aumento dell'attività neuronale nella corteccia prefrontale mediale e parietale prima che il soggetto dichiarasse di aver deciso se sommare o sottrarre. Benché ora i tempi di scarto fossero inferiori, raggiungendo un massimo di 4 sec., l'accuratezza statistica di previsione in merito a quale delle due operazioni aritmetiche sarebbe stata eseguita rimase del 60%.

Sulla scorta di questi dati le conclusioni del primo studio potevano essere applicate anche alle azioni mentali astratte: «Our results show that regions of medial frontopolar cortex and posterior cingulate/precuneus encode freely chosen abstract intentions before

[716] A.R. MELE, *Free*, cit., pp. 43-44.
[717] M. DE CARO, *Introduzione alla nuova edizione*, cit., p. 14.
[718] Sarebbe stato finalizzato al medesimo obiettivo anche lo studio di P. ALEXANDER - A. SCHLEGEL - W. SINNOTT-ARMSTRONG, «ET AL.», *Readiness Potentials Driven by Non-motoric Processes*, Consciousness and Cognition, 39 (2016), pp. 38-47, che ha mostrato come il RP si origini anche quando non si arriva al movimento. Essi tuttavia interpretano il RP più come una preparazione generica all'azione piuttosto che come una preparazione specifica.

the decisions have been consciously made»[719]. Si darebbe così, secondo gli autori, una chiara prova del rigido determinismo causale in cui l'intenzione cosciente non gioca alcun ruolo.

Nel complesso «gli esperimenti di questo tipo possono essere letti come dimostrazioni empiriche del fatto che il cervello decide prima che noi lo veniamo a sapere. Essi dimostrerebbero quindi che i giochi si fanno alle spalle della mente cosciente, e prima che questa illusa signora ne sappia alcunché»[720]. E in questo quadro in cui gli scienziati «'guardando' nel nostro cervello, possono prevedere con buona approssimazione alcune semplici scelte prima che noi ne siamo coscienti»[721] sembra riproporsi «una situazione di prescienza che, quando attribuita in modo pieno a Dio, costringeva i teologi a chiedersi se l'uomo potesse essere libero nella situazione in cui il suo futuro è già noto a qualcuno»[722].

A quella domanda teologica, ma eminentemente antropologica, è necessario dare, alla luce di certi esperimenti, una risposta univoca in senso negativo?

4. I DATI SI PRESTANO A UN'ALTRA LETTURA

Come si sta potendo notare, gli studi di Libet hanno aperto la strada ad una serie innumerevoli di esperimenti volti ora a corroborare ora a smentire i risultati del neurofisiologo californiano.

4.1. Patrick Haggard e il misconoscimento del ruolo del readiness potential *(1999-2002)*

Patrick Haggard, in alcuni studi di più di dieci anni successivi alla svolta operata da Libet, modificando l'esperimento di quest'ultimo[723] e chiedendo ai soggetti non solo *quando* agire ma anche *come* agire (se con la mano destra o sinistra) approfondì la relazione tra gli eventi neurali e il tempo percepito delle azioni volontarie[724]; si dedicò inoltre

---

[719] C.S. SOON - A.H. HE - S. BODE, «ET AL.», *Predicting Free Choices for Abstract Intentions*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 110 (2013) 15, p. 6219.
[720] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 115.
[721] A. LAVAZZA, *I tanti volti della responsabilità*, in ID. - M. DE CARO - G. SARTORI (eds.), *Quanto siamo responsabili?*, cit., p. XVII.
[722] *Ibidem*.
[723] Haggard in alcuni suoi esperimenti ha drasticamente modificato il *setting* sperimentale di Libet, cfr. P. HAGGARD - S. CLARK - J. KALOGERAS, *Voluntary Action and Conscious Awareness*, Nature Neuroscience, 5 (2002) 4, pp. 382-385; per le critiche cfr. V. SAIGLE - V. DUBLJEVIĆ - E. RACINE, *The Impact of a Landmark Neuroscience Study on Free Will: A Qualitative Analysis of Articles Using Libet and Colleagues' Methods*, AJOB Neuroscience, 9 (2018) 1, p. 37.
[724] Cfr. P. HAGGARD - C. NEWMAN - E. MAGNO, *On the Perceived Time of Voluntary Actions*, British Journal of Psychology, 90 (1999) 2, pp. 291-303; P. HAGGARD - E. MAGNO, *Localising Awareness of Action*

a misurare non solo il RP ma anche il LRP (ovvero il potenziale di preparazione lateralizzato, che si registra circa 300 mls. dopo il RP, del quale costituisce l'ultima porzione[725]).

Dopo diverse serie di esperimenti notò che, a differenza del RP (che precede un'azione generica), l'LRP (che precede invece un'azione specifica) sorge in concomitanza con il momento riferito dell'impulso ad agire. Concluse pertanto che non il RP ma l'LRP poteva essere la causa dell'intenzione cosciente. Il dato per quanto non sbalorditivo riconsegnava, tuttavia, che le intenzioni coscienti sono legate a una preparazione specifica piuttosto che a una preparazione generale all'azione[726].

Nonostante tale conclusione – ovvero che probabilmente il RP non ha niente a che vedere con l'azione che si tematizza nel momento W[727] – rimane fuor di dubbio la costante presenza del RP prima di un atto volontario e quindi tale precedenza temporale deve avere qualche rilevanza per la controversia sulla causalità mentale, ma sembra essere più un elemento necessario che sufficiente per il darsi di una relazione causale[728]. Il RP quindi, benché rilevante, non sembra ancora essere in modo esaustivo la causa sufficiente perché si generino atti volontari coscienti.

Le misurazioni mostravano però qualcosa in più: «Rules out the RP as the unconscious cause of the conscious state upon which W judgement depends, but it is consistent with LRP having that role»[729]. Un'affermazione di tal fatta, se da un lato smentisce la lettura libetiana, che legava il RP alla consapevolezza di agire, dall'altro riconosce che

> «il LRP può avere una relazione causale con il giudizio W, ma il LRP è un evento relativamente tardivo nella catena fisiologica che porta all'azione. Nella nostra terminologia, l'insorgenza della LRP rappresenta lo stadio in cui la rappresentazione dell'azione astratta si traduce nella rappresentazione del movimento specifico. Pertanto, l'insorgenza della LRP non è il punto di partenza dei processi psicologici che culminano nel movimento volontario, ma può essere il punto di partenza della consapevolezza cosciente della nostra performance motoria»[730].

---

with Transcranial Magnetic Stimulation, Experimental Brain Research, 127 (1999) 1, pp. 102-107. Lo studio di Patrick Haggard ed Elena Magno era finalizzato a comprendere i tempi di reazione a un segnale di via, e ha mostrato come il tempo medio intercorso tra il segnale e lo scatto muscolare sia di circa 231 mls. Si nota immediatamente come, stando alle affermazioni di Libet, questo lasso di tempo dovrebbe essere più lungo di almeno 200 mls. e che, pertanto, quel RP su cui Libet ha costruito la sua impalcatura non sia tanto *il* momento della decisione quanto *una fase* dell'ampio processo che conduce a operare una decisione.

[725] Cfr. P. HAGGARD - M. EIMER, *On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, Experimental Brain Research, 126 (1999) 1, pp. 128-133.

[726] Cfr. P. HAGGARD - B. LIBET, *Conscious Intention and Brain Activity*, cit., p. 51.

[727] Vd. lo studio in merito alle credenze di alto livello che possono influenzare il RP: D. RIGONI - M. BRASS - G. SARTORI, *Post-action Determinants of the Reported Time of Conscious Intentions*, cit., p. 38.

[728] Cfr. P. HAGGARD - B. LIBET, *Conscious Intention and Brain Activity*, cit., p. 50.

[729] P. HAGGARD - M. EIMER, *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, cit., p. 132.

[730] *Ibidem*.

Si badi però che il riconoscimento di questo ruolo all'LRP pone problemi maggiori al difensore del libero arbitrio rispetto a quanto non avesse fatto la scoperta di Libet sui tempi del RP in rapporto alla consapevolezza. L'insorgenza dell'LRP, infatti, avviene molto più tardi dell'insorgenza del RP, e tale divario tra eventi cerebrali ed eventi mentali impone di essere spiegato da coloro che pretendono di sostenere il libero arbitrio. Gli studi di Haggard risultano in ogni caso – ed è lo stesso Libet ad affermarlo – fondamentali, dal momento che costituiscono una posizione ben ragionata sul *dove*, nel cervello, debba sorgere la volontà cosciente[731].

Il *gruppo* di Haggard si dedicò anche allo studio dei tempi della percezione per le azioni intenzionali, correlandoli ai tempi della consapevolezza cosciente. Da tali studi gli sperimentatori poterono concludere che quando compiamo un atto volontario, l'istante della presa di coscienza viene spostato a un istante prima che di fatto si compia l'atto. Il soggetto opera quindi una vera e propria postdatazione cosciente[732].

4.2. *La prova sperimentale del* free won't *(2007-2009)*

Nel 2007 Brass e Haggard sono ritornati sulla questione del libero e, pur riprendendo le azioni *alla Libet*, si sono concentrati sullo studio non tanto dell'impulso ad agire quanto della vera e propria decisione del soggetto di *fare* o *non fare*, concentrandosi su azioni totalmente endogene e non in risposta a stimoli esterni.

Ricercando i correlati neurali delle azioni intenzionalmente inibite hanno notato, attraverso il ricorso alla fMRI, che un'area specifica della corteccia fronto-mediana (già oggetto dell'attenzione di Libet) si attiva maggiormente quando le persone preparano un atto motorio e poi lo inibiscono, rispetto a quando il medesimo atto è deciso e poi portato a termine. È infatti nella corteccia fronto-mediana che può essere localizzata una rete neurale finalizzata a definire quando e come agire e a generare l'esperienza cosciente dell'intenzione[733].

---

[731] Cfr. P. HAGGARD - B. LIBET, *Conscious Intention and Brain Activity*, cit., p. 51. 57. C'è da dire che l'atteggiamento dei ricercatori su questo punto fu molto cauto: «We suggest that inferring the direction of mind-body causation on the basis of temporal discrepancy alone is complicated by the difficulty of precisely timing both neural onsets and subjective experiences», P. HAGGARD - M. EIMER, *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, cit., p. 132.

[732] Cfr. P. HAGGARD - S. CLARK - J. KALOGERAS, *Voluntary Action and Conscious Awareness*, cit., pp. 382-385.

[733] Cfr. P. HAGGARD - M. EIMER, *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, cit., pp. 128-133; I. FRIED - A. KATZ - G. MCCARTHY, «ET AL.», *Functional Organization of Human Supplementary Motor Cortex Studied by Electrical Stimulation*, The Journal of Neuroscience, 11 (1991) 11, pp. 3656-3666; H.C. LAU - R.D. ROGERS - P. HAGGARD, «ET AL.», *Attention to Intention*, cit., pp. 1208-1210.

Ai partecipanti (nessuno dei quali riportava o aveva riportato disturbi neurologici o psichiatrici) veniva chiesto di decidere liberamente, osservando la lancetta di un orologio, quando premere un tasto (in un momento che avrebbero riferito al termine del test); in alcune prove, però, dopo aver deciso il *quando*, i soggetti dovevano interrompere l'azione.

In concordanza con quanto già esposto da Libet, i soggetti riferivano di avere iniziato l'azione circa 150 mls. prima di quando effettivamente il tasto era premuto. Dal confronto dei dati sui tempi di *referring* (frutto delle differenti tipologie di prove) gli sperimentatori dedussero che i "cervelli dei soggetti" avevano preparato le azioni intenzionali nella medesima maniera sia nelle prove di azione sia in quelle di inibizione. Tale dato risultava peraltro coerente con quanto riportato nel medesimo studi sui potenziali di preparazione comparabili nelle prove di azione e di inibizione. Dalla comparazione delle diverse aree cerebrali che si erano attivate nel corso dell'esperimento si era dedotto, infatti, che l'inibizione delle azioni intenzionali coinvolge l'area corticale fronto-mediana, la quale è distinta dalle aree che generano le azioni intenzionali o che si orientano alle intenzioni o che selezionano differenti alternative[734]. Quest'area, localizzata nella corteccia dorsale fronto-mediana (dFMC) o corteccia frontale dorsomediale sinistra, non sarebbe preposta al processo decisionale in generale ma al processo di inibizione, né tantomeno sarebbe legata all'inibizione dell'azione regolata da segnali esterni. Questo sarebbe indice del fatto che «esiste un meccanismo di inibizione volontaria dell'azione che può essere dissociato, sul piano neuroanatomo-funzionale, da un meccanismo di inibizione 'ambientale'»[735]. Tali dati costituirebbero una prova del libero arbitrio inteso come *free won't*, in quanto la rete cerebrale dell'essere umano per le azioni intenzionali include una struttura di controllo per l'inibizione o la rinuncia a tali azioni. Questo studio, pertanto, proverebbe che vi è una specifica area cerebrale candidata ad essere il luogo designato dove si prende la decisione di fare o non fare[736].

È da notare, altresì come sia lo studio del 2007 sia uno studio dell'anno successivo rilevavano, avessero identificato diverse aree coinvolte nell'azione volontaria: la corteccia cingolata anteriore (ACC) e la PRE-SMA[737]. Una tale complessità apparirebbe ovvia ed è giustificata dal fatto che l'azione volontaria non richiede semplicemente che si scelga il

[734] Cfr. M. BRASS - P. HAGGARD, *To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control*, The Journal of Neuroscience, 27 (2007) 34, pp. 9142-9143.
[735] D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 80.
[736] Cfr. M. BRASS - P. HAGGARD, *To Do or Not to Do*, cit., p. 9141.
[737] Cfr. ID., *The What, When, Whether Model of Intentional Action*, The Neuroscientist, 14 (2008) 4, pp. 319-325.

che cosa fare ma anche il *quando* fare. Questo dato inoltre, insieme al fatto che la corteccia frontale dorsomediale sinistra è negativamente correlata all'attivazione della corteccia motoria primaria (PMC) – ovvero che fra le due vi è un rapporto inversamente proporzionale tale che all'aumentare della dMFC diminuisce l'attivazione della PMC – hanno condotto a supportare l'idea che il ruolo della corteccia frontale dorsomediale sinistra nel processo inibitorio sia quello di produrre un segnale specifico di controllo *top-down* che blocca i processi neuronali che si occupano di tradurre le intenzioni in azioni[738].

Benché lo studio di Brass e Haggard e altri studi successivi sembrino di fatto fornire la prova neuronale del potere di veto[739], inteso come una capacità, tipica degli esseri umani, di inibire o trattenere le azioni, c'è da dire che sul piano empirico il processo inibitorio dell'azione non è appannaggio esclusivo della corteccia frontale dorsomediale sinistra, al quale contribuisce anche l'area supplementare motoria[740]. Sul piano teorico, invece, sebbene il cervello detenga un meccanismo di 'freno neurale' volto a bloccare una specifica attività motoria in corso – e che questo meccanismo gioca un ruolo chiave nelle decisioni che conducono ad un atto[741] –, i risultati raggiunti non permettono ancora di ridurre il concetto di libero arbitrio a questo potere di inibizione delle azioni. I ricercatori si sono quindi dedicati ad individuare i correlati neurali di una libertà più ambiziosa.

4.3. *Godiamo di una certa libertà (2012; 2014, 2016 & 2019-2021)*

Negli anni scorsi il potenziale di prontezza motoria è tornato ad essere ulteriormente oggetto di interesse, conducendo a due studi che hanno riletto i dati ai quali era giunto Libet in modo del tutto differente.

Nel 2012 uno studio condotto presso l'*Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale* (Inserm) di Parigi da Aaron Schurger, Jacob D. Smith e Stanislas Dehaene, e pubblicato su *Proceedings of the National Academy of Sciences*, ha mostrato come il potenziale di prontezza, la presunta attività cerebrale preparatoria che per Libet determinava in modo inconscio le azioni, sarebbe in realtà soltanto originata da una serie di fluttuazioni casuali dell'attività dei neuroni. Soltanto quando questa attività neuronale supera una certa soglia si avrà il movimento. Tale superamento di soglia sarebbe causato

[738] Cfr. S. KÜHN - P. HAGGARD - M. BRASS, *Intentional Inhibition: How the "Veto-area" Exerts Control*, Human Brain Mapping, 30 (2009) 9, pp. 2834-2843.
[739] Cfr. a tal proposito E. FILEVICH - S. KÜHN - P. HAGGARD, *There Is No Free Won't*, cit.
[740] Cfr. P. SUMNER - P. NACHEV - P. MORRIS, «ET AL.», *Human Medial Frontal Cortex Mediates Unconscious Inhibition of voluntary Action*, Neuron, 54 (2007) 5, pp. 697-711.
[741] Cfr. E. FILEVICH - P. HAGGARD, *Intentional Inhibition in Human Action: The Power of 'No'*, Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 36 (2012) 4, p. 1107.

dall'intenzione del soggetto e, pertanto, l'azione del soggetto costituirebbe il momento decisionale[742].

Alle medesime conclusioni sono giunti due studi del 2014, condotti da un gruppo di neuroscienziati portoghesi guidato da Zachary Mainen al *Champalimaud Centre for the Unknown* di Lisbona, nei quali si ribadiva come l'attività neurale antecedente sottosoglia è in grado di influenzare il processo che conduce all'azione senza per questo esautorare la decisione[743]. Con oculato equilibrio tra le posizioni di neuroscienziati schierati contro libero arbitrio e dati che sembrano ancora ipotizzarlo, e guardando anche al dibattito filosofico, gli autori dello studio arrivano a ricalibrare la questione che si era generata dai tempi di Libet:

> «Alcuni difensori del libero arbitrio sostengono che gli esperimenti *alla Libet* non sono rappresentativi di quelle situazioni-tipo che vengono solitamente discusse nel contesto filosofico. Riteniamo che questo argomento sia aperto alla discussione, ma se Murakami e i suoi collaboratori hanno ragione, è di fatto irrilevante. La minaccia di Libet al libero arbitrio è stata sopravvalutata semplicemente perché si presumeva erroneamente che, poiché una scelta è preceduta da un segnale, ne consegue che un segnale è sempre seguito da una scelta»[744].

Questi nuovi dati, tuttavia, per quanto rassicuranti, non sono esaurienti. Asserire che il RP non sia quel determinante inconscio che sembrò a Libet come una nuova svolta copernicana non basta per concludere che siamo noi a decidere, controllare e portare a termine le nostre azioni. Non si riesce a capire, infatti, dice uno degli autori di quegli studi «come nascano effettivamente le azioni volontarie, e l'appello indiscusso alle intenzioni come cause discrete delle azioni offre poco o nulla in termini di risposta»[745]. I dati sul RP e le misurazioni che sembrano comprovare il potere di inibizione, infatti, non dicono ancora nulla sulla rilevanza causale delle intenzioni per le azioni.

A discapito dell'inconscio, al quale Libet era propenso a fornire un ampio (per quanto non infinito) potere, si è mosso anche un esperimento condotto da un *team* di neuroscienziati e psicologi della *Technische Universität Berlin*, e guidato da Matthias Schultze-Kraft e dal già citato Haynes, pubblicato nel 2016 su *Proceedings of the National Academy of Sciences*. I partecipanti, al comparire di un segnale luminoso, ricevevano il

---

[742] Cfr. A. SCHURGER - J.D. SITT - S. DEHAENE, *An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity Prior to Self-initiated Movement*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 6 (2012), pp. 2904-2913.
[743] Cfr. M. MURAKAMI - V. MINÊS - G.M. COSTA, «ET AL.», *Neural Antecedents of Self-initiated Actions in Secondary Motor Cortex*, Nature Neuroscience, 17 (2014), pp. 1574-1582.
[744] J. RIGATO - M. MURAKAMI - Z. MAINEN, *Spontaneous Decisions and Free Will: Empirical Results and Philosophical Considerations*, Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, 79 (2014), p. 183.
[745] A. SCHURGER - S. UITHOL, *Nowhere and Everywhere: The Causal Origin of Voluntary Action*, Review of Philosophy and Psychology, 6 (2015) 4, p. 761 [traduzione mia].

comando di spingere un pedale. Alcune volte, tuttavia, il medesimo comando veniva poi rettificato, intimando di sospendere l'azione, e quindi il piede doveva rimanere fermo. Questo permise di notare come ai soggetti era consentito opporre il veto a un movimento, nonostante fosse già stato registrato l'inizio del RP[746]. Schultze-Kraft e Haynes recuperavano quindi l'intuizione di Libet circa il potere di veto e la basavano ora su dati sperimentali. Questo veto si configurerebbe davvero come «una possibile scappatoia alla ferrea dittatura dell'inconscio: la nostra volontà potrebbe conservare un potere di veto, bloccando intenzionalmente le azioni intraprese dai meccanismi automatici inconsapevoli»[747]. Gli sperimentatori potevano quindi concludere come il loro studio mostrasse che la libertà è molto meno limitata di quanto si possa pensare. L'esperimento sul *movimento di veto*[748] sembrerebbe rivalutare il ruolo che il cervello è in grado di giocare per bloccare il processo di preparazione (innescato forse inconsciamente). Questi dati potrebbero anche fornire alla riflessione filosofica una linea di indagine neuroscientifica più realistica in merito al libero arbitrio, dal momento che non desterebbe così stupore che le azioni siano originate da processi cerebrali stocastici innescati da stimoli ambientali e di cui spesso non si è consapevoli ma, al contempo, da un'attività spontanea del cervello di cui l'agente ha controllo[749].

I dati dello studio tedesco hanno quindi portato i ricercatori francesi dell'*Institut National* di Parigi, nel marzo del 2016, a scrivere su *Trends in Cognitive Sciences* come sia stata operata una vera e propria svolta rispetto a quanto formulato a suo tempo da Libet. I nuovi dati, infatti, fornirebbero un nuovo quadro molto più consonante con la comune intuizione che si ha della decisione intenzionale e del libero arbitrio. Quando iniziamo a considerare di compiere un'azione – spiega Schurger – «si è significativamente disposti ad agire, ma non ancora completamente impegnati. L'impegno arriva quando si decide finalmente di agire»[750]. È questa vaga intenzione a modificare le fluttuazioni casuali dell'attività cerebrale facendole avvicinare alla soglia di attivazione; tuttavia, soltanto quando prendiamo la decisione vera e propria l'attività cerebrale supera questa soglia e la vaga intenzione diventa una scelta precisa e il processo che porta al movimento ha inizio. Ed è in questo momento, o magari qualche istante dopo, che il soggetto percepisce di aver

[746] Cfr. M. SCHULTZE-KRAFT - D. BIRMAN - M. RUSCONI, «ET AL.», *The Point of No Return in Vetoing Self-initiated Movements*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 113 (2016) 4, p. 1080.
[747] G. SABATO, *Neuroscienze e libero arbitrio*, cit., p. 35.
[748] È curiosa l'espressione utilizzata "on movement vetoing".
[749] Cfr. A. LAVAZZA, *Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It*, Frontiers in Human Neuroscience, 10 (2016) 1, p. 11.
[750] A. SCHURGER - M. MYLOPOULOS - D. ROSENTHAL, *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective*, Trends in Cognitive Sciences, 20 (2016) 2, p. 9 [traduzione mia].

preso la decisione. Il RP sarebbe quindi un rumore di fondo, il segnale che il nostro cervello non è mai inattivo. La fluttuazione spontanea dell'attività elettrica cerebrale, misurabile con l'elettroencefalogramma, e il RP sarebbero casualmente prodotti dal rumore cerebrale senza per questo essere la causa del movimento, pur rimanendo correlati in modo epifenomenico all'atto del soggetto, e questo lascia ampiamente indenne l'idea di libero arbitrio sviluppata dal senso comune.

Tali dati, tuttavia, se da un lato ribaltano le conclusioni di quanti – da Libet al gruppo di Haynes – avevano negato più o meno ampiamente, dall'altro non aiutano i sostenitori della libertà, intesa come autodeterminazione: se le cosiddette azioni *volontarie* sono il risultato di processi casuali o stocastici, che sembrano avere poco a che fare con scelte consapevoli relative a quando agire, con molta difficoltà potrebbero essere definite come *nostre* e con altrettanta difficoltà potremmo considerarci responsabili per averle compiute.

Molto più decisivo è stato uno studio del 2019 finalizzato a mettere al vaglio la critica che ho più volte riportato: il RP si manifesta soltanto nel caso di azione arbitrarie *alla Libet* (e poi indebitamente generalizzate) o anche nelle decisioni ponderate?

Uri Maoz e alcuni colleghi hanno cercato di dirimere la questione indagando non l'attività cerebrale collegata alla pressione di due pulsanti qualunque ma alla pressione di due pulsanti ai quali era collegata, in ogni caso, una donazione di 1000 dollari a due diversi enti *no profit*. Dallo studio – che nella sua conduzione, a mio modo di vedere, potrebbe essere oggetto di diverse critiche – emergeva che il RP si presentava soltanto nel caso di azioni arbitrarie e non nel caso di azioni ponderate[751]. Sembrava la prova – dopo quasi quarant'anni da quando Libet aveva pubblicato il primo grande articolo che scoperchiò il vaso di Pandora circa i correlati neuronali del libero arbitrio – che la sua teoria poteva essere ricusata, ma così non fu.

Nel 2020, infatti, la teoria del rumore stocastico proposta da Schurger e dai suoi colleghi, alla quale ho accennato, è stata radicalmente messa in discussione dai suoi stessi autori. Se, infatti, la proposta dei ricercatori dell'*Institut National* fosse stata corretta, si sarebbero dovuti verificare casi in cui il RP non culminava in alcuna azione, ma così non è stato[752]; e un'ulteriore studio dell'anno successivo si è spinto ancora oltre tentando di dimostrare come il RP non sia l'antecedente di un'azione volontaria (cosa abbastanza ac-

[751] Cfr. U. MAOZ - G. YAFFE - C. KOCH, «ET. AL», *Neural precursors of decisions that matter—an ERP study of deliberate and arbitrary choice*, eLife 8 (2019), e39787.
[752] Cfr. E. TRAVERS - N. KHALIGHINEJAD - A. SCHURGER, «ET. AL.», *Do readiness potentials happen all the time?*, Neuroimage, 206 (2020) 1, 116286.

cettata) ma l'antecedente inconscio di un'azione pianificata[753]. L'idea di Libet poteva quindi essere recuperata.

Ritengo che un tale *instabilità* dei dati sia indice di un modo errato di approcciarsi alla questione del libero arbitrio, una questione per la quale le neuroscienze non bastano; e benché molti abbiano la pretesa di dire una parola ultima sulla tematica, altri scienziati sono più cauti e, sebbene arrivino anch'essi a tacciare come inesistente questa capacità umana, sono aperti a un ripensamento sulla definizione di esso non solo dal punto di vista empirico ma anche da quello sociale [754].

5. Una modalità di studio metadisciplinare

In ambito scientifico lo *stato dell'arte* circa il libero arbitrio ha visto e vede una continua evoluzione, coinvolgendo sempre attori differenti. La questione di come sia possibile controllare volontariamente il comportamento, infatti, non è stata appannaggio delle neuroscienze ma ha origini molto più antiche che coincidono con gli inizi della psicologia scientifica. Oggi vi sono altre due discipline di ricerca empirica che si occupano della volizione umana, oltre le neuroscienze: la psicologia sperimentale e la psicologia sociale, alle quali è possibile anche aggiungere – per l'affinità di metodologia – la filosofia sperimentale[755]. Cercherò quindi dar conto delle altre due vie che sinora non ho approfondito, provando a correlarle con quanto sinora detto in riferimento ai dati neuroscientifici.

5.1. *La psicologia empirica*

Non c'è bisogno di giungere al XXI secolo per assistere alla negazione generalizzata del libero arbitrio. Già con l'avvento della fisica newtoniana, infatti, la posizione dei cosiddetti *deterministi duri* aveva raggiunto la sua piena affermazione e non soltanto sul piano della fisica di base. Già molto tempo prima di Libet, infatti, alcuni autori avevano depauperato la coscienza di ogni ruolo causale in favore dell'inconscio e nel secolo scorso moltissime teorie psicologiche tra le più accreditate erano esplicitamente schierate per

[753] Cfr. E. Travers - M. Friedemann - P. Haggard, *The Readiness Potential reflects planning-based expectation, not uncertainty, in the timing of action*. Cognitive Neurosciences, 12 (2021) (1), pp.14-27.
[754] A tal propsito si veda l'interessante reimpostazione del problema da parte di A. Roskies, *Neuroscientific challenges to free will and responsibility*, Trends in Cognitive Sciences, 10 (2006) 9, pp. 419-423; e quella di B. Brembs, *Towards a scientific concept of free will as a biological trait: spontaneous actions and decision-making in invertebrates*, Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 278 (2011), pp. 930-939.
[755] Cfr. M. Brass - M.T. Lynn - J. Demanet, «et al.», *Imaging Volition: What the Brain Can Tell Us about the Will*, Experimental Brain Research, 229 (2013) 3, pp. 301-312.

negare un ruolo causale all'agente[756]. La scuola comportamentista, per esempio, legata a Burrhus F. Skinner, aveva sviluppato, commenta Wegner, «una vasta gamma di prove del fatto che il comportamento potesse essere effettivamente previsto sulla base delle condizioni che lo precedono e che lo seguono, senza mai fare riferimento alla mente»[757]. Questa spoliazione era avvenuta, tuttavia, su basi verificabili soltanto indirettamente.

Libet sembrò quindi ratificare quelle supposizioni su basi questa volta empiricamente verificabili, in grado di mostrare come processi inconsci potessero dare inizio all'azione volontaria identificando la base cerebrale definibile per tale funzione inconscia[758].

Su quelle fondamenta, seppur con metodi differenti, in tanti hanno successivamente costruito la propria argomentazione, finalizzata a mostrare come il nostro comportamento sia influenzato da cause del tutto inconsce[759]. Se le neuroscienze, infatti, hanno una prospettiva *ab intra*, la scienza psicologica si rivolge *ad extra* e anch'essa ha espresso tutta la propria sfiducia nell'idea tradizionale del libero arbitrio. La psicologia ha, infatti, mostrato come i nostri comportamenti siano spesso guidati da giudizi e pregiudizi impliciti e come anche il fatto che processi complessi, che richiedono ponderazione, possano svolgersi in modo non cosciente[760]. Un'ampia frangia di psicologi empirici ha di fatto presentato diversi modelli, a loro dire convincenti, in grado di mostrare come certi meccanismi neurali escludono del tutto qualsiasi tipo di agente libero. Il libero arbitrio non sarebbe nient'altro che *un genere di cosa diversa* rispetto a un meccanismo psicologico e pertanto non meritevole di attenzione[761].

---

[756] Cfr. L.L. WHYTE, *The unconscious before Freud*, Basic books, New York 1960 (ed. it. *L'inconscio prima di Freud. Una storia dell'evoluzione della coscienza umana*, a cura di F. Cardelli, Astrolabio, Roma).
[757] B.F. SKINNER*, Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York 1971 (ed. it. *Oltre la libertà e la dignità*, tr. it. di L. Sosio, Milano, Mondadori 1973), p. 146ss. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 403.
[758] Cfr. B. LIBET, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, cit., p. 536.
[759] Cfr. J.A. BARGH - T.L. CHARTRAND, *The Unbearable Automaticity of Being*, American Psychologist, 54 (1999) 7, pp. 462-479; J.A. BARGH, *What Have We Been Priming All These Years? On the Development, Mechanisms, and Ecology of Nonconscious Social Behavior*, European Journal of Social Psychology, 36 (2006) 2, pp. 147-168; ID., *Free Will Is Un-natural*, in J. BAER - J.C. KAUFMAN - R.F. BAUMEISTER (eds.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, pp.128-154; R. NISBETT - T. WILSON, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, Psychological Review, 84 (1977) 3, pp. 231-259; J. DORIS, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002.
[760] A tal proposito cfr. D. PEREBOOM - G.D. CARUSO, *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., pp. 189-190.J. BARGH - M. FERGUSON, *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, Psychological Bulletin, 126 (2000) 6, pp. 925-945.
[761] Cfr. D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 403-404.

Un approccio necessariamente e volutamente diverso è stato invece adottato dalla psicologia sociale.

5.2. *La psicologia sociale*

Perché un contributo possa dirsi scientifico è necessario che il suo campo d'indagine sia debitamente circoscritto; perché una scienza possa avere tale appellativo si richiede che essa sappia adoperare le metodologie corrette previste per il proprio (e soltanto per quel) campo di indagine; perché un esperimento sia ritenuto valido viene richiesta precisione nella definizione del *setting* sperimentale e nell'analisi delle metodologie da adoperare. In altri termini, il paradigma della scientificità risiede nel fatto che più un aspetto è sezionato e più si ha la certezza di coglierne le caratteristiche peculiari. Così la psicologia empirica da un lato e le neuroscienze dall'altro hanno fatto col libero arbitrio: ne hanno ricercato gli antecedenti, misurato i tempi di attivazione neurale e distinto i processi: quello conativo, quello sensitivo, ecc.

Una visione di maggiore organicità è stata invece fornita dalla psicologia sociale, che ha indagato le varie costituenti del comportamento volontario, cogliendole nella loro intrinseca unità e nell'imprescindibile relazionalità con l'ambiente[762].

Psicologi come Roy F. Baumeister sostengono, infatti, che l'apporto della psicologia sociale per l'argomento della libertà si collochi su un altro livello rispetto a quello in cui si muovono le neuroscienze e, in merito al libero arbitrio, rivendica per la psicologia un ruolo che – lungi dall'essere limitato dalle neuroscienze o ridotto ad una branca di esse – ha ancora qualcosa da dire:

> «Our expertise is thus not well suited for ascertaining the existence or nonexistence of free will, which is probably impossible to prove. Researchers […] may show that people are sometimes unaware of the causes of particular behaviors, but such findings are incapable of establishing that all behaviors are the result of firm causal processes of which people are unaware.

[762] Per gli esperimenti atti a dimostrare che il comportamento è fortemente influenzato da fattori non consci, cfr. J.M. DARLEY - B. LATANE, *Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility*, Journal of Personality and Social Psychology, 8 (1968) 4/1, pp. 377-383 (per l'effetto spettatore); C. HANEY - C. BANKS - P. ZIMBARDO, *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, International Journal of Criminology & Penology, 1 (1973) 1, pp. 69-97; S. MILGRAM, *Behavioral Study of Obedience*, The Journal of Abnormal and Social Psychology, 67 (1963) 4, pp.371-378; e, per gli esperimenti sull'obbedienza, cfr. ID., *Obedience to Authority*, Harper & Row, New York 1974 (ed. it. *Obbedienza all'autorità*, Fabbri, Milano 2007). Il complesso di questi esperimenti mostra che esercitiamo un controllo limitato sul nostro comportamento dal momento che esso «è determinato in larga parte dalle situazioni in cui ci troviamo e dagli affetti che tali situazioni esercitano sui processi inconsci e automatici che generano il comportamento» [A.R. MELE, *Free!*, cit., p. 76]. Il fatto che il nostro comportamento si plasmi, grazie all'educazione, sin dalla prima infanzia non è indice, tuttavia, del totale automatismo al quale sarebbe sottoposto. Da quella educazione, infatti, si può sviare, come è possibile sfuggire all'effetto spettatore o alla cieca obbedienza che connotò gli efferati crimini dell'esercito nazista.

> Conversely, it seems equally impossible to prove that a given person could have acted differently than he or she did under exactly the same circumstances»[763].

Studiando i meccanismi che soggiacciono alla forza di volontà – la quale, alla luce di alcune serie di esperimenti, gode di risorse limitate soprattutto nel momento in cui diversi compiti richiedono la medesima forza[764] – Baumeister ha proposto una diversa comprensione del libero arbitrio. Quest'ultimo, originatosi dal processo di evoluzione affinché l'essere umano vivesse in contesti culturali complessi, è sicuramente uno strumento dato *in dotazione* all'essere umano; questi, tuttavia, può ricorrervi soltanto raramente[765]. Il libero arbitrio non sarebbe quindi un *habitus* ma un fenomeno occasionale, una forma di controllo del comportamento con dei costi biologici notevoli.

Baumeister e i suoi colleghi, tuttavia, hanno rivisto le loro posizioni iniziali, arrivando a concludere che «la maggior parte dei comportamenti umani, specialmente le azioni più significative (escludendo quindi riflessi e movimenti simili), sono il risultato di processi sia consci sia inconsci, entrambi implementati neurologicamente nel cervello»[766]. La coscienza gioca quindi in essi un certo ruolo cruciale.

5.3. *Valutare le conseguenze di un'eclissi: la filosofia sperimentale*

Se le neuroscienze e la psicologia da un lato e la filosofia dall'altro non sono riuscite a dirimere la questione se l'essere umano possa dirsi o se sia davvero libero, forse una quarta disciplina che metta insieme gli aspetti salienti delle prime tre potrebbe riuscirvi. Per tal motivo negli ultimi anni la filosofia sperimentale si è accostata al tema del libero arbitrio[767].

Quanti, infatti, nonostante il progredire delle letture eliminativiste da parte delle indagini neuroscientifiche e psicologiche, difendono in certo qual modo il libero arbitrio, si appellano alle implicazioni che il cassare la realtà della libera volontà avrebbe per

---

[763] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 15.

[764] Cfr. ID. - E. BRATSLAVSKY - M. MURAVEN, «ET AL.», *Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?*, Journal of Personality and Social Psychology, 74 (1998) 5, pp. 1252-1265; M. MURAVEN - R.F. BAUMEISTER, *Self-regulation and Depletion of Limited Resources: Does Self-control Resemble a Muscle?*, Psychological Bulletin, 126 (2000) 2, pp. 247-259.

[765] Per la teoria di Baumeister sull'evoluzione del libero arbitrio e della coscienza, cfr. R.F. BAUMEISTER - E.J. MASICAMPO, *Conscious Thought Is for Facilitating Social and Cultural Interactions: How Mental Simulations Serve the Animal-culture Interface*, Psychological Review, 117 (2010) 3, pp. 945-971.

[766] R.F. BAUMEISTER - S. LAU - H.M. MARANGES, «ET AL.», *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 226.

[767] Per una riflessione sui metodi di questa disciplina e i risultati per la nostra discussione, cfr. T. SOMMERS, *Experimental Philosophy and Free Will*, Philosophy Compass, 5 (2010) 2, pp. 199-212; vd. anche l'ottimo riassunto sulla filosofia del *free will* e la teoria dell'azione assunta dalle neuroscienze di A.L. ROSKIES, *How Does Neuroscience Affect Our Conception of Volition?*, Annual Review of Neuroscience, 33 (2010), pp. 109-130.

l'attribuzione di responsabilità morale e penale o, ad un livello più generale, anche per le attribuzioni di intenzioni che quotidianamente sono sottese ad ogni nostro comportamento. Che succederebbe se le persone, ogni giorno, in ogni momento, si ritenessero incapaci di fare altrimenti? Come interagiremmo se, venendo a mancare la libertà, non riuscissimo a conferire responsabilità ai nostri e agli atti altrui? Una visione determinista sul comportamento volontario quali conseguenze avrebbe per la nostra socialità?

Per rispondere a queste domande una serie di studi ha provato a comprendere che cosa cambierebbe nella mente delle donne e degli uomini a seconda della *Weltanschauung* sul *modus procedendi* del mondo alla quale essi aderiscono. Basta fermarsi un istante a riflettere per riconoscere che sembrerebbe immediatamente intuibile come – proprio nel nostro mondo occidentale (ma non solo), formatosi soprattutto alla scuola della morale giudaico-cristiana – una visione determinista condurrebbe a una prospettiva decolpevolizzante sul piano del diritto e amorale su quello delle interazioni sociali[768]. Siamo sicuri che le cose stiano veramente così?

Eddy Nahmias e alcuni colleghi hanno condotto alcuni esperimenti volti a smentire l'opinione del senso comune secondo cui l'etica ingenua si appoggerebbe su credenze incompatibiliste, ovvero sostenitrici di un libero arbitrio capace di sovvertire certe leggi deterministiche[769]. Nahmias ha sottoposto i partecipanti al proprio esperimento dinanzi a uno scenario laplaciano: un computer in grado di conoscere ogni stato e regola del mondo nel momento attuale e quindi di prevedere *tutto* (ma proprio tutto) quello che succederà nel mondo. Questo straordinario artificio della tecnologia umana riuscirebbe a prevedere che il 26 gennaio del 2195 il signor Jeremy Hall rapinerà la *Fidelity Bank*. Dato questo scenario ai partecipanti veniva chiesto se credessero o meno che il signor Hall avesse rapinato la banca di sua libera volontà. Esito del *test* fu che il 76% dei partecipanti era propenso per sostenere che Jeremy Hall aveva agito secondo la propria libertà, e l'86% era concorde nel biasimare il signor Hall per l'atto da lui compiuto, proprio perché libero. Gli autori dello studio potevano quindi concludere, come già altri prima di loro[770], come l'incompatibilismo non sia poi così radicato nell'intuizione delle persone e, di conseguen-

[768] Secondo l'etica ingenua la libertà è indispensabile per fondare la responsabilità, cfr. R. KANE, *Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism*, The Journal of Philosophy, 96 (1999) 5, p. 218; D. PEREBOOM, *Living without Free Will*, cit., p. 16; L.W. EKSTROM, *Libertarianism and Frankfurt-Style*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., p. 310.

[769] Cfr. E. NAHMIAS - S. MORRIS - T. NADELHOFFER, «ET AL.», *Surveying Freedom*, cit., pp. 561-584. IDD., *Is Incompatibilism Intuitive?*, Philosophy and Phenomenological Research, 73 (2006) 1, pp. 28-53.

[770] Si pensi alla dottrina degli atteggiamenti reattivi di P.F. Strawson, per il quale l'indeterminismo non intaccherebbe l'attribuzione di responsabilità, cfr. di P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, Proceedings of the British Academy, 48 (1962), pp. 1-25 (ed. it. *Libertà e risentimento*, in M. DE CARO (ed.), *La logica della libertà*, cit.), pp. 83-113.

za, come l'affermazione del compatibilismo su scala generale non minerebbe le basi della società fondate sul merito e sulla colpa morale[771].

Questi dati, tuttavia, hanno molto interrogato quanti riconoscono come la credenza nella libertà e nella conseguente responsabilità sia una delle intuizioni più immediate e pervicaci della storia dell'umanità[772]. Lo studio di Nahmias suggeriva inoltre qualche perplessità: non è scontato che persone non abituate a un determinato tipo di ragionamenti ricercati siano in grado di comprendere le relazioni tra leggi di natura o concetti quali prevedibilità, consequenzialità, *agency* e responsabilità. Shaun Nichols e Joshua Knobe hanno quindi provato a rispondere a Nahmias dimostrando che, nella valutazione circa l'attribuzione di responsabilità, i partecipanti sono profondamente influenzati non tanto dal contesto generale quanto dal coinvolgimento emotivo, e hanno concluso che la teoria ingenua della responsabilità morale propende nella maggioranza dei casi per credenze incompatibiliste[773]. Nell'esperimento proposto venivano suggeriti due scenari, rispettivamente, a due differenti gruppi: A) un mondo governato da leggi deterministiche e B) un mondo in cui l'agente è autore libero delle proprie azioni. Il 90% dei partecipanti riferì che il secondo scenario (B) era quello più simile al "nostro mondo". L'86% aveva asserito, infatti, che nel mondo A non si può essere ritenuti responsabili delle proprie azioni. Cionondimeno, tra i soggetti ai quali era stato presentato lo scenario A, dinanzi a un'azione emotivamente coinvolgente come un omicidio compiuto da un uomo per motivi passionali, il 72% aveva comunque risposto positivamente al fatto che l'uomo doveva essere ritenuto responsabile della propria azione. I due dati, lungi dall'essere contraddittori, permettevano a Nichols e Knobe di criticare a Nahmias e ai suoi colleghi di aver realizzato un esperimento non in grado di far emergere tutti i fattori che coinvolgono un soggetto nel momento in cui valuta una determinata realtà. Proprio su questo punto, tuttavia, Nahmias argomentò la propria risposta.

---

[771] Si noti, tuttavia, che sul piano di attribuzione della responsabilità la prevedibilità potrebbe salvaguardare il controllo da parte dell'agente nel momento in cui – come asserisce Dennett e come già faceva Spinoza – un comportamento è libero nella misura in cui non se ne conoscono le cause. In questo caso, allora, per una certa psicologia ingenua, che si limita ad un livello superficiale di indagine, l'azione sarebbe catalogata come libera anche se, in linea di principio, prevedibile.

[772] Fra gli altri è lo stesso Nahmias a riconoscerlo esplicitamente in un suo studio successivo: «Perhaps people are so emotionally attached to having free will that they have a ''free will no matter what'' view and will refuse to say that some seemingly coherent scenario would take it away». E. NAHMIAS - J. SHEPARD - S. REUTER, *It's OK if 'My Brain Made Me Do It'*, cit., p. 512.

[773] Cfr. S. NICHOLS - J. KNOBE, *Moral Responsibility and Determinism*, cit., pp. 663-685.Per uno studio precedente, con una tipologia differente, in cui si diceva che nell'attribuzione di responsabilità gioca un ruolo cruciale il coinvolgimento emotivo, cfr. R.L. WOOLFOLK - J.M. DORIS - J.M. DARLEY, *Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility*, Cognition, 100 (2006) 2, pp. 283-301.

In uno studio del medesimo anno Nahmias ha criticato lo scenario "compatibilista" offerto da Nichols e Knobe ai partecipanti all'esperimento, dal momento che lo scenario A non sarebbe un genuino mondo determinista ma un mondo fatalista in cui all'agente non rimane alcunché sul piano dell'*agency*[774]. Soltanto in forza di quel vizio originario, di cui era affetto l'esperimento, era stato possibile ai due ricercatori raccogliere dati così ampi sull'incompatibilismo delle credenze comuni. Nahmias ha quindi riformulato l'esperimento, fornendo questa volta tre scenari ma i dati da esso raccolti hanno nuovamente riproposto le conclusioni del suo primo studio[775].

Già nel 2008, tuttavia, Adina L. Roskies e Nichols si erano concentrati a indagare se, nell'interpretazione dei panorami in cui il soggetto è chiamato ad agire, influisca o meno il ritrovarsi nel *nostro mondo* o in un mondo del quale non abbiamo alcuna contezza. Venne quindi descritto ai partecipanti a un esperimento un mondo tale e quale al nostro, in senso perfettamente deterministico, e un mondo deterministico semplicemente da immaginare[776]. All'interno dei due gruppi di soggetti furono quindi proposti dei dilemmi morali. Si vide che i giudizi sul valore di libertà e responsabilità da attribuire agli abitanti dell'uno o dell'altro mondo dipendevano in maniera preponderante dalla tipologia di mondo (reale o immaginario) in cui erano stati invitati a porsi il dilemma oggetto dell'esperimento.

Alla luce di questi studi risulta immotivata la paura di Saul Smilansky, espressa già all'inizio del millennio, per il quale credere nel determinismo sarebbe devastante per la nostra società in cui la libertà deve a tutti i costi rimanere almeno fittiziamente alla base della responsabilità[777]? Questa preoccupazione, in effetti, è stata corroborata da un altro esperimento.

Nel 2008, uno studio condotto sempre da Kathleen D. Vohs e Jonathan Schooler[778], e poi ripreso da Baumeister e altri colleghi[779], ha mostrato come, qualora il determi-

---

[774] Vd. E. NAHMIAS - D.J. COATES - T. KVARAN, *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions*, Midwest Studies in Philosophy, 31 (2007) 1, pp. 214-242.
[775] Cfr. E. NAHMIAS - J. SHEPARD - S. REUTER, *It's OK if 'My Brain Made Me Do It'*, cit., pp. 502-516.
[776] Cfr. A. ROSKIES - S. NICHOLS, *Bringing Moral Responsibility Down to Earth*, The Journal of Philosophy 105 (2008) 7, pp. 371-388.
[777] Cfr. S. SMILANSKY, *Free Will and Illusion*, cit., p. 129.
[778] Cfr. K.D. VOHS - J.W. SCHOOLER, *The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating*, Psychological Science, 19 (2008) 1, pp. 49-54.
[779] Cfr. R.F. BAUMEISTER - E.J. MASICAMPO - C.N. DEWALL, *Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, Personality and Social Psychology Bulletin, 35 (2009) 2, pp. 260-268. Lo studio era condotto su tre gruppi di persone: quelle a cui venivano fornite notizie comprovanti il libero arbitrio, quelle a cui venivano date informazioni contrarie, e un gruppo *neutro.* «È interessante notare, inoltre, che i soggetti posti in una condizione neutra avevano un comportamento paragonabile a quello dei soggetti indotti a credere nell'esistenza del libero arbitrio. Sembra quindi che le per-

nismo fosse la regola del mondo, gli esseri umani sarebbero maggiormente portati a compiere atti illeciti e non credere nel libero arbitrio indurrebbe ad assumere comportamenti antisociali:

> «Quando si chiede di dare giudizi sulla libertà e sulla responsabilità, le risposte dei partecipanti variano a seconda che lo scenario loro proposto sia collocato nel nostro universo o in un universo alternativo. Quando l'universo è esplicitamente diverso e deterministico, le persone tendono a giudicare gli agenti meno liberi e responsabili rispetto a scenari identici in cui l'universo è, seppur deterministico, il nostro. […] In quest'ottica, nessuna opzione caratterizza in modo adeguato la visione ingenua, perché la posizione dell'uomo comune è più sfumata di entrambe. Un'ultima possibilità è che la concezione ingenua sia confusa alla radice»[780].

Nel loro complesso questi studi dimostrano

> «che una semplice esposizione a una visione del mondo deterministica aumenta la probabilità che le persone si comportino in maniera immorale e antisociale. Sebbene non siano ancora chiari i meccanismi attraverso i quali non credere nel libero arbitrio favorisca un comportamento immorale, queste ricerche suggeriscono che promuovere una visione deterministica circa la responsabilità potrebbe avere effetti considerevoli sulle relazioni interpersonali e conseguentemente sulla società. Inoltre, questi risultati indicano il valore di catalizzatore sociale dell'attribuzione di libertà e volontarietà. Credere infatti che le persone possano effettivamente esercitare un controllo consapevole e volontario sulle proprie azioni aumenta il senso di responsabilità personale e promuove la messa in atto di comportamenti prosociali e altruistici»[781].

In effetti la discussione non è così netta da poter distinguere il bianco e il nero, ma presenta piuttosto diverse tonalità di grigio. Benché, infatti, gli esperimenti della psicologia sociale e gli studi della filosofia sperimentale abbiano il pregio di *testare* azioni ben più complesse di quelle proposte da Libet o da Haynes (azioni che richiedono un certo processo deliberativo) essi mancano inevitabilmente dell'accuratezza propria della strumentazione neuroscientifica.

Per la prospettiva che si adotterà nel corso di questo studio, tuttavia, mi sembra quindi di poter condividere sin da ora come si renda necessaria l'integrazione di molteplici approcci per formulare un nuovo paradigma dell'azione volontaria, il quale porterebbe «a una maggiore comprensione di come le credenze socioculturali possano essere implementate a livello neurale e conseguentemente influenzare il comportamento»[782]. Questi esperimenti, di fatto, per quanto stupefacenti, consegnano nel loro complesso non tanto una negazione del libero arbitrio quanto l'evidenza di una fortissima influenza delle situazioni sul comportamento umano, un'influenza capace di inclinarlo ma non di determinar-

---

sone normalmente tendano a relazionarsi con gli altri tenendo conto dell'esistenza della libertà e della volontà umana». D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 83.

[780] A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (eds.), *Siamo davvero liberi?*, cit., p. 54.

[781] *Ibidem*.

[782] D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 84.

lo. È possibile sin da ora sostenere che, probabilmente, i comportamenti sono influenzati e non determinati dalla situazione, e così deve essere. Riprendo qui la critica già fatta nei confronti della *liberta indifferentiae*.

> «Se pensate che per essere dotati di libero arbitrio si debba essere liberi da qualsiasi influenza situazionale, dovreste concludere che il libero arbitrio non esiste. […] le persone sono influenzate dalla propria situazione in modo significativo […]. La questione è se, stando così le cose, le persone abbiano a volte è un controllo su ciò che fanno sufficiente per agire secondo il libero arbitrio»[783].

Il punto di approdo scientifico al libero arbitrio rimane pertanto ancor più lontano.

[783] A.R. MELE, *Free*, cit., p. 87.

Capitolo IV

UNA DISPUTA FILOSOFICA INSOLUTA

Nel precedente capitolo si è cercato di mostrare come le scienze empiriche abbiano smentito o corroborato la nozione classica di libero arbitrio, ma si è appurato al medesimo tempo come questi sforzi siano culminati in una considerevole *débâcle*. Non rimane che approfondire, allora, come i dati forniti circa gli atti *liberi* da scienze, e in particolare dalle neuroscienze, abbiano interrogato molti settori della filosofia – dalla metafisica alla filosofia della mente, dalla teoria dell'azione alla filosofia morale – che si sono confrontati con essi nel tentativo di dire qualcosa di nuovo su questa proprietà tipica dell'*Homo Sapiens*.

I filosofi contemporanei hanno a loro volta ereditato il testimone della questione sul libero arbitrio dai loro avi più antichi. Questo tema, infatti, costituisce una *querelle* filosofica che corre ininterrotta dagli atomisti ai giorni nostri[784], passando per il periodo Tardoantico[785] e quello della Scolastica prima, dalla teologia riformata a quella controriformista, sino a giungere al periodo moderno dopo.

Dar conto di questo vastissimo arco temporale sarebbe impossibile[786]; ciononostante il presente capitolo vuole fornire un quadro d'insieme delle diverse *famiglie filosofiche* che sostengono l'uno o l'altro approccio in riferimento alla libertà. Una breve rassegna di tali posizioni filosofiche è doverosa nel momento in cui si vuole prendere posizione all'interno di uno schieramento o dell'altro, ma soprattutto costituirà il punto di partenza e l'elemento di confronto costante per la teoria che verrà sviluppata successivamente.

In considerazione della vastissima bibliografia che è stata prodotta sul tema è stata operata una scelta: dedicarsi all'analisi di quegli autori che, all'interno della singola scuola

---

[784] Per il periodo della classicità, cfr. L. CREDARO, *Il problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci*, Tipografia Bernardoni, Milano 1892; V. GUAZZONI FOÀ, *La libertà nel mondo greco*, Arti grafiche Monti, Bergamo 1972; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2004; ID., *Io, persona e responsabilità. Tratti delle antropologie filosofiche antiche*, in A. CORBINO - M. HUMBERT - G. NEGRI (eds.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, IUSS Press, Pavia 2010, pp. 65-78.

[785] Un momento cruciale per lo sviluppo delle questioni concernenti la libertà fu costituito dall'incontro della filosofia ellenistica col cristianesimo, che in alcuni autori in particolare ha raggiunto vette altissime. Cfr. L. PERRONE, *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema filosofico del libero arbitrio*, Marietti, Genova 1992; G. LETTIERI, *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal nuovo testamento al VII secolo. Storia del pensiero patristico*, Nuova Cultura, Roma 2007, 1.

[786] Per una panoramica diacronica della questione, cfr. M. DE CARO - M. MORI - E. SPINELLI (eds.), *Libero arbitrio*, cit. Rimando inoltre ad alcuni testi che rendono bene l'idea di come la problematica abbia toccato pressoché tutti i filosofi: P. MARTINETTI, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928; A. CAPIZZI, *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1963; P. VALORI, *Il libero arbitrio. Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano 1987.

filosofica, o ne sono stati i capostipiti o hanno portato il dibattito a un livello più alto rispetto a quello consegnatoci dalla modernità.

La struttura del capitolo avrà come paradigma quello già precedentemente adottato per l'ambito neuroscientifico e psicologico. Avendo dinanzi lo scopo di questo studio – dare conto della libertà umana in un contesto naturalistico – anche in questo capitolo si terranno come elemento discriminante le varie descrizioni del mondo che le scienze ci forniscono e che sembrano essere, per molti filosofi, l'elemento selettivo per schierarsi in favore o contro la libertà. Si prenderanno quindi le mosse dalle due nozioni scientifico-filosofiche di *determinismo* e *indeterminismo*, alla luce delle quali le varie scuole hanno articolato le proprie riflessioni, ora sostenendo la compatibilità tra determinismo e libertà, ora negandola.

All'interno di queste due macroaree sarà quindi necessario operare delle distinzioni in ragione delle diverse modalità con le quali la compatibilità o l'incompatibilità sono state delineate. Tra coloro che sostengono la piena compatibilità tra determinismo scientifico e libero arbitrio, infatti, troviamo: quanti affermano la *necessità* del determinismo per il darsi della libertà; altri che propendono per un *compatibilismo classico* (sulla scorta degli autori seicenteschi); altri infine che propugnano un *nuovo compatibilismo*, per cui conta soltanto il processo di razionalizzazione delle nostre azioni. Per quanti, invece, sostengono l'*incompatibilità* tra determinismo scientifico e libero arbitrio (perché mutuamente escludentisi per loro stessa natura), le opzioni sono duplici: o sostenere il determinismo, privando conseguentemente di ogni contenuto e realtà la libertà o, di converso, negare il determinismo e lasciare un congruo spazio a questa capacità umana. Un ultimo sguardo sarà rivolto a coloro che si dichiarano scettici circa la possibilità di giungere ad una soluzione in merito all'annoso, anzi millenario, dilemma del libero arbitrio, e a quanti non hanno remore a svalutare la questione come un problema inutile perché inesistente.

Da un lato preme notare come «né la tradizione del compatibilismo, né quella dell'incompatibilismo sono assolutamente uniformi»[787] e, ad un ulteriore livello di approfondimento, come i confini interni tra le varie posizioni siano talmente labili che spesso risulta difficile situare un filosofo in una singola prospettiva e ricondurlo ad un'unica teoria. Ciononostante un elemento comune è individuabile: da parte di ogni autore vi è l'ambizione di dare conto della libertà secondo una modalità che non collida con la descrizione del mondo fornitaci dalla fisica. A questo *anelito di fisicalismo* si volgerà da principio la mia trattazione.

[787] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 115.

1. Il Determinismo

Definire il concetto di determinismo e del suo opposto, l'indeterminismo, è già un problema in sé, dal momento che sono concetti trasversali a molte discipline e caratterizzati di volta in volta da differenti connotazioni[788]. Parlarne risulta, tuttavia, ineludibile, sebbene sia doveroso notare come la questione della verità del determinismo o dell'indeterminismo esuli dal problema del libero arbitrio filosoficamente inteso. Come si avrà modo di notare, infatti, la riflessione filosofica si è dedicata a individuare una compatibilità (o incompatibilità) tra determinismo e libertà più sul piano concettuale che su quello pratico. Benché in molti abbiano sposato ora l'una ora l'altra teoria di descrizione del mondo, la ricerca filosofica si muove su un piano prevalentemente teorico e indaga *se* il determinismo possa essere compatibile col determinismo o con l'indeterminismo, a volte non assumendo nessuna posizione se una delle due prospettive lo sia di fatto. Questo approccio, oltre ad essere peculiare di quel tipo di filosofia che non si riduce a commentare *a latere* i dati della scienza, è anche sapientemente prudente, giacché costruire la propria teoria su una tesi empirica comporterebbe una sicura invalidazione qualora quest'ultima fosse falsificata.

Nonostante queste premesse, il determinismo rimane il più grande ostacolo all'affermazione del libero arbitrio. Mi soffermerò quindi sul percorso storico di questa dottrina, per notare successivamente i problemi che essa ha posto e continua a porre, nelle sue varie declinazioni, alla libertà dei soggetti umani.

1.1. *Una "costante storica"*

La teoria deterministica si presenta tanto antica quanto travagliata. In un tempo in cui la distinzione tra le diverse discipline scientifiche sarebbe stata impossibile, oltre che irrealizzabile, Talete e Leucippo prima e Democrito[789] poi, formularono questa dottrina, applicandola sia mondo naturale – giacché la materia risulterebbe sempre governata e regolata dal movimento di piccolissime particelle invisibili e indivisibili – sia alla sfera delle

[788] Per il dibattito circa la controversa nozione di determinismo, cfr. J. Earman, *A Primer on Determinism*, Dordrecht, Reidel 1986; il lavoro notevole di T. Honderich, *A Theory of Determinism*, cit., 2 voll. Per un'analisi storica: C. Natali - S. Maso (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005.

[789] Dai frammenti giuntici di Leucippo potremmo desumere quasi nulla circa il suo pensiero. Sono però fondamentali le testimonianze indirette, cfr. M. Andolfo (ed.), *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, in particolare le pp. 94-119. Per la presente discussione, si potrebbe sintetizzare, invece, il pensiero di Democrito con le autorevoli parole di Rita Levi Montalcini: «Democrito affermava che i processi mentali sono solo la conseguenza, all'interno del cranio, dell'attività caotica degli atomi in continuo movimento», R. Levi Montalcini, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 19.

azioni umane, poiché anche l'anima e la conoscenza sono soggette alle leggi della materia. All'interno della stessa concezione atomistica, tuttavia, già Epicuro ventilò l'ipotesi che la rigida legge deterministica potesse, ogni tanto, subire una deviazione. Furono quindi gli stoici ad affermare un inflessibile determinismo del mondo, che però veniva intuito dall'essere umano come un indeterminismo al quale si era soliti dare il nome di *fato*[790]. Appare sin da ora come già nei primi secoli della storia della filosofia si condensasse, pressoché nella sua totalità, l'intera problematica alla quale ci si sta approcciando.

Il determinismo ebbe, infatti, fin dal suo sorgere, un nucleo comune ma differenti sfaccettature: meccanicistico per gli epicurei, astrale per gli studiosi di astrologia, volontaristico per gli stoici; e per la sua incapacità di dar conto delle azioni umane e della libertà non godette di particolare risalto per un lungo periodo, in cui prevalsero piuttosto le teorie aristotelico-platoniche[791].

Nel periodo moderno, a seguito delle scoperte di Galilei e delle teorie di Bacon, una prima coerente formulazione del determinismo – sempre sul versante filosofico – la si ottenne soltanto con Hobbes il quale, affermando la necessità meccanica che governa tanto il mondo dei corpi quanto quello della mente (riconducibile al primo), negava ogni casualità e contingenza. Se Descartes aveva sposato una visione meccanicista dell'essere umano, benché limitata alla sola *res exstensa*, per Hobbes la necessità meccanica si estende anche alla vita interiore delle donne e degli uomini, i cui atti sono necessariamente determinati, sia per il nesso fisico-causale, sia per la prevalenza necessaria di un motivo sugli altri all'interno del processo di deliberazione che conduce all'azione. Alle medesime conclusioni – seppur fondate su una necessità metafisica e non meccanicistica – giunse anche Spinoza, autore nel quale si realizza la perfetta fusione tra determinismo fisico, teologico e logico.

Acme di questo cammino fu indubbiamente l'Illuminismo. Per Newton la fisica insegnava che il mondo è governato da rigide leggi di natura, strutturate su relazioni causali, ed è descrivibile tramite una serie di formule matematiche, le quali ci danno contezza sia della rotazione dei pianeti attorno al sole, sia delle reazioni chimiche, sia di come si evolve

[790] Un testo straordinario per un approfondimento, che prende le mosse da Crisippo per indagare poi la nozione di determinismo nell'intera scuola stoica, è S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York 1998.

[791] L'interpretazione del pensiero aristotelico in ordine al determinismo o al peso da conferire al fato è particolarmente controversa. Cfr. C. NATALI, *Un argomento aristotelico contro il determinismo*, Antiquorum philosophia, 6 (2012), pp. 31-46. Si tenga anche conto dell'imprescindibile influsso che ebbe il *De fato* di Alessandro d'Afrodisia, cfr. ID., *Determinism and Deliberation in Alexander of Aphrodisias*, in R. BROUWER - E. VIMERCATI (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Leiden 2020, pp. 137-151.

e si sviluppa ogni essere naturale[792]. In quel contesto il determinismo della natura assunse «la veste di un postulato, un assioma, un convincimento circa una natura semplice e sempre conforme a sé stessa senza il quale lo scienziato non potrebbe operare»[793]. Da quel momento in poi il determinismo, sempre più imperniato su un'impostazione materialista, ebbe una lunghissima schiera di seguaci – Bernard de Fontenelle, Julian de La Mettrie[794], Claude-Adrien Helvétius, il barone d'Holbach, soltanto per citarne alcuni – e diverrà l'argomento predominante nei dibattiti sul libero arbitrio. È indicativo come nel 1777 il chimico e filosofo Joseph Priestley, nel suo *The Doctrine of Philosophical Necessity*, tematizzasse la problematica alla quale da quel momento in poi si sarebbe fatto riferimento parlando di libero arbitrio e *determinismo*:

> «If my mind be as *constantly* determined by the influence of motives, as a stone is determined to fall to the ground by the influence of gravity, I am constrained to conclude, that the *cause* in the one case acts as necessarily as that in the other»[795].

Dalla citazione emerge chiaramente l'intimo legame che il determinismo intrattiene col meccanicismo, benché i due non siano la medesima cosa. Il meccanicismo di stampo positivistico, infatti, si costituì come corollario del determinismo, giacché nell'evoluzione del mondo le forme superiori sono riducibili a quelle inferiori, e le seconde determinano necessariamente le prime. Il determinismo così formulato – in cui non si ammette né il finalismo (di stampo teologico o deistico) né il fatalismo – proponeva quindi il suo ordine causale e necessario come la migliore teoria per la spiegazione del mondo[796].

Il XVIII secolo fu quindi il secolo più fertile non solo per l'affermarsi della teoria deterministica ma soprattutto per una sua estensione ai vari campi del sapere[797]; proprio questa tipologia di determinismo, la quale sarebbe più consono indicare ora con l'espressione di *determinismo scientifico*, che, a partire dal XIX secolo – grazie alle opere di Pierre

---

[792] Cfr. I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, cit., in particolare il libro III: *Il sistema del mondo*.
[793] R. MAIOCCHI, *Determinismo fisico/Indeterminismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 3, p. 2759.
[794] Basti pensare al titolo dell'opera più famosa del filosofo francese *L'homme machine*.
[795] J. PRIESTLEY, *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated, Being an Appendix to the Disquisition Relating to Matter and Spirit*, Pearson and Rollason, Birmingham 1782, p. 18.
[796] Il determinismo antropologico, per esempio, figlio dell'evoluzionismo, sostenne – per quanto assurdo possa sembrare – che anche le popolazioni, sottoposte alle medesime condizioni iniziali, reagissero sempre allo stesso modo al principio di causalità, fornendo, di fatto, un risultato pressoché identico. Applicato all'economia, il determinismo divenne poi materialismo storico. Quanti invece conferivano al determinismo un carattere finalistico – definito da Dio o dal fato – continuavano a parlare di determinismo teleologico.
[797] Cfr. l'opera di E.H. DU BOIS-REYMOND, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1891 (ed. it. *I confini della conoscenza della natura*, a cura di V. Cappelletti, Feltrinelli, Milano 1973), in cui il determinismo diventa criterio e presupposto per ogni ricerca scientifica. Si pensi che anche forti oppositori del materialismo, come Spinoza, Kant, Schopenhauer, erano sostenitori del determinismo come paradigma scientifico.

Simon Laplace e all'idea del suo famoso *demone*[798] – porrà i maggiori problemi sul piano filosofico e diverrà lo spettro più temibile per il libero arbitrio[799]. Fu così che per tutto il corso dell'800 il determinismo continuò a ricevere una costante caratterizzazione da parte degli ambienti scientifici, per ritornare poi nelle discussioni filosofiche arricchito dei connotati dell'*empiria*[800].

Ciononostante, non si placò mai l'anelito di conciliare questa vincolante descrizione del mondo con la libertà dell'essere umano, di cui ciascuno sembra avere intuizione. Nel 1884 William James, nel suo *The Dilemma of Determinism*, poteva delineare le due correnti che da quel momento in poi avrebbero catalizzato il dibattito: l'*hard determinism* da un lato, in cui si ammette soltanto la necessità naturale, e il *soft determinism*, all'interno del quale si cerca una conciliazione con la libertà umana[801]. E quella distinzione, seppur con qualche variazione, è rimasta pressoché inalterata.

Fino al secolo scorso, infatti, era predominante l'orientamento a comprendere il libero arbitrio in funzione del determinismo, come altrettanto predominante era – tanto nei contesti filosofici quanto in quelli scientifici – l'identificazione del determinismo come *condicio sine qua* perché si potessero formulare teorie e descrizioni del mondo che avessero il crisma della scientificità. Fu proprio dagli ambienti scientifici, tuttavia, che giunse la prima grande smentita del determinismo nella sua concezione assolutizzante.

Nel 1927, infatti, il fisico Karl Heisenberg iniziò a mettere a repentaglio il modello deterministico della fisica classica con l'introduzione del principio di indeterminazione quantistica. Fu soltanto nella seconda metà del XX secolo, però, che il dibattito sul determinismo tornò a vertere non già sulla sua applicabilità ma sulla legittimità dello stesso. Prima di essere una faccenda filosofica, infatti, il determinismo era messo in dubbio anche sul

---

[798] Riporto qui una parte dell'ampia citazione di Laplace: «Dobbiamo dunque considerare lo stato presente dell'universo come l'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 per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi. Lo spirito umano offre, nella perfezione che ha saputo dare all'astronomia, un pallido esempio di quest'Intelligenza», P.S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, cit., p. 243.

[799] Il miraggio visto da Laplace è stato più volte ripetuto, seppure in linea di principio, da diversi autori. Cfr. A.J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1990 (ed. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1975), p. 53; e R.B. BRANDT, *Determinism and the Justificability of Moral Blame*, in S. HOOK (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier-Macmillan, New York 1961, p. 507.

[800] Claude Bernard nel 1865, con l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, mostrava come uno stesso fenomeno si manifestasse sempre allo stesso modo a meno che non fossero intervenute nuove condizioni. Cfr. C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Baillière, Paris 1865 (ed. it. *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, a cura di F. Ghiretti, Feltrinelli, Milano 1973[2]), pp. 191-209.

[801] Cfr. W. JAMES, *The Will to Believe*, cit., pp. 193-240.

piano empirico e, come nota Carl Hoefer, la stessa «epistemologia del determinismo si rivela una questione spinosa e sfaccettata»[802]. Risulta necessario, pertanto, chiarire che cosa sia il determinismo, così come oggi viene sostenuto, e quali delle sue applicazioni creino ancora problemi a coloro che provano a difendere la libertà[803].

1.2. *La delucidazione del determinismo e delle sue varie forme*

Ricorrendo a una definizione abbastanza pacifica di determinismo si può dire che un evento B è *determinato* se e solo se esiste un evento A tale che, *necessariamente*, se si verifica A allora si verifica B (dove A riveste il ruolo di condizione sufficiente per l'accadere di B). Nel momento in cui si ha la pretesa di estendere questa relazione di determinazione ad un livello più generale, risultano necessarie alcune esplicitazioni. Il determinismo si fonda, infatti, su un'implicazione logica, in forza della quale, perché si possa parlare di determinazione, è necessario:

a) che il mondo abbia uno stato o una descrizione ben definiti in un dato momento t;
b) che il mondo abbia delle leggi di natura che siano vere in ogni luogo e in ogni istante;
c) che A e B insieme comportino logicamente lo stato del mondo in tutti gli altri momenti successivi al tempo t.

Un fenomeno si dirà deterministico, pertanto, nel momento in cui è individuato, secondo leggi regolaristiche, da una causa prossima (o altrimenti detta *determinante*) che ne costituisce la condizione o una delle sue condizioni d'esistenza. Tra l'evento A (il determinante) e l'evento B (il determinato) vi è una relazione di *necessità*, ed essendo A la condizione per il verificarsi di B, allora se si verifica A *necessariamente* si verificherà B. È importante notare sin da ora come questa relazione di necessità sia condizionale (in quanto legata al verificarsi di certe condizioni) e non assoluta o categorica: "*se* si verifica A allora si verifica B" e non "deve *assolutamente* verificarsi A e quindi B". In questa distinzione risiede la differenza tra determinismo e quello che potrebbe essere definito come necessitarismo, il cui massimo esempio potrebbe rintracciarsi in Spinoza[804].

---

[802] C. HOEFER, *Causal Determinism*, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Jun. 2016), in https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/ [traduzione mia]. Per la tesi secondo la quale le neuroscienze non possono spiegare se gli esseri umani siano o meno sistemi deterministici, cfr. A. ROSKIES, *Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility*, cit., pp. 419-423. La tesi opposta la si rintraccia in M.J. FARAH, *Neuroethics: The Practical and the Philosophical*, Trends in Cognitive Sciences, 9 (2005) 1?, pp. 34-40.

[803] Jordan H. Sobel ha identificato ben 90 famiglie di deterministi, cfr. J.H. SOBEL, *Puzzles for the Will*, University of Toronto Press, Toronto 1998.

[804] L'interpretazione della nozione di libertà che si può desumere dalle opere di Spinoza è abbastanza controversa. Per un'interpretazione compatibilista dei testi spinoziani, cfr. M. LENZ, *Whose Freedom? The Idea of*

Così formulato il determinismo instaura un rapporto di causalità necessaria e può essere definito come *determinismo causale*, perché sostiene la tesi secondo la quale «ogni evento è l'effetto di un insieme di altri eventi che lo determinano, ovvero lo necessitano in accordo alle leggi di natura, e dunque, congiuntamente presi, ne rappresentano la causa sufficiente»[805]. All'interno del determinismo causale, tuttavia, si avranno ricadute differenti a seconda dell'ambito a cui si estende tale determinazione causale.

Dal momento che si è già esplicitato il contesto metafisico in cui si muove questo studio, che non è né quello dualista né quello soprannaturalista, l'accezione di determinismo alla quale si farà riferimento è quella di determinismo fisico, un «caso paradigmatico di determinismo causale»[806], il quale si applica alle relazioni causali che avvengono a livello della materia e delle sue componenti. A tal riguardo, i notevoli progressi della biologia molecolare hanno fornito nuovo slancio a una forma peculiare di determinismo fisico, il determinismo biologico, il quale, mantenendo l'impronta meccanicistica ha incentivato un'interpretazione dei fenomeni di livello superiore associati alla vita come spiegabili attraverso una riduzione a livello chimico. Per i deterministi biologici, infatti, gli individui

> «sono come sono, perché essi fanno ciò che fanno […] e tutto ciò è una conseguenza inevitabile delle proprietà biochimiche delle cellule, che a loro volta sono direttamente determinate dai costituenti dei geni di un dato individuo. […] La natura umana, cioè, è fissata dai nostri geni»[807].

Il determinismo biologico non ambisce quindi a una spiegazione deterministica univoca e ristretta, quanto piuttosto a una comprensione deterministica ma pluralistica in cui si riconosce l'interazione di diversi processi causali. Questi processi, tuttavia, sono sempre ricondotti all'ambito biologico poiché sono sempre interni e sempre fisicamente riducibili ai processi fisico-chimici dell'organismo. È lecito dire, pertanto, che il determinismo biologico è

Appropriation in Spinoza's Compatibilism, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 71 (2017) 3, pp. 343-357; S.M. NADLER, *Spinoza's Ethics: An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006 (ed. it. *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, tr. di E. Andri, Hoepli, Milano 2019), cap. 4; ID., *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2020 (ed. it. *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, tr. a cura di L. Giacone, Einaudi, Torino 2021), cap. 3. Ringrazio in particolare il professor Massimo Reichlin per i preziosissimi suggerimenti bibliografici.

[805] M. DE CARO, *Analisi concettuale e scienza: il dibattitto contemporaneo sul libero arbitrio*, in M. DE CARO - M. MORI - E. SPINELLI (eds.), *Libero arbitrio*, cit., p. 368.

[806] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 23.

[807] S. ROSE - R. LEWONTIN - L. KAMIN, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Pantheon books, New York 1984 (ed. it. *Il gene e la sua mente. Biologia, ideologia e natura umana*, Mondadori, Milano 1983), pp. 28-29.

«una spiegazione riduzionista della vita umana secondo la quale le frecce degli schemi di causalità puntano dai geni ai singoli individui e da questi all'umanità. […] Possiamo lottare, approvare leggi di riforma, persino fare rivoluzioni, ma tutto questo lo facciamo invano»[808].

All'interno del determinismo biologico, che restringe il campo di indagine alla sola materia vivente, si individuano poi altre due differenti declinazioni: da un lato il determinismo genetico, interessato alle «relazioni causali derivanti dalla costituzione genetica delle cellule degli organismi viventi»[809], dall'altro il cosiddetto determinismo psicologico, che circoscrive ulteriormente la propria indagine ai processi causali che avvengono negli esseri viventi dotati di una mente.

Per il determinismo genetico il singolo gene o, in senso più ampio, una parte del genoma, causerebbe del tutto i tratti genotipici e fenotipici dell'individuo e dei suoi discendenti: il genoma, pertanto, sarebbe in grado di determinarli. Secondo quanti sostengono il determinismo genetico, noi saremmo *programmati* per essere quello che siamo, e tutti questi caratteri – inscritti nei nostri geni – sarebbero ineluttabili. Potremmo sicuramente *incanalare* alcuni di questi tratti ma non potremmo mai radicalmente cambiarli, né con l'educazione né con la cultura. Per dirla con Richard Dawkins: «Non vi è ragione alcuna per credere che gli eventi genetici siano più reversibili di quanto non siano quelli ambientali»[810]. Questo dato se appare vero per un verso – dal momento che, per citare un lapalissiano esempio, "è semplicemente impossibile che io, un giorno, possa partorire, grazie al mio cromosoma Y" – dall'altro impone di considerare anche l'ambiente, il quale ha un ruolo così cruciale nello sviluppo dell'organismo che ridurre il tutto ai soli geni appare oggi, anche alla luce dei dati scientifici, abbastanza riduttivo[811]. Secondo il premio Nobel Gerald Edelman, infatti, il mondo non sarebbe un blocco compatto al quale ci si deve adattare, ma, piuttosto, una realtà con la quale il soggetto umano, che è in certa misura indeterminato, si trova in perenne relazione: il mondo cambia il soggetto e questi cambia il mondo col suo agire[812]. Il determinismo genetico, pertanto, si presenta con una costitutiva ambi-

[808] *Ibidem*.
[809] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 40-41.
[810] R. DAWKINS, *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982 (ed. it. *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione*, tr. di R. Morpurgo, Zanichelli, Bologna 1986), p. 20. Dello stesso autore si veda *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989 (ed. it. *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, a cura di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1992).
[811] Anche parlare di ambiente non è meno complesso. Dire *determinismo ambientale* significa fare riferimento al fatto che noi ci siamo evoluti in un determinato contesto e ambiente culturale, i cui tratti – stavolta mutuati da quell'ambiente – sono per noi comunque ineluttabili.
[812] Cfr. G.M. EDELMAN, *La mente, una prospettiva evoluzionistica*, in E. CARLI (ed.), *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Mondadori, Milano 1997, p. 119.

valenza di interpretazione. Nella sua versione più semplice (ma anche più radicale) il genoma costituisce un fattore di determinazione unico, capace di escludere negli organismi viventi ogni altro fattore determinante (e i fattori ambientali non avrebbero alcuna rilevanza). In questa visione del determinismo genetico «ogni tratto degli organismi viventi sarebbe dunque determinato da cause interne di origine genetica, e non subirebbe alcuna alterazione dell'operare di cause esterne»[813]. Se la teoria si dimostrasse vera, ogni fenotipo, sia fisico sia mentale, sarebbe interamente determinato da cause di origine genetica e il determinismo genetico si presenterebbe, a mio modo di vedere, come una riproposizione in termini contemporanei dell'atavico e mitico fatalismo (concezione che sarà analizzata a breve). Anche dal punto scientifico, tuttavia, mancano basi solide per un'affermazione di questa prima versione di determinismo genetico[814]. Come dice Edelman: «Non vi sono geni a sufficienza per determinare la struttura e la posizione esatta di ogni elemento del nostro organismo, men che meno del cervello»[815].

Una seconda versione più complessa e più plausibile di determinismo genetico propende, invece, per un'interazione tra le cause di origine genetica e quelle ambientali[816]. Per utilizzare un'espressione semplicistica ma chiarificatrice di Dennett: «La mia tendenza genetica alla miopia è annullata dalle lenti degli occhiali che indosso (ma io devo *volerli* indossare)»[817]. Questa prospettiva, sicuramente più moderata rispetto alla precedente, ha maggiori sostenitori ma lascia ancora insoddisfatti se si pensa alla complessità che l'essere umano porta con sé. In fin dei conti, supporre che qualsiasi prodotto della selezione naturale debba essere necessariamente compreso soltanto in termini biologici sembra indurre a commettere quella che è stata definita la *fallacia genetica*, ovvero la fallacia di assumere che ciò da cui proveniamo determini ciò che siamo.

Una forma un po' meno radicale di determinismo biologico è costituita dal determinismo psicologico, il quale ha ritrovato nuovo vigore grazie ai progressi delle neuro-

[813] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 41.
[814] Cfr. R. DAWKINS, *The Extended Phenotype*, cit., p. 17. Per una delle voci più autorevoli contro il determinismo genetico, cfr. S.J. GOULD, *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, W.W. Norton, New York-London 1977 (ed. it. *Questa idea della vita. La sfida di Darwin*, a cura di M. Paleologo, Editori Riuniti, Roma 1984).
[815] G.M. EDELMAN, *La mente, una prospettiva evoluzionistica*, cit., p. 119.
[816] Per la strettissima correlazione riscontrata tra ambiente culturale e patrimonio genetico, condotta attraverso un'attentissima analisi matematica, si veda L.L. CAVALLI SFORZA, *La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano 1993. L'autore, sulla base della sua analisi, arriva a sostenere che non sia la dinamica linguistico culturale a essere soggetta ai geni ma viceversa.
[817] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 208.

scienze, le quali hanno avuto l'"onore" di «aver portato, per così dire, il determinismo direttamente dentro il nostro cervello»[818]. Parlare di determinismo psicologico, come una declinazione del determinismo biologico, tuttavia, mi pare improprio. Al pari del processo riduzionista visto nel secondo capitolo, in questo caso l'unica riduzione lecita sarebbe quella non dal determinismo biologico (che ambisce a spiegare con i metodi della scienza biologica le relazioni deterministiche delle cellule) al determinismo psicologico ma al neurodeterminismo (o determinismo neurobiologico), il quale pretende di spiegare anzitutto il funzionamento cerebrale e, solo successivamente, quello mentale. Faccio questa precisazione perché utilizzerò l'espressione *determinismo psicologico* più avanti per riferirmi a una particolare teoria. Parlare di determinismo neurobiologico risulta ancora più appropriato dal momento che una mole crescente di prove empiriche suggerisce che la spiegazione di un numero sempre maggiore di azioni umane vada rintracciata in fenomeni subpersonali come livelli ormonali e predisposizioni neuronali[819] e non in fenomeni psicologici, i quali, alla luce di un naturalismo scientifico particolarmente radicale, dovrebbero essere anch'essi progressivamente eliminati dal novero degli eventi reali. Ancora una volta, però, è utile notare come queste svariate forme di determinismo, supportate dai dati delle diverse discipline, non forniscano elementi indubitabili circa il comportamento o l'evoluzione, ma si limitino a delineare un più ampio spettro di probabilità per queste variabili. I dati mostrano, infatti, che, a partire da certi caratteri biologici, vi è un aumento delle probabilità che si realizzino certi comportamenti, senza che si possa affermare una totale determinazione[820]. *Potenzialità* – diceva un campione della biologia come Stephen J. Gould – non equivale a dire *determinazione*[821]; al giorno d'oggi non ci sono prove a sostegno del determinismo biologico «e le sue grossolane versioni dei secoli passati sono state definitivamente confutate»[822].

Prescindendo per un momento da queste forme di determinismo, sicuramente più rilevanti ai fini di questo studio, bisogna notare come il determinismo scientifico non sia stato né il primo né il più difficile ostacolo alla libertà. Una tale precisazione è utile per rimarcare come la questione del rapporto libertà-determinazione non si giochi primariamente a livello empirico ma a quello metafisico. Una delle prime forme di determinismo,

---

[818] A. LAVAZZA, *I tanti volti della responsabilità*, cit., p. XI.
[819] Cfr. H. STEWARD, *A Metaphysics for Freedom*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, p. 10.
[820] Secondo queste concezioni il nostro comportamento, e così anche i nostri pensieri, sarebbero determinati da, rispettivamente, i nostri impulsi chimico-elettrici o i nostri geni. Cfr. R. WEATHERFORD, *The Implications of Determinism*, Routledge, London 1991, in particolare la parte II. Per un approfondimento, cfr. C. LIST, *Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise*, cit., pp. 156-178.
[821] Cfr. S.J. GOULD, *Ever Since Darwin*, cit., pp. 239-246.
[822] *Ivi*, p. 259.

infatti, fu proprio il determinismo metafisico, secondo il quale una necessità assoluta regge tutti gli esseri e le loro relazioni. Di fatto, però, anche le varie forme di determinismo scientifico ambiscono a divenire una dottrina metafisica. Il determinismo metafisico può essere quindi inteso, più che come una teoria vera e propria, come un connotato di cui si fregiano (volenti o nolenti) diverse prospettive deterministiche. Di fatti, il determinismo scientifico può essere interpretato come una forma secolarizzata di determinismo metafisico, dal momento che i suoi sostenitori, pur avendo una conoscenza "provvisoria" delle leggi della fisica contemporanea, affermano che esse siano simili a quelle della fisica meccanicistica classica e pertanto in grado di comprendere l'intero universo.

Tra le prospettive deterministiche che hanno dominato le riflessioni per svariati secoli e che forse, più di qualunque altra teorizzazione deterministica, hanno posto seri problemi alla questione della libertà umana, troviamo anche il determinismo teologico, nato dall'esigenza, da parte dei credenti di ogni religione e di ogni tempo, di chiedersi: "se tutto dipende dalla divinità, le mie azioni sono già decise o io agisco da me stesso? c'è un destino già scritto per me, del quale io sono soltanto esecutore? o detengo una reale capacità di costruire il mio futuro"[823]?

Queste domande divennero ancora più radicali con l'avvento del cristianesimo e con l'amplissima riflessione teologica che, dai primi concili trinitari del IV secolo a quello dottrinale del XVI, si è sempre dedicata alla riflessione sulle prerogative divine[824]. Come conciliare l'umana volontà con un Dio onnisciente, buono, provvidente, e onnipotente? Dio, infatti, è per sua stessa essenza sia onnisciente (e quindi conosce tutte le proposizioni, quelle vere come quelle false) sia eterno. Stando così le cose, Dio, ancora prima che nell'istante t_2 l'agente X compia Y, conosce nell'istante t_1 che X compirà Y. Se, poi, la conoscenza di Dio è infallibile, sembra che l'agente X non possa esimersi dal compiere Y nell'istante t_2, e quindi è lecito chiedersi: l'agente aveva libertà di scelta? E anche qualora – in una concezione fideistica – fossimo propensi ad accettare questo scenario, rimarrebbe da realizzare la conciliazione di esso con un Dio che è onnipotente e provvidente, e che

[823] La forma più nota di determinismo teologico, non causale peraltro, è l'occasionalismo di Malebranche.

[824] La bibliografia sull'argomento sarebbe sterminata, soprattutto in ordine alle discussioni che sorsero tra Agostino d'Ippona e Pelagio nell'epoca tardoantica e tra Erasmo da Rotterdam e Martin Lutero in epoca moderna, soltanto per citare due punti di riferimento indispensabili. Per il dibattito medievale, cfr. M. KOROLEC, *Free Will and Free Choice*, in N. KRETZMAN - A. KENNY - J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982, pp. 629-641; per quello rinascimentale: A. POPPI, *Fate, Fortune, Providence and Human Freedom*, in C.B. SCHMITT - Q. SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988, pp. 641-667; per l'evo contemporaneo: J.M. FISCHER (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford University Press, Stanford 1989; L.T. ZAGZEBSKI, *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 45-64.

quindi vuole soltanto il bene dell'essere umano. Ma se Dio preconosce che X farà il male, e di fatto X compie *necessariamente* il male (un male che, in una certa riflessione cattolica, lo renderebbe meritevole di una pena eterna), si può ancora pensare a un Dio buono? E qualora volessimo ammettere anche quest'ulteriore scenario, non ci rimarrebbe che concordare – con buona pace per i cattolici – o con Martin Lutero (per il quale ogni essere umano è totalmente soggiogato al *servo arbitrio*) o con Giovanni Calvino (secondo cui Dio predestina *ab aeterno* sia alla salvezza sia alla dannazione)[825].

Un'altra forma di determinismo non causale sarebbe il determinismo logico, per il quale gli eventi futuri sono egualmente determinati, non già perché vi sono delle cause determinanti, ma perché gli enunciati che descrivono quegli eventi sono veri o falsi atemporalmente. Per il determinismo logico, infatti, tutti gli enunciati sono veri o falsi indipendentemente dal tempo in cui accadono gli eventi da essi descritti, e su questa base – non essendo possibile ammettere un terzo giudizio sull'enunciato (principio della bivalenza) – nessuno è libero, ancor prima di decidere cosa fare[826]. Da questo resoconto si deduce che il futuro non è contingente ma necessario. Per il determinista logico, infatti, è una verità logica (o concettuale) che nessuno è capace di agire diversamente da come agisce di fatto, e l'idea stessa di un agente al quale sono aperti corsi di azione alternativi sarebbe in questo scenario autocontraddittoria. Per il determinismo logico, infatti, gli eventi non sono soltanto necessari ma *necessitati*. La proposizione "B accade in t_2", infatti, segue logicamente da "È vero in t_1 che B accade in t_2". Questo significa che è *logicamente necessario*, dati certi eventi, che in futuro si verificheranno certi altri eventi.

Ho introdotto questo breve accenno al determinismo logico perché la caratterizzazione della necessità degli enunciati ha portato alcuni a classificare questa forma di determinismo come una versione di fatalismo, e a tal proposito risulta doverosa un'altra distin-

[825] In questa sede ho dovuto per forza di cose semplificare ed estremizzare la questione. Per la dottrina di Calvino, G. CALVINO, *Institutio christianae religionis*, 1536 (ed. it. *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino 1971). Per un'introduzione al rapporto della dottrina calvinista in riferimento alla libertà, cfr. S. ZWEIG, *Castellio contro Calvino*, Castelvecchi, Napoli 1945; F. DE MICHELIS PINTACAUDA, *La volontà dell'uomo nella teologia della Riforma: Lutero, Melantone, Calvino*, in F.P. ADORNO - L. FOISNEAU (eds.), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Storia e letteratura, Roma 2002, pp. 1-26.

[826] Una forma di determinismo logico credo si possa ravvedere anche nei capitoli 9 e 11 del *De interpretatione*, la cui lettura risulta particolarmente controversa nel complesso dell'opera dello Stagirita, soprattutto in riferimento a questo passo: «Pertanto è necessario che ciò che è sia quando è e ciò che non è non sia quando non è, tuttavia non tutto ciò che è è necessario che sia né tutto ciò che non è è necessario che non sia – non è infatti la stessa cosa dire che tutto ciò che è è necessariamente, *quando è* e dire che ciò che è è necessariamente in senso assoluto; lo stesso vale anche per il non essere. ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 19a23-19a28, in ID., *Organon*, cit., pp. 234-235.

zione, che ha condotto spesso a delle incomprensioni congenite alla stessa dottrina deterministica, la quale, soprattutto quando è stata accostata della libertà, è stata spesso assimilata a due nozioni: il fatalismo e la predicibilità[827].

Per la questione del libero arbitrio la prima nozione, quella di fatalismo, è particolarmente rilevante. Essa sembra soltanto a prima vista una concezione relegata alle grandi produzioni dei tragediografi greci, ma sovente è stata intrecciata con quella del determinismo. Un sintomo di questa confusione si può ravvedere nel modo di riferirsi alla dottrina fatalistica con denominazioni quali: *iperdeterminismo*, *determinismo metafisico*, *determinismo completo* o *determinismo assoluto*. La specificazione di *completo* o *assoluto* è rilevante e deve mettere in guardia, dal momento che la tesi deterministica – nonostante le molteplici incomprensioni – non equivale affatto alla teoria secondo la quale tutto "è già stato scritto". Per un determinista un evento è causato *solo se* si danno determinati antecedenti; per il fatalista, invece, vi è nel mondo una necessità (che è anche necessità logica) in forza della quale ogni evento B in t_2 non solo è necessitato dal suo antecedente A in t_1, ma è anche in sé necessario. Questa distinzione assume valore perché se una certa forma di determinismo – come si noterà – può essere compatibile con la libertà (in quanto ammette che gli agenti in certo qual modo facciano parte della circostanza causale A che conduce all'evento B), il fatalismo invece esclude costitutivamente una tale possibilità. Per renderlo ancora più chiaramente (dal momento che questo sarà una dei punti-forza di coloro che sostengono la compatibilità tra determinismo e libertà):

> «Nessuna legge, secondo il determinismo, preordina [...]. Il fatalismo dice che il mio domani è determinato, indipendentemente da come io lotto. Questa è ovviamente una superstizione. Il determinismo dice che il mio domani è determinato dalla mia lotta. C'è questo significato nel mio sforzo mentale che sta decidendo l'evento. Il flusso di causalità scorre attraverso le mie deliberazioni e decisioni e, se non corresse come corre di fatto, l'evento sarebbe diverso. Il passato non può determinare l'evento se non attraverso il presente. E nessun momento passato lo ha determinato più realmente del momento presente. In altre parole, ogni anello della catena causale deve essere al suo posto»[828].

Il fatalismo, quindi, molto più del determinismo, si riverbera sul piano morale prospettando una totale passività o inerzia da parte del soggetto agente, il quale rinuncia all'azione poiché non gli rimane che accettare l'inevitabile prodursi degli eventi[829]. Sin dai

[827]«Since the first clear articulations of the concept, there has been a tendency among philosophers to believe in the truth of some sort of determinist doctrine. There has also been a tendency, however, to confuse determinism proper with two related notions: predictability and fate», C. HOEFER, *Causal Determinism*, cit. Per il rapporto tra fatalismo e determinismo logico, cfr. P. VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford-New York 1983, pp. 23-54.

[828] R.E. HOBART, *Free Will as Involving Determination*, cit., p. 16 [traduzione mia].

[829] Le stesse riflessioni si potrebbero muovere al fatalismo teologico, in cui sarebbe Dio a decidere e ad attuare ogni azione nell'essere umano.

tempi più antichi la tesi del fatalismo è stata riconosciuta plausibile, sebbene mai pienamente realizzabile, e anche Voltaire argomentò in favore di essa, asserendo però che anche qualora fosse vera non intaccherebbe le nostre comuni attribuzioni di responsabilità[830]. Ancora oggi, sebbene in pochi (almeno nell'area occidentale) riconoscano in un fato divino l'organizzatore del mondo, la concezione fatalistica permea diverse società, e si esplica nell'atavica contrapposizione tra destino predeterminato e paradigma decisionistico[831].

Il secondo aspetto rilevante, che ha suscitato non poche incomprensioni, è legato a un'altra nozione che abitualmente è accomunata a quello di *determinismo*: la predicibilità[832]. Data la convinzione che tutti i fenomeni sono legati da rapporti necessari di causa-effetto e conoscendo anche tutte le leggi di natura che governano l'universo (nella sua totalità come in ogni sua parte) è concettualmente possibile *prevedere il futuro*. Questo sogno, già formulato da Laplace, ha però un orientamento biunivoco: così come sarebbe possibile determinare univocamente l'evoluzione temporale futura, lo sarebbe altrettanto ricostruire a ritroso tutta la storia passata del mondo «purché siano noti, insieme alle leggi e alle forze che agiscono sul sistema, anche i valori delle variabili che ne descrivono lo stato in un istante qualunque di tempo (solitamente le condizioni iniziali)»[833].

---

[830] «Ci sono persone che dicono: "Non credete al fatalismo; altrimenti, tutto sembrandovi inevitabile, non vi dedicherete a nessun lavoro […], vi crederete senza merito come senza potere: nessun dono naturale sarà coltivato, tutto perirà a causa dell'apatia". Non abbiate paura, signori miei: noi avremo sempre passioni e pregiudizi, perché il nostro destino è di essere soggetti alle passioni e ai pregiudizi», VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, 1769 (ed. it. *Dizionario filosofico*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Roma-Bari 1962), 2, p. 209.

[831] Su questo aspetto è particolarmente interessante la riflessione di Hannah Arendt in cui la concezione di destino, comunemente intesa, è resa compatibile con la libertà, cfr. H. ARENDT, *Denktagebuch*, Verlag, München 2002. q. VIII [3], (ed. it. *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007), p. 149-150. Per le versioni contemporanee di interpretazione del fatalismo in riferimento al libero arbitrio, cfr. R. TAYLOR, *Fatalism*, The Philosophical Review, 71 (1962) 1, pp. 56-66; W. SELLARS, *Fatalism and Determinism*, in K. LEHRER (ed.) *Freedom and Determinism*, Random House, New York 1966, pp. 141-174; M. BERNSTEIN, *Fatalism*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit. 1a ed., pp. 65-81.

[832] Questo binomio si ritrova anche in Nowell-Smith, cfr. P. NOWELL-SMITH, *Freewill and Moral Responsibility*, cit., p. 46. Il primo a disgiungere nettamente le due nozioni – almeno stando a quanto ho potuto appurare – fu Henri Poincaré, il quale già nel 1892 scriveva: «Può accadere che piccole differenze nelle condizioni iniziali ne producano di grandissime nei fenomeni finali. Un piccolo errore nelle prime produce un errore enorme nei secondi. La previsione diviene impossibile». La suddetta citazione sarebbe riconducibile all'opera in tre tomi del 1892 *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, e con questa attribuzione è stata ripresa e riportata da diversi autori. Dalle ricerche da me condotte, tuttavia, non sembra essere rintracciabile in quest'opera (cfr. H. POINCARÉ, *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, Gauthier-Villars, Paris 1899, 3 voll.) né in altri fra i testi più famosi dell'autore. La riporto in quanto significativa e affermata nella letteratura scientifica, e sicuramente indicativa – alla luce di altre opere – del pensiero dell'autore. In particolare la riporto nella traduzione che ne dà G. GHIRARDI, *Un'occhiata alle carte di Dio. Gli interrogativi che la scienza moderna pone all'uomo*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 57.

[833] A. STRUMIA, *Determinismo*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2011, 4, p.166. Per chi non fosse aduso a queste distinzioni mi permetto di rimandare alla miniserie televisiva *Devs*, scritta e diretta da Alex Garland, che riesce a cogliere il modo strabiliante tutte le problematiche congenite al determinismo, alla prevedibilità del futuro e alla ricostruzione del passato, e anche all'indeterminismo.

Attorno alla nozione di predicibilità appare però una prima fallacia della stessa teoria[834]. Il determinismo, infatti, benché si presenti come una tesi scientifica, assume i connotati di una tesi di carattere ontologico, attinente a come le cose sono state, come sono e come saranno effettivamente nel mondo. Oltre a questo dato bisogna notare come il nesso strettissimo che si è costituito tra determinismo e predicibilità abbia una relazione bidirezionale: se da un lato il determinismo ci permette di avere capacità divinatorie, dall'altro, qualora non *potessimo prevedere*, non potremmo nemmeno ammettere alcun determinismo.

Si noti, infine, come le varie forme di determinismo possano essere catalogate anche in ordine all'ambito di applicazione che esse pretendono di avere. Vi sono, infatti, teorie deterministiche universali – come il determinismo teologico, il fatalismo o il determinismo fisico – e forme di determinismo locale, che limitano l'attribuzione di necessità ad alcuni ambiti del sapere (come il determinismo economico, storico o sociale) o soltanto a un determinato insieme di eventi (come il determinismo neurobiologico). Questo secondo livello di distinzione è indispensabile in ordine all'argomento di cui ci si sta occupando giacché la forma di determinismo che mette a dura prova il libero arbitrio non è il determinismo universale – il quale avrebbe una rilevanza indiretta sulla questione – ma una forma di determinazione che si situa a livello locale, il determinismo neurobiologico. Qualora, infatti, la scienza mostrasse che il nostro mondo non è retto universalmente da leggi deterministiche – cosa probabile perché ad un livello subatomico la meccanica quantistica ha rivelato la non regolarità delle fluttuazioni – la persistenza del determinismo al livello dei processi cerebrali e psicologici inficerebbe comunque le credenze circa la libertà, che in questo contesto è il problema più cogente[835].

1.3. *Determinismo e libertà*

Quanto appena detto sul determinismo in generale, e in particolare sulle sue varie declinazioni in ambito fisico e biologico, costituisce un elemento imprescindibile col quale confrontarsi nel momento in cui quelle leggi vengono applicate all'azione umana e, a maggior ragione, alla mente e al processo deliberativo. Da quanto sinora esposto emerge, infatti,

[834] Anche Popper instaurava questo nesso strettissimo, cfr. K.R. POPPER, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1982 (ed. it. *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*. 2: *L'universo aperto. Un argomento per l'indeterminismo*, a cura di A. Artosi, il Saggiatore, Milano 1984[2]), pp. 48-50.

[835] Si noti, di converso, come potremmo tenere per vero il determinismo fisico, senza per questo sottoscrivere quello neurobiologico. Cfr. ID., *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 292; L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 18-19. Va da sé, infine, che qualora si provasse un determinismo universale, questo coinvolgerebbe anche gli atti umani.

come il determinismo ponga un serio problema alle azioni umane perché «è difficile capire come, se lo stato del mondo di 1000 anni ha fissato tutto ciò che faccio durante la mia vita, io possa dire in modo significativo di essere un agente libero, un autore delle mie azioni, e che avrei potuto scegliere liberamente di compiere quelle azioni in modo diverso»[836]. Se si vuole tentare di salvaguardare una certa causalità dell'agente è allora interessante comprendere le implicazioni del determinismo per il mondo del mentale. Sebbene, infatti, io non voglia sposare una prospettiva riduzionista sull'umano, rimane l'imperativo di comprendere l'essere umano *anche* come essere fisico. Ed è proprio dal voler mantenere insieme questi due aspetti, il fisico e il mentale, che nascono i problemi maggiori quando si incontrano il determinismo e la nozione di libero arbitrio. In questo quadro, pertanto, il determinismo neurobiologico merita una speciale trattazione.

Se, da un lato, la teoria del determinismo fisico descrive il mondo e le leggi che lo governano, in forza delle quali l'unicità degli stati successivi dell'universo è determinata dagli stati precedenti in base a relazioni di *causalità efficiente*, e dall'altro ogni essere umano è composto da *mattoncini di materia fisica* che strutturano tanto il corpo come il cervello, non sembra potersi intravedere spazio alcuno per un'azione libera – nel senso di autodeterminata – da parte dell'agente. Ogni azione, infatti, che è un evento esterno nel mondo, sarà determinata da altri eventi – interni al soggetto – che produrranno immancabilmente quell'effetto-azione. Il soggetto potrà quindi agire ma agirà sempre in un modo che sfugge al suo controllo perché egli non ha potere sugli eventi neurali/mentali che costituiscono le cause sufficienti del suo atto. Rimarrebbe pur sempre vero che quelle cause non si daranno necessariamente (perché non siamo dei fatalisti) ma ciò non toglie che il soggetto non avrebbe comunque potere su di esse. Detto in altri termini: il futuro è aperto dinanzi all'agente ma solo ed esclusivamente in una possibile – e di fatto percorribile – direzione. A discapito di ogni nostra intuizione di essere padroni di noi stessi, dice James, «il futuro non ha possibilità incerte nascoste nel suo grembo: la parte che noi chiamiamo il presente, è compatibile con una sola totalità»[837].

Si comprende, allora, come in questo scenario il convincimento nella libertà dell'agente, di un sé o di un io, «è eroso quando consideriamo la possibilità che esso e tutti i suoi attributi o funzioni, compresa la sua "volontà", non siano altro che il sottoprodotto di reti neuronali funzionali che di fatto regolano le nostre azioni»[838]. Per quanto non corroborata da prove empiriche, questa è la prospettiva maggioritaria nel dibattito scientifico:

---

[836] C. HOEFER, *Causal Determinism*, cit. [traduzione mia].
[837] W. JAMES, *The Will to Believe*, cit., p. 199.
[838] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 311.

> «C'è un'idea visibilmente dominante nella comunità intellettuale: quella secondo cui vivremmo in un universo deterministico. È un'idea che sembra nascere logicamente da tutto ciò che la nostra specie ha imparato sulla natura dell'universo: le leggi fisiche governano gli eventi del mondo fisico, noi siamo parte di questo mondo fisico, quindi esistono leggi fisiche che governano il nostro comportamento, addirittura il nostro sé cosciente. È il regno del determinismo, fisico e sociale: dobbiamo farcene una ragione e andare avanti. Einstein l'ha accettato; Spinoza l'ha accettato; chi siamo noi per metterlo in dubbio»[839]?

I "mattoncini" di cui siamo composti sarebbero governati – come tutto il resto – da leggi di natura deterministiche e, se questo è vero, la vita dell'*Homo sapiens*, di *ogni Homo sapiens*, è come un film la cui fine è stabilita ancor prima che ci si sieda al cinema. Essa si svolge davanti ai nostri occhi, ma non ci sono mai reali bivi sulla nostra strada. Questa è la prospettiva del determinismo neurobiologico, anche se la metafora del cinema – spesso utilizzata nella saggistica legata al *free will* – richiede una correzione.

La vita dell'*Homo sapiens*, infatti, almeno per come io comprendo queste posizioni, non sarebbe una pellicola finita di girare nella sua integralità; per il determinismo neurobiologico si tratterebbe piuttosto di una pellicola che *si va girando* attenendosi però ad una ferrea sceneggiatura, costituita dalle leggi di natura, e sotto la direzione del regista: la Natura o, ancora meglio, le condizioni iniziali dell'universo. Ritengo che questa metafora possa essere particolarmente utile onde evitare alcune confusioni. Così come fatto per il determinismo metafisico, è necessario, anche in riferimento al determinismo neurobiologico, distinguerlo da un certo fatalismo. Se per determinismo neurobiologico intendiamo «la prospettiva per la quale si dà una dipendenza necessaria della volontà da una causa interna al sistema naturale»[840], per fatalismo intenderemo la «prospettiva secondo la quale la volontà è condizionata necessariamente da una forza trascendente l'ordine naturale ed umano»[841]. La distinzione tra le dottrine si situa pertanto su due livelli. Il primo è quello concernente la causa dell'azione, conoscibile in linea di principio per il determinismo naturale, segreta e/o soprannaturale per il fatalismo; il secondo ordine verte invece sul *come* l'azione sia prodotta. Benché in entrambi gli scenari l'azione sia necessariamente causata, nello scenario deterministico essa non sfugge alla riflessione e alla ponderazione dell'agente, mentre nel fatalismo vi sfugge, perché comandata da una forza superiore. Cogliere questa differenza è indispensabile al fine di eliminare sin da ora alcune critiche che in un approccio semplicistico al problema del libero arbitrio sono state formulate alla soluzione deterministica. Formulo un esempio per rendere la distinzione più evidente. Qualora

[839] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. XII-XIII.
[840] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 23-24.
[841] *Ivi*, p. 23.

io fossi malato, e mi curassi, io potrei dire "Sono guarito perché mi sono curato" (anche se la scelta di curarmi è stata totalmente determinata). Questo è un resoconto che piacerebbe al determinista causale, per il quale la decisione di curarsi, benché determinata da cause precedenti che non posso modificare in alcun modo, è stata causalmente necessaria per ottenere la guarigione. Per un fatalista, invece, è "già scritto" se io debba guarire o perire, a prescindere se io mi curi o meno[842]. È proprio questa distinzione, basata sul ruolo *causale* delle intenzioni, che permette al determinismo neurobiologico di conciliarsi con una versione modesta di libertà, la quale viene individuata proprio in questo ruolo attribuito agli stati mentali. Il determinismo applicato al mentale si configura quindi come «la teoria secondo cui le nostre scelte e decisioni, come pure ciò che le suscita, sono effetti»[843].

Ritengo che quest'espressione di Honderich sia particolarmente interessante perché, nel parlare del rapporto tra determinismo e libertà, è necessario operare un'altra distinzione tra due aspetti che spesso nella letteratura scientifica sull'argomento sono stati assimilati. Il primo riguarda il fatto che noi siamo, in quanto esseri *fisico-umani*, soggetti alla causazione. Il secondo aspetto, correlato al primo, riguarda invece le conseguenze che avrebbe per noi l'affermazione della verità del determinismo. Il problema, in altre parole, non verte sul nostro essere soggetti alla causazione, ma se questa sia rigidamente determinata: «La maggior parte di noi non è così preoccupata dall'idea che le nostre scelte abbiano delle cause. […] Potremmo essere preoccupati dal fatto che le nostre scelte siano effetti, o meglio, come afferma minacciosamente qualcuno, *solamente* effetti»[844]. Il determinismo neurobiologico, infatti, non nega che le nostre credenze (o intenzioni o motivi) non abbiamo valore causale ai fini dell'azione; anzi è proprio l'annoverare i motivi tra gli anelli della catena causale che garantisce all'azione di essere propriamente del soggetto e non mero frutto di casualità. Come si avrà modo di notare, molti autori libertari hanno sottolineato come determinazione e causalità non siano sinonimi.

In riferimento a questo aspetto si può cogliere, allora, tutta la complessità del problema, anche in ordine a quanto detto nel primo capitolo circa la teoria dell'azione. Per un fautore del determinismo neurobiologico è necessario attribuire ai motivi non soltanto il valore di cause finali ma anche quello di cause efficienti[845]. Ed è in questo difficile compito

---

[842] Mi limito a notare *en passant* che la critica pocanzi vista sul fatalismo – il quale a dire di moltissimi filosofi sarebbe irrealizzabile perché un soggetto non potrebbe mai vivere in uno stato di totale inerzia – può essere applicata, senza eccessive distinzioni, anche in un contesto di *fatalismo moderato*, in cui si dice che le nostre azioni dipendono dal nostro carattere, il quale tuttavia non è liberamente prodotto.

[843] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 15.

[844] *Ibidem*.

[845] Per quanto riguarda questo aspetto condivido il parere di Elizabeth Anscombe. Nel momento in cui si pretende di distinguere tra motivazioni per agire e intenzioni di agire, come se si trattasse di cose differenti,

che risiede tutta la difficoltà del determinismo: «chiarire se le ragioni contribuiscano a necessitare le rispettive azioni – oppure a renderne più probabile il verificarsi»[846]. Si noti però che ci si trova sempre nel dominio delle azioni, in quel dominio che ho definito inizialmente come *actus secundus*.

Se invece ci si volgesse all'*actus primus*, sembrerebbe proprio che il determinismo neurobiologico non lasci spazio alcuno alla libera scelta:

> «Tutto ciò che accade è il prodotto inevitabile di cause precedenti. L'universo assomiglia a una gigantesca macchina che procede esattamente come deve. In questa visione non c'è differenza tra le categorie del possibile e dell'effettivo: Tutto ciò che è accaduto era inevitabile e non era possibile fare altro. L'impressione soggettiva che quando si compie una scelta si possa davvero scegliere una qualsiasi delle diverse opzioni è un'illusione, perché forze esterne alla nostra coscienza sono in movimento per determinare ciò che sceglieremo, anche se non sappiamo fino all'ultimo momento quale sarà la scelta»[847].

Per sintetizzare: il determinismo causale – sia che venga situato a livello neurale o, *a fortiori*, a livello universale – sembra negare il libero arbitrio per una ragione fondamentale: non riesce a prospettare corsi d'azione alternativi al soggetto, il quale agirà sempre secondo determinazioni sulle quali non avrà mai nessun reale potere. È necessario, a questo punto, relativizzare il peso della dottrina deterministica.

1.4. *Critiche al determinismo*

Si è accennato al fatto che a partire dai primi anni del '900 il paradigma deterministico sia stato messo in discussione grazie dalle scoperte nel campo della nuova meccanica quantistica. A prescindere da quel dato – che sarà tematizzato nel prossimo paragrafo – molte delle forme di determinismo di cui si è parlato sono state oggetto di svariate critiche e l'affrontare questi problemi è apparso, a molti scienziati e filosofi, come una perdita di tempo perché il determinismo non sembrava essere «una teoria degna di rispetto, in quanto non chiara, incoerente e incompleta»[848]. È emerso, d'altronde, come il determinismo fisico sia una declinazione, forse la più eminente, del determinismo causale e come spesso sia stata operata un'assimilazione tra determinazione e causa che ha portato a molteplici incomprensioni, una confusione che persiste anche in Patricia Churchland quando dice «Il

---

stiamo solo dicendo che l'intenzione è quella cosa alla quale il soggetto aspira, il motivo, invece, è quello che determina il fine della scelta, ma in fin dei conti «io suppongo – dice la Anscombe – che 'determina' debba essere un'altra parola per 'causa'». G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 57. La stessa assimilazione sarebbe erronea invece se considerassimo il determinismo come teoria generale e non circoscritta al processo deliberativo, cfr. F. LAUDISA, *La causalità*, cit., p. 97.

[846] M. DE CARO, *Azione*, cit., p. 122.

[847] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 14 [traduzione mia].

[848] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 9.

problema è che le scelte sono fatte dal cervello e il cervello opera in modo causale»[849]. Nella stessa definizione del determinismo si fa uso, peraltro, di un concetto controverso come quello di causa e questo comporta che, nel momento in cui il determinismo scientifico si pone come teoria universalizzante e incorpora tesi proprie della metafisica naturalistica classica, deve necessariamente dare per scontate alcune teorie che oggi sono abbastanza controverse, prime fra tutte il fatto che da nessi causali regolari sia possibile dedurre leggi scientifiche universali; la limitatezza della comprensione causale alla sola causalità efficiente; la possibilità – anche in linea di principio – che sia possibile descrivere lo stato dell'universo ad un certo istante. A queste critiche non di poco conto, se ne lega un'altra, ancora più stringente.

Come si è avuto modo di notare in precedenza, infatti, il concetto di causalità può essere interpretato in almeno tre accezioni differenti: regolarista, singolarista e probabilistica. Come è facilmente intuibile, una diversa interpretazione di questo concetto, che costituisce il cardine del determinismo causale, potrebbe far vacillare la stessa struttura teorica che poggia su questa base. Qualora, infatti, si reinterpretasse, il determinismo in chiave probabilistica (alla luce di una ricomposizione della causalità nei medesimi termini) questo non preoccuperebbe molto in riferimento alla libertà, dal momento che l'azione-effetto da me compiuta non sarebbe *necessariamente* determinata ma solamente *probabilmente* determinata. Rimarrebbe da comprendere, tuttavia, se il determinismo così formulato possa ancora dirsi tale.

C'è da osservare, inoltre, come il rapporto tra determinismo e causalità non sia bidirezionale (cosa che spesso viene assunta per vera). Se per il determinismo, infatti, è ragionevole considerare lo stato presente dell'universo come effetto del suo stato precedente e come la causa del suo stato successivo, non è vero il contrario: il fatto che «ogni evento del nostro universo abbia una causa non costringe ad alcuna conclusione sulla natura deterministica o non deterministica delle leggi che lo regolano»[850]. Per questi motivi alcuni autori evitano di affrontare il rapporto tra determinismo e causalità[851], o altri, come Dennett,

---

[849] P. CHURCHLAND, *The Big Questions*, cit., p. 43 [traduzione mia]. Una perfetta identificazione tra determinazione e causalità è operata anche da Schlick e molti altri autori.

[850] F. LAUDISA, *La causalità*, cit., pp. 97-98.

[851] Per John Earman, ad esempio, qualunque nozione noi assumessimo di causalità, essa sarebbe una questione disgiunta da qualsiasi conclusione noi giungessimo sulla verità o falsità del determinismo. Cfr. J. EARMAN, *A Primer on Determinism*, cit. A conclusioni diverse giunge, invece, David Mellor, cfr. D.H. MELLOR, *The Facts of Causation*, Routledge, London 1995. È doveroso, tuttavia, notare come da un lato il concetto filosofico di causalità sia influente per la discussione sul determinismo, dall'altro, però, noi – sia che ci trovassimo in un mondo deterministico o indeterministico – continueremmo comunque a far ricorso a concetti quali *necessità*, *causalità* o *probabilità*, senza che la descrizione del mondo intacchi le nostre comuni attribuzioni di responsabilità o la comprensione dei fenomeni basilari o la progettazione di certi piani d'azione. Per l'applicazione, alla luce del quale il determinismo mantiene sempre un certo grado di contingenza, all'ambito

hanno sostenuto che la determinazione non sia sinonimo di causalità e che il sapere che un sistema è deterministico non ci dice nulla circa la presenza o l'assenza di una relazione di causalità tra gli eventi che accadono al suo interno[852]. Tale conclusione, tuttavia, è – a detta dello stesso autore – del tutto discutibile e sfida una lunghissima tradizione. Credo anche io che l'assunzione di un determinato tipo di causalità piuttosto che di un'altra sia un elemento imprescindibile per una corretta comprensione del determinismo, se da esso si vogliono far discendere implicazioni rilevanti per la nostra vita.

Un altro binomio che sarebbe opportuno scindere è quello tra necessità e determinazione, non già perché il determinismo sia necessitarismo ma perché dire che gli eventi naturali seguono un ordine necessario non deve implicare ineluttabilmente che questo ordine sia deterministico. Pur avendo un ordine deterministico, infatti, potremmo ammettere, di tanto in tanto, alcuni eventi del tutto casuali. A questo aspetto se ne potrebbe collegare un altro e ben più insidioso. «Se la libertà non è mero contenuto empirico – come affermato dai deterministi – non è tale neppure la necessità»[853] e quindi si dovrebbero prendere le distanze da una teoria empirica che sfrutta nel suo *definiens* concetti metafisici.

Un'ulteriore critica deve essere mossa al dogma fisicalista della predicibilità, il quale non è applicabile alle azioni umane. La volontà, infatti, è comprensibile in termini causali soltanto per le azioni passate, ma rimane svincolata per quanto riguarda le azioni future. Questo, pertanto, renderebbe impossibile «dedurre il comportamento futuro razionalmente dalle circostanze presenti e dagli influssi dell'ambiente, anche da parte di una intelligenza superiore»[854]. La predicibilità, inoltre, non è applicabile nemmeno agli stessi elementi fisici: anche quando i parametri dell'atomo sono conosciuti, da essi non si possono prevedere le leggi di Newton per gli oggetti; come non si può ancora prevedere quale struttura cristallina si formerà quando l'acqua si congelerà in condizioni differenti[855]. Non sono mancati, peraltro, recenti tentativi basati su interpretazioni della fisica teorica per mostrare «che non esiste un determinismo assoluto che impedirebbe il libero arbitrio. In questa prospettiva, vi sarebbe spazio per modifiche di variabili in sottosistemi emergenti che permetterebbero di compiere scelte 'libere'»[856]. Non soltanto, quindi, la fisica teorica ma anche la matematica non lineare dei sistemi complessi – non permettendo ad oggi previsioni esatte

cerebrale, cfr. E. NAHMIAS - D.J. COATES - T. KVARAN, *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism*, cit., pp. 214-242.
[852] Cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 134.
[853] A. BAUSOLA, *La Libertà*, cit., p. 27.
[854] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, cit., p. 72. Planck si colloca in una considerevole schiera di filosofi e scienziati che su questa base hanno criticato l'idea del genio di Laplace.
[855] Cfr. M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 136.
[856] M. DE CARO - A. LAVAZZA, *La libertà nell'era della scienza*, cit., p. XV.

degli stati futuri – sembra non avvalorare più il determinismo, il quale si ritrova a poggiare su un terreno fragile[857].

Tornando all'interno del dominio dei viventi, una critica peculiare può essere mossa al determinismo genetico, il quale si presenta oggi più come un'ipotesi che come una teoria scientifica. Esso ha indubbiamente una sua rilevanza in ordine ai processi mentali ma condivido il giudizio di Magni quando sostiene che

> «la volontà non è determinata solo dei geni. Come caratteristica mentale, essa dipende dallo sviluppo del cervello e dunque risente del condizionamento esercitato dai geni sulle cellule nervose; ma per spiegare una particolare scelta fatta da un particolare individuo in una particolare occasione non basta la determinazione neuro genetica. La determinazione genetica della struttura cerebrale sembra in grado di spiegare una parte dello sviluppo cerebrale […] ma non tutto lo sviluppo cerebrale»[858].

Piuttosto che vedere queste forme di determinismo come mutuamente esclusive, sarebbe allora più opportuno vederle come sfaccettature dell'unica dottrina e, in effetti, per avere uno sguardo d'insieme, un determinista sostiene che tutte «le nostre azioni, o le nostre volizioni, o i nostri gusti, o le nostre preferenze, sono psicologicamente 'causate' da precedenti esperienze ('motivi'), e in ultima istanza dei nostri caratteri ereditari e dal nostro ambiente»[859].

Anche per quanto riguarda il determinismo neurobiologico la situazione non è dissimile. Nonostante i clamorosi progressi delle neuroscienze, al momento non vi è nessuna idea di quali regole deterministiche governino il sistema nervoso:

> «La grande diversità di configurazioni di reti neuronali che potrebbero produrre un identico comportamento induce a chiederci se sia possibile capire, con un'analisi di singole unità e approcci molecolari, cosa avviene per produrre un comportamento. Si tratta di un problema profondo per un neuroscienziato riduzionista, perché indica che l'analisi dei circuiti nervosi è in grado di dirci come le cose potrebbero funzionare, ma non come funzionano davvero; in prima battuta sembra dirci quanto sia difficile ottenere una spiegazione neuroscientifica specifica di un comportamento specifico»[860].

Mi sembra particolarmente degno di interesse il radicale giudizio di Roskies:

> «Le tecniche neuroscientifiche non forniscono né il livello di grana sufficientemente fine, né l'ampiezza di informazione necessari per rispondere alla questione del determinismo in un modo rilevante per il dibattito sul libero arbitrio. Ciò che a livello neuroscientifico assomiglia a un'attività stocastica o casuale può sembrare deterministico a un livello di grana più fine, oppure

[857] A tal proposito si vedano gli studi del già citato Poincaré prima e di Lorenz dopo, che mostrarono come la maggior parte delle equazioni differenziali che descrivono sistemi meccanici siano equazioni non lineari, e questo sembrava far vacillare il fondamento matematico del riduzionismo fisico, per il quale la somma delle parti è equivalente al tutto. Un tale assunto tuttavia pone delle sfide al determinismo più sul piano epistemologico che non ontologico.
[858] S.F. MAGNI, *L'etica tra genetica e neuroscienze*, cit., p. 47.
[859] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 292.
[860] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 142.

quando può essere descritto qualcosa in più del precedente stato del sistema. In altri casi, quello che assomiglia a un comportamento deterministico potrebbe essere il risultato di eventi stocastici aggregati. Le neuroscienze non possono mai dare un'informazione completa e, quindi, non sono in grado di fornire una risposta definitiva alla questione del determinismo. Se qualcosa darà mai tale verdetto, sarà la nostra migliore teoria fisica e non le scoperte delle neuroscienze»[861].

La teoria deterministica è stata quindi avversata proprio a partire da quanti difendono l'autonomia dell'azione umana. Assumendo questa prospettiva «il determinismo è una teoria inaccettabile perché comporterebbe la conseguenza logica che non esiste alcuna azione. Noi non agiamo mai»[862]. Affermazioni di tal genere, che appaiono del tutto controintuitive, sono formulate partendo dal presupposto che l'azione richiede necessariamente un io originatore, il quale in un'ottica deterministica non si dà mai, e pertanto non si avrebbero mai *azioni* ma semplici *moti* spontanei. Per dirla con Aristotele, le azioni *ci accadrebbero*, non saremmo noi a farle.

Immediatamente discendente da questa critica ve n'è un'altra, imperniata sugli effetti deresponsabilizzanti che l'affermazione del determinismo o di una sua futura dimostrabilità scientifica avrebbe sia per la società che per la gestione dei rapporti interni ad essa: si pensi al diritto positivo, alla teoria della pena, ecc.[863]. Ma di queste mi occuperò parlando dei compatibilisti.

Un'ultima critica mi sembra particolarmente degna di attenzione. Estendere il determinismo all'essere umano significa dire che ogni battito cardiaco, ogni impulso, ogni parola proferita, ogni azione e financo la stessa illusione che l'azione sia *nostra* sono conformi alle leggi di natura, in quanto determinate da esse in modo prossimo e dalle condizioni iniziali dell'universo in modo remoto. L'azione-effetto sarebbe quindi *ineluttabile*. Dennett ha però criticato questa assimilazione tra determinismo e ineluttabilità, riconoscendola come un'atavica confusione, insita in ogni discussione sul determinismo. Per Dennett, infatti, alcune cose sono ineluttabili per gli agenti, altre però sono *eluttabili* o, per dirla con parole più comuni, *evitabili* (sempre per i medesimi agenti). Attraverso un'argomentazione in alcuni tratti paradossale, Dennet sostiene una sorta di *elusione determinata*. Egli nota con profondo acume che «l'idea stessa di modificare un esito, sebbene sia comune, è incoerente – a meno che non si voglia intendere cambiare un *esito anticipato*»[864]. Questo *esito anticipato* è però «esattamente ciò che accade nel caso di *evitamenti determinati*. Il

[861] A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, cit., p. 55.
[862] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 57.
[863] Cfr. A. LAVAZZA - L. SAMMICHELI, *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?*, cit., pp. 147-166. Per le implicazioni in ambito giuridico che avrebbe la validazione della teoria del determinismo cerebrale, cfr. G. SARTORI - C. SCARPAZZA, *Cervello e responsabilità*, cit., pp. 72-75.
[864] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 80.

vero esito, l'esito *reale*, è qualsiasi cosa che accada, niente può modificarlo in un mondo determinato – o in un mondo indeterminato!»[865]. Vorrei soffermarmi su questa argomentazione.

A chiunque abbia un minimo di confidenza con la grammatica greca non sarà difficile ricordare come gli antichi greci avessero un tempo verbale *ad hoc* per indicare il futuro incipiente, μέλλω con l'infinito (reso poi dai latini col costrutto della perifrastica attiva). Tale costrutto ha un preciso contenuto semantico: "Sono sul punto di, sto per fare qualcosa". Per la nostra discussione servirà utilizzare questo verbo nella sua forma passata, equivalente a "stavo per fare qualcosa" o "mi accingevo a fare qualcosa" (*a*) ma, "di fatto, poi, ne ho fatta un'altra (*b*)". Secondo Dennett, nel momento in cui dico "stavo per andare al cinema (*a*) ma poi sono andato al ristorante (*b*)" io, di fatto, ho evitato *a* e ho fatto *b*. Una volta compiuta *b* – che è un azione-effetto – mi sarà (ovviamente) del tutto impossibile cambiare *b*. L'unica modalità con la quale il soggetto agisce su *b* è che *è possibile* al soggetto evitare *a* e, di fatto, – dice Dennett – egli l'ha evitata. A questo punto, volendo fare i critici del determinismo, noi diremmo che è pur vero che ho evitato *a* e ho compiuto *b*, ma io non potevo non evitare *a*: ho compiuto un *evitamento determinato*.

Per comprenderlo ancora meglio richiamo l'esempio di Dennet, il quale si riferisce a un giocatore di *baseball* che, vedendo arrivare la palla, sposta la testa per non essere colpito. Propongo una schematizzazione per semplificare la questione:

a) La palla può essere evitata (è quindi un evento *eluttabile*);
b) La palla di fatto è evitata;
c) Il giocatore non poteva non evitare la palla (quindi è ineluttabile l'*eluttabilità* dell'evento *a*).

Dennett conclude che è erroneo «appaiare il determinismo all'ineluttabilità»[866]. A mio modo di vedere, tuttavia, il filosofo di Harvard si destreggia molto abilmente tra il contenuto semantico di ineluttabilità e quello del suo opposto. È vero che il soggetto *può* evitare qualcosa, nel senso di *avere la capacità* di evitare qualcosa, e pertanto alcuni eventi nel mondo sono *eluttabili* (e non *ineluttabili* come una prima visione del determinismo potrebbe far credere), ma il difensore del libero arbitrio non si chiede eminentemente se il soggetto abbia la capacità (indubbiamente rilevante) di fare qualcosa, ma, anzitutto, se egli abbia il controllo per fare *quella cosa*, cioè se sia in grado di portare dalla potenza all'atto quella capacità (aspetto di cui l'argomentazione di Dennett non dà conto). È importante

[865] *Ibidem*.
[866] *Ibidem*.

notare altresì come l'argomentazione di Dennett non verta sul determinismo ma sulla comprensione del concetto di ineluttabilità, ed è lo stesso Dennett, alla fine, a riconoscere che un tale *gioco linguistico* non ci dice «nulla che assomigli anche remotamente alla libertà»[867]. Sembra piuttosto che, in base all'argomentazione dennettiana, l'unica *chance* per garantire all'agente di operare realmente sull'*eluttabile* sia di riconoscere a lui u*n potere di agire*[868]. Rimane sicuramente vero, tuttavia, che «il determinismo è l'alleato, e non la minaccia, di coloro che hanno avversione all'ineluttabilità»[869] ma soltanto se intendiamo – cosa che Dennett non fa – ineluttabile come sinonimo di fatalistico.

Dennett, quindi, non analizza soltanto la relazione tra determinismo e azione ma anche quella tra determinismo e scelta, e reputa erroneo il corollario deterministico secondo il quale non ci sarebbe possibilità di scelte reali ma soltanto apparenti. Per il filosofo statunitense, infatti, «la distinzione tra l'avere un futuro aperto e l'avere un futuro chiuso è rigorosamente indipendente dal determinismo»[870]. Secondo Dennett, infatti, c'è un fattore – spesso ignorato da moltissimi filosofi – che è utile tenere a mente: «Alcuni fenomeni sono *determinati* ad essere mutevoli, caotici, impredicibili; è un fatto ovvio e importante»[871]. Se è vero che alcuni filosofi non hanno considerato questo elemento, è altrettanto vero che qui Dennett compie, sulla scia di altri suoi colleghi, un'analogia indebita tra determinismo e predicibilità da un lato e indeterminismo e impredicibilità dall'altro. Il *futuro aperto* che postula Dennett non è dato da un reale margine di indeterminatezza ma da un semplice misconoscimento delle determinazioni future della nostra natura. Questo a Dennett basta, dal momento che non riusciremo mai a conoscere queste evoluzioni deterministiche e – come sostenuto da Dennet – *imprevedibili* degli sviluppi deterministici. Una tale operazione sarebbe, di principio realizzabile ma di fatto impossibile anche per il demone di Laplace[872]. Perché il demone si possa realizzare, infatti, sarebbe necessario che il nostro

---

[867] *Ibidem*.

[868] Dennett è un campione del compatibilismo benché in alcuni suoi testi si sia mostrato appena interessato a una forma di libertarismo causale di tipo deliberativo. Cfr. ID., *On Giving Libertarians What They Say They Want*, in ID. *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery 1978, pp. 286-299 (ed. it. *Diamo ai sostenitori del libero arbitrio ciò che dicono di volere*, in ID., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, tr. it. di L. Colasanti, Adelphi, Milano 1978, pp. 430-448. Qui mi sembra, tuttavia, come se egli ventili la possibilità di un certo tipo di *agent causality*, cfr. ID., *Freedom Evolves*, cit., p. 80.

[869] ID., *Freedom Evolves*, cit., p. 82.

[870] *Ivi*, p. 121.

[871] *Ibidem*.

[872] Si noti però che il fatto che non vi è – o forse non vi sarà mai – un'intelligenza tale da formulare una teoria completa dell'universo deterministico, non implica che non vi possa essere un mondo in cui nulla sfugge al determinismo della legalità naturale. Questo giudizio, tuttavia, non è condiviso da diversi autori: A.J. AYER, *Freedom and Necessity*, cit.; e K.R. POPPER, *The Open Universe*, cit., p. 36; G. ISRAEL, *Il determinismo meccanico e il suo ruolo nelle scienze*, in M. CINI (ed), *Caso, necessità, libertà*, Cuen, Napoli 1998, pp. 45-61. Sarebbe interessante cogliere anche le affinità della proposta laplaciana con quanto inizialmente ipotizzato

mondo sia deterministico nel senso più stringente possibile: meccanico e ripetitivo per l'eternità, «senza mai una sorpresa, mai un'occasione, mai un'innovazione. Se 'riavvolgessi il nastro' e proiettassimo di nuovo la sequenza di ogni configurazione e poi lo facessimo ancora diverse volte, vedremo sempre e comunque lo stesso film»[873]. Per Dennett però «un universo è *deterministico* se esistono regole di transizione (le leggi della fisica) che *determinano esattamente* quale descrizione di stato segua da ogni particolare descrizione di stato. Basta una minima ombra di incertezza e l'universo è *indeterministico*»[874].

Un ultimo accenno deve essere rivolto a quanti reputano il determinismo come indifendibile perché nel momento in cui lo difendiamo siamo determinati a farlo[875] o, molto più semplicemente, si potrebbe far notare ai deterministi di ambito scientifico come la loro tesi, che si erge su basi scientifiche, diviene prettamente metafisica:

> «La conoscenza empirica dei sistemi fisici non giustifica un rigido determinismo. Si può accettare o meno questa opinione, ma sostenerla, come faccio io, o sostenerne il contrario, è una scelta metafisica e deve essere riconosciuta come tale se vogliamo evitare che il pensiero scientifico si trasformi nella variante dogmatica che ha caratterizzato la maggior parte delle religioni del passato»[876].

Nonostante questa molteplicità di critiche e l'avvento della meccanica quantistica (che si vedrà a breve nel dettaglio), mi preme comunque sottolineare perché l'indagine sul determinismo rimane ancora valida e perché sia ancora fortemente discussa nei dibattitti sul libero arbitrio. Questo passaggio mi sembra obbligato in quanto indice di coerenza. Se nel corso del primo capitolo, infatti, ho sostenuto che un valido motivo per parlare di libertà (così come di azione, causalità mentale, ecc.) sia legato all'immediatezza di certe nozioni che non solo ci appaiono intuitive ma che sono anche costantemente adoperate da ciascuno di noi, anche in questo caso è necessario riconoscere che, nonostante i vari dubbi sulla veridicità della teoria deterministica, tale approccio si situa – come suggerisce Planck – alla base di ogni ricerca: scientifica, storica, psicologica e non solo.

> «Lo storico cerca di spiegare ogni avvenimento storico, ogni comportamento di una personalità storica, come condizionato necessariamente dal suo carattere e dalle circostanze presenti, e non cerca mai di spiegare le lacune con una non validità della legge di causalità, cioè con il caso, ma

da Alan Turing e poi ripreso da Gilbert Ryle, Karl Popper e il fisico Donald MacCrimmon MacKay, per i quali nessun sistema di elaborazione di informazioni può avere al proprio interno la descrizione completa di se stesso. G. RYLE, *The Concept of Mind*, cit.; K.R. POPPER, *Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics*, British Journal for the Philosophy of Science, 1 (1951) 2, pp. 179-188; D.M. MACKAY, *On the Logical Indeterminacy of a Free Choice*, Mind, 69 (1960) 273, pp. 31-40; ID., *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1967.

[873] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 50.

[874] *Ivi*, p. 37.

[875] Cfr. G.E. MOORE, *Ethics*, cit., p. 91; K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 295.

[876] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 318.

> sempre con una difettosa conoscenza delle effettive relazioni. […] Ma anche nella vita di tutti i giorni noi facciamo continuamente uso dell'ipotesi della validità di un rigoroso determinismo causale. […] Anche quelle manifestazioni, che qualifichiamo arbitrarie o capricciose, non le riconduciamo al caso, ma sempre ad una certa disposizione particolare della personalità che studiamo»[877].

Se è vero quindi, che ancora oggi il determinismo rimane una tesi da provare, è altrettanto certo che noi ne supponiamo l'esistenza «in ogni nostro comportamento pratico, e, in particolare, che possiamo applicare alla condotta umana il concetto di responsabilità soltanto nella misura in cui per i processi volitivi vale il principio causale»[878]. Il determinismo fisico, inoltre, continua ad essere sostenuto da esimi fisici e filosofi e riveste ancora oggi il fascino ammaliante del «sogno dell'onniscienza»[879].

Va osservato, tuttavia, un aspetto contraddittorio. Se da un lato rimane ancora da dimostrare se il determinismo sia vero o sia semplicemente un retaggio illuministico non più supportato dalla scienza attuale, dall'altro la discussione filosofica – che attinge a piene mani dall'*empiria* – non sarebbe inficiata da ulteriori scoperte scientifiche. Anche ammettendo la verità del determinismo scientifico, questo potrebbe non minare l'efficacia causale degli stati mentali; infatti, «gli stati psicologici, sia coscienti sia inconsci, potrebbero esistere ad essere causalmente efficaci, anche se le loro relazioni causali fossero riconducibili a leggi deterministiche»[880]. D'altro canto, da un punto di vista strettamente teoretico, la dimostrazione della falsità del determinismo non minerebbe le basi della prospettiva compatibilista[881], che ha l'intento di mostrare la compatibilità logica tra il determinismo causale e la libertà. Una tale argomentazione ha indubbiamente la sua validità, ed è rafforzata dal giudizio di quanti sostengono che «è preoccupante pensare che la difendibilità del libero arbitrio dipenda dal modo in cui determinati dibattiti nel campo della fisica finiranno per essere risolti»[882], ma – a mio modo di vedere – è un compito ineludibile della filosofia individuare spiegazioni che non collidano con le visioni scientifiche del mondo. In questa luce è proprio in forza della *precarietà* delle scoperte scientifiche che risulta indispensabile assumere seriamente la sfida posta al libero arbitrio dal determinismo:

---

[877] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, cit., pp. 64-65.
[878] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 142.*Ibidem*.
[879] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 293.
[880] M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., p. 21.
[881] Non tutti sono di questo avviso. Bausola fa notare che, sebbene le argomentazioni in favore del determinismo non risultino schiaccianti, «è chiaro che se esse risultassero probanti, diventerebbe inutile una ricerca in senso contrario». A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 19.
[882] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 98.

«Il problema del determinismo fisico […] è effettivamente un problema serio. Esso non è proprio una perplessità filosofica, ma riguarda ed impegna perlomeno fisici, biologi, behaviouristi, psicologi e gl'ingegneri che si occupano dei computer»[883].

L'assumere tale sfida è quindi dettato da un genuino amore per la verità. In quanto ipotesi, infatti, il determinismo è stato ed è ancora passibile di verifica, negazione o altro. Il fatto stesso, però, che sia un'ipotesi – e un'ipotesi che si regge su una delle migliori descrizioni fisiche su come è fatto realmente il mondo – impone di prendere sul serio le sue asserzioni, soprattutto in ragione del fatto che lo scopo di questo lavoro non è semplicemente indagare *una* realtà – quella della libertà – che ci possa andar bene, ma di valutare se *la* realtà del libero arbitrio sia possibile nel nostro mondo così com'è fatto[884].

In conclusione, mi sembrano particolarmente degni di essere riportati due giudizi formulati da scienziati che non si rifanno ad alcun dogmatismo scientista ma con moderazione invitano a tenere conto di quanto la fisica ci dice, integrandola con gli altri saperi. Il primo è offerto da Libet:

«Il determinismo (seguire una legge naturale) ha, nel complesso, funzionato bene per il mondo fisico osservabile. Ciò ha portato molti scienziati e filosofi a considerare ogni allontanamento da questo determinismo come assurdo, insensato, non degno di considerazione. Ma le leggi naturali sono state derivate dalle osservazioni di oggetti fisici, non da fenomeni mentali soggettivi. Questi ultimi non possono essere osservati direttamente; sono esperienze interiori dell'individuo che le prova. Non c'è stata nessuna evidenza, e neanche una proposta di progetto di un test sperimentale che dimostri in maniera definitiva e convincente la validità del determinismo delle leggi naturali come mediatore o strumento della libera scelta o del libero arbitrio. [...] L'assunzione che una natura deterministica del mondo fisicamente osservabile possa spiegare le funzioni e gli eventi coscienti soggettivi è una credenza speculativa, non una proposizione scientificamente provata»[885].

Gli fa eco Baumeister, psicologo che, come si è visto, ha raccolto il testimone delle ricerche sul libero arbitrio:

«Richiedere agli scienziati di credere nel determinismo sembra ingiustificato. Dopo tutto, l'ipotesi deterministica – secondo cui ogni evento è pienamente e inevitabilmente causato da eventi precedenti e non è mai stato possibile nulla di diverso da ciò che è accaduto – è di per sé non provata e persino non dimostrabile, quindi richiede un grande salto di fede. [...]. Inoltre, dire che i dati scientifici e in particolare quelli psicologici confermano il determinismo è di per sé un'affermazione eccessiva. La maggior parte degli esperimenti psicologici dimostra una causalità probabilistica piuttosto che deterministica: una data causa cambia le probabilità di una particolare risposta, ma quasi mai opera con la completa inevitabilità che la causalità deterministica comporterebbe. Queste obiezioni non sconfessano il determinismo, ma di certo sollevano delle questioni»[886].

---

[883] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 297.
[884] Per un approfondimento su questo tema, si veda il testo di B. BEROFSKY, *Determinism*, Princeton University Press, Princeton/NJ 1971.
[885] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 157.
[886] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 15 [traduzione mia].

La prospettiva determinista deve quindi essere assunta e sapientemente integrata nel discorso sulla libertà, riconoscendole però quel ruolo di banco di prova teorico e non, come spesso è stato fatto, di dogma fideistico al quale volgere l'ossequioso assenso della coscienza. Nonostante ciò, è lecito esprimere un'opinione del tutto personale che sorge dai resoconti che sinora ho fornito a partire da svariati autori.

Se si è mostrato come – per utilizzare una metafora – il determinismo non sia il dio Fato della mitologia (che a noi appare come qualcosa di caotico), è altrettanto lecito vedere la teoria deterministica come il filo tessuto dalle Moire: il futuro sarà pur necessitato ma non necessario, rimane però in ogni caso – e prescindendo da argomentazioni puramente linguistiche – ineluttabile, in quanto tessuto (o causato) non da noi ma dalle mitiche Moire (o leggi di natura), a noi del tutto inaccessibili. In qualunque modo lo si voglia interpretare e qualunque giudizio si vorrà dare sulla sua validità, in fin dei conti il determinismo non potrà che farci concludere nel dire che «tutta la vita non è altro che lo svolgimento di un copione che è stato scritto all'alba dei tempi»[887]. E se risulta difficile acconsentire a questa sceneggiatura non rimane che volgersi a quelle teorie che hanno reintrodotto un certo grado di indeterminatezza nel mondo.

2. Il concetto di indeterminismo

Tanto antico quanto il sorgere della dottrina deterministica è il suo opposto, l'indeterminismo, che, considerato per lungo tempo come una prospettiva oscurantista, è tornato in auge a partire dal 1927 grazie alla scoperta della meccanica quantistica. Per definire l'indeterminismo sarà utile procedere per una via negativa, indicando cosa esso *non è* rispetto al suo contrario.

2.1. *Sviluppo storico*

Fu Epicuro, legato all'atomismo e sostenitore della necessità che governa il cosmo, a introdurre nel movimento necessario degli atomi una certa forma di indeterminismo. Nel rigido susseguirsi deterministico dei movimenti atomici, infatti, sarebbero sempre gli atomi a mutare – ogni tanto – la propria direzione in modo del tutto casuale, infrangendo così la catena delle cause necessarie[888].

[887] D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, cit., p. 138.
[888] Cfr. Lucrezio, *De rerum naturae*, II, 216, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1974, pp. 312-313. Si veda anche l'interessante saggio di S. Bobzien, *Did Epicurus Discover the Free Will*

Già nei prodromi della teoria appare quindi una caratteristica che – salvo pochissime eccezioni – è stata spesso attribuita all'indeterminismo: esso non è universale o totalizzante (a differenza del determinismo che nella maggior parte delle argomentazioni è considerata una teoria che abbraccia tutto il reale). Senza essere quasi mai affermato apertamente, l'indeterminismo è sempre rimasto latente nelle riflessioni dei filosofi e, per certi aspetti, anche in quelle dei teologi. Platone, ad esempio, non negava la necessità naturale ma sosteneva che essa non bastasse per descrivere la vera causa dei fenomeni, e Aristotele si collocava su posizioni simili[889]. Sin dal sorgere della filosofia occidentale s'iniziava così a delineare tutta la drammaticità dello scontro tra necessità e contingenza, che inevitabilmente avrebbe toccato il piano della libertà umana.

Con l'affermazione della scienza moderna, nel XVI secolo, il paradigma determinista si affermò come la corrente maggioritaria, ponendosi a garanzia di quell'ordine che non ammette eccezione alcuna. In quel contesto pochissimi tentarono di salvaguardare una certa forma di imperscrutabilità nel mondo. Salvo rare eccezioni, infatti, per cui ci si rivolgeva alla filosofia al fine di indagare il sostrato ontologico della materia, per la maggior parte dei filosofi moderni la matematica era l'unica disciplina in grado di decodificare il rigido ordine della natura. A partire dalla ricerca di Newton iniziarono quindi a polarizzarsi, nuovamente, le posizioni: da un lato coloro che mitigheranno le rigide leggi del maestro, criticando anche la pretesa assolutistica di conoscenza sul mondo avanzata dall'empirismo (si pensi a Willem Jacob 's Gravesande, Jean Baptiste L. d'Alembert, Nicolas de Condorcet), dall'altro coloro che porteranno alle estreme conseguenze le medesime tesi. Nonostante il successivo sforzo teoretico di Laplace per postulare un determinismo perfetto in un universo meccanico, continuarono a correre parallele entrambe le scuole di pensiero. Scienziati come James C. Maxwell, infatti, propendevano per un mondo atomico sicuro e determinato; altri, come il fisico Ludwig Boltzmann, pensavano a una natura non perfettamente determinata.

La svolta decisiva si ebbe con la scoperta della meccanica quantistica. Se inizialmente non sembrò scalfire l'impianto deterministico, ne divenne successivamente un temibile avversario, introducendo un disordine oggettivo a livello microfisico. La formulazione del principio di indeterminazione nel 1927, infatti,

Problems?, in D. SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 19, pp. 287-337.

[889] L'interpretazione di Aristotele su questi aspetti è particolarmente controversa. Cfr. G. TONIETTO, *La libertà in questione. Uno studio su e oltre Aristotele*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

«travalicò i confini degli ambienti scientifici: una teoria scientifica che, a prima vista, parlava di un mondo di particelle non più regolate da leggi deterministiche, ma solo da leggi statistiche, apparve una rivoluzione nella scienza che si prestava a operazioni filosofiche e culturali di grande portata»[890].

Sembrò quasi che la scienza – dopo l'ondata positivistico-materialista di Sette-Ottocento – potesse divenire nuovamente alleata della filosofia.

Le scoperte della nuova meccanica dei quanti, tuttavia, vanno relativizzate e devono mettere in guardia da eccessivi entusiasmi. Fu uno dei maggiori esponenti della teoria dei quanti, Louis de Broglie, a sostenere, infatti, che far cadere il determinismo assoluto non comporterebbe affatto abbracciare l'indeterminismo ma, semmai, un *determinismo debole* o *imperfetto*, in cui si preferisce parlare di una previsione probabile piuttosto che di una previsione causale univocamente determinata o determinabile[891]. Anche a livello microscopico, difatti, non tutte le possibilità sono egualmente probabili e ogni stato di un sistema microscopico deriva da alcune tendenze più o meno probabili, derivanti a loro volta da quelle che sono le possibilità racchiuse nel sistema stesso[892]. Si dovrebbe dire, allora, che il concetto di determinismo, così come fu cristallizzato nell'Ottocento, non fu eliminato, a seguito della scoperta dei quanti, ma ricalibrato e ricompreso, non già quindi come sinonimo di causalità necessaria e di previsione esatta, ma in quanto *metodo* finalizzato a scoprire le connessioni per prevedere soltanto ciò che è probabile che avvenga. Rimane fuor di dubbio, tuttavia, che la *svolta quantistica* costituì un cambiamento radicale nella comprensione del determinismo, il quale non può più assurgere a quella pretesa metafisica e assoluta di descrivere il mondo, che lo ha quasi sempre caratterizzato. Ciononostante, il determinismo mantiene ancora la sua validità, soprattutto ad un livello macroscopico dove siamo ancora ben lontani dal mostrare che non vige la legge di causalità universale.

2.2. *Indeterminismo e libertà*

Con l'affermarsi dell'indeterminismo a livello quantistico in molti acclamarono l'indeterminismo della meccanica quantistica proprio come una sorta di libero arbitrio di cui sarebbero dotate tutte le particelle[893]. Sembrava che lo spettro deterministico che aleg-

[890] R. MAIOCCHI, *Determinismo fisico/Indeterminismo*, cit., p. 2762.
[891] Per un resoconto della questione, così come fu formulata al tempo, cfr. F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo nella recente letteratura*, Gregorianum, 38 (1957) 4, pp. 747-758.
[892] Cfr. L. DE BROGLIE, *Physique et microphysique*, Albin Michel, Paris 1950 (ed. it. *Fisica e microfisica*, a cura di G. Crescenzi, Einaudi, Torino 1950), pp. 201-212.
[893] In quest'ottica si colloca il famoso teorema, dal titolo già significativo, di J.H. CONWAY - S. KOCHEN, *The Strong Free Will Theorem*, Notices of the AMS, 56 (2009), pp. 226-232.

giava sulla libertà dell'essere umano fosse venuto meno e che, una volta reinserito l'indeterminismo nel mondo, il problema della libertà potesse dichiararsi risolto. La prima questione che preme dirimere, allora, concerne se l'indeterminismo sia lo spazio ottimale per la libertà o se la neghi[894].

Se il determinismo affermava che è possibile soltanto un unico futuro, l'indeterminismo prospetta invece molti futuri differenti, anche se poi soltanto uno di essi passerà dalla potenza all'atto. Sembra pertanto che l'indeterminismo garantisca quel requisito fondamentale per il libero arbitrio che il determinismo negava (salvo ricorrere a balzane teorie condizionaliste), ovvero le *possibilità alternative*. Se, infatti, il determinismo può essere raffigurato come una linea retta in cui vari punti si susseguono, costituendo gli anelli di un'unica catena causale che corre ininterrotta sin dall'inizio del nostro universo, l'indeterminismo sarebbe piuttosto un diagramma ad albero dove ad ogni snodo si diramano diversi possibili corsi d'azione. Tra una molteplicità di sentieri – per raffigurarcelo ancora meglio – il soggetto agente potrebbe evitare A e percorrere B oppure C: alcuni corsi d'azioni sarebbero pertanto evitabili.

A tal proposito mi preme richiamare la critica di Dennet alla nozione di eluttabilità già vista in riferimento al determinismo: «Qualcosa – dice Dennett – è ineluttabile *per Te* quando non c'è niente che *Tu* possa fare per evitare l'accadimento. Se un fulmine indeterminato ti colpisce a morte, allora possiamo veramente dire, retrospettivamente che non c'era niente che avresti potuto fare per evitarlo»[895]. Dennett vuole mostrare come anche gli eventi indeterminati (come il fulmine) non garantiscano affatto di essere evitati, e quindi l'indeterminismo non garantirebbe il requisito delle AP. La critica ha indubbiamente la sua validità, a meno che qualcuno non voglia dire che il povero sventurato colpito accidentalmente dal fulmine avrebbe potuto fare qualcosa per evitarlo, ma essa si articola su un'ammissione tacita secondo cui non vi è differenza tra ciò che facciamo e ciò che subiamo, ovvero ciò che *ci succede*. Quanti difendono la libertà non lo fanno negando che quanto *ci succede* possa essere deterministico o stocastico, ma provano a sostenere che quanto *da noi compiuto* non sia né determinato da fattori esterni né indeterminato. Se si assume questa prospettiva, allora è possibile concordare con Dennet quando dice che «qualunque cosa

[894] Per i problemi legati al *caos* indeterministico, cfr. R.C. BISHOP, *Chaos, Indeterminism, and Free Will*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 111-124.
[895] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., pp. 80-81.

siate, non potete *esercitare un influsso* sull'evento indeterminato»[896], ma è possibile ribatterei dicendo che in quella particolarissima gamma di eventi che sono le azioni, all'agente è dato di operare e quindi può (o potrebbe), di fatto, evitare uno o l'altro corso d'azione.

L'argomentazione di Dennett risulta quindi fondamentale, e ancor più fondamentale è l'attenzione che egli pone al *per te* e al *tu*, quasi a voler indicare la necessità di un'azione da parte dell'agente; se vogliamo cioè rivendicare una libertà per l'agente e non sposiamo né il determinismo né l'indeterminismo, non ci rimane che suggerire un potere causale dell'agente che s'inserisce tanto in un mondo deterministico a livello macro, quanto in un mondo indeterministico a livello micro. Dennett sembra quindi – a mio modo di vedere – fornire uno spiraglio alla prospettiva dell'*agent causation*, la quale non richiede necessariamente l'indeterminismo.

Su queste basi i libertari potranno asserire che l'indeterminismo costituisce la condizione necessaria per il darsi della libertà, perché una metafisica che prospetti un futuro aperto e non rigidamente chiuso è l'*humus* naturale in cui collocare l'agire libero. Sul fronte della libertà, tuttavia, l'apertura costitutiva dell'indeterminismo mette a dura prova un altro requisito per il libero arbitrio che invece era garantito dal resoconto determinista: il controllo dell'agente.

Se, infatti, gli eventi non sono legati tra loro da leggi di causalità necessarie ma sono soltanto probabili in quanto stocastici, nulla ci autorizza a dire che l'agente ha un controllo – mediante i propri stati mentali – sulle azioni compiute. Se tutto avviene *per caso*, anche l'azione avverrà per caso. Stando così le cose, l'indeterminismo non sarebbe lo spazio per la possibilità della libertà ma la dimostrazione della sua *impossibilità*. Questo approccio potrebbe essere così sintetizzato: «Se l'indeterminismo è vero, vi sono eventi casuali, non necessitati causalmente»[897]. In questa come in altri passi, molto comuni tra i filosofi quanto tra gli scienziati, vi è una confusione – speculare a quella che vi era nel determinismo – tra indeterminismo e assenza di causazione[898]. Dire che qualcosa avviene in modo indeterministico non significa dire che essa sia priva di cause: già Aristotele e Tommaso asserivano che *casuale* non è tutto ciò che si presenta privo di una causa, bensì ciò che non si presenta con una causa *diretta* e *controllabile*, e che risulta pertanto imprevedibile (oltre ad essere ciò che si presenta senza scopo). Questa critica, tuttavia, può essere mossa a partire da una comprensione universalizzante dell'indeterminismo, il quale potrebbe però essere postulato

[896] *Ivi*, p. 165.
[897] A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, cit., p. 52.
[898] Un'espressione simile si rintraccia, fra gli altri, in M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 134.

primariamente a livello subatomico e, successivamente, a livello cerebrale. Anche in questo caso però le cose si complicano notevolmente.

Si potrebbe sostenere, infatti, che a livello macroscopico gli eventi continuino a svolgersi secondo le leggi della causalità universale; le azioni però, in quanto particolari tipi di eventi, sfuggirebbero a questa rigida determinazione. In quest'ultimo caso all'agente sarebbe dato di scegliere tra diverse azioni perché né le leggi fisiche né i motivi sui quali egli delibera sarebbero necessitanti. L'indeterminismo ammetterebbe pertanto non soltanto un nesso di carattere intenzionale tra gli stati mentali e le azioni che vengono compiute dal soggetto, ma anche un nesso causale, benché le ragioni che conducono all'azione abbiano un peso relativo e non determinante nel processo deliberativo (questo perché, a differenza del determinismo, non vi è un nesso necessario ma probabile tra stati mentali e azioni). La domanda però che ci si pone è la seguente: se i motivi non hanno un peso determinante, che cosa determina l'azione? Più chiaramente: sarebbe come se all'interno del processo deliberativo in cui si ponderano le varie ragioni per compiere A o B, la volontà – o qualsiasi altra capacità mentale al quale vogliamo attribuire l'atto volitivo – al momento di scegliere, dal momento che i motivi non sono determinanti, tirasse i dadi e scegliesse in base all'esito del tutto casuale del lancio. Questo non garantirebbe affatto il controllo ma il suo opposto: la scelta sarebbe frutto di mera casualità. Una tale argomentazione è sicuramente vincolante, ma a quanti asseriscono che in un contesto indeterministico i motivi, benché presenti all'agente, non potrebbero causare alcunché, si può rispondere col parere di due esimi studiosi.

Bausola, ad esempio, ha suggerito che «non ogni determinismo comporta la negazione di ogni peso dei motivi sulla volontà. Non ogni determinismo infatti è totale»[899]. Sulla stessa linea si muoveva Popper quando argomentava non in favore di un indeterminismo universale ma di un *indeterminismo fisico,* dottrina in forza della quale «*non tutti* gli eventi del mondo fisico sono predeterminati con assoluta precisione in tutti i loro dettagli infinitesimali»[900]. Una tale forma di indeterminismo sarebbe «compatibile con qualsiasi grado di regolarità […] senza per questo implicare che ci siano 'eventi senza cause'. […] L'indeterminismo fisico afferma semplicemente che il determinismo è falso, e che ci sono *almeno alcune* eccezioni, qui o là, ad una predeterminazione esatta»[901].

La prospettiva di Popper, che postula una *realtà mista* in cui il determinismo si combina con l'indeterminismo, è indubbiamente interessante, e suggerisce di non vedere il

[899] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 20.
[900] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 291.
[901] *Ibidem*.

determinismo e l'indeterminismo come strutture del mondo opposte, ma come modelli formalmente complementari. Questa soluzione, tuttavia, non è scevra da complicazioni. dal momento che oggigiorno il paradigma deterministico risulta essere imperante per la formulazione di teorie scientifiche coerenti. La stessa psicologia comportamentale, ad esempio, elabora le proprie teorie presupponendo che, dati determinati antecedenti, si possano prevedere determinati *output* comportamentali. E, in effetti, anche qualora volessimo applicare l'indeterminismo a livello agenziale, gli esperimenti condotti sul comportamento umano tutto lasciano presagire tranne che gli esseri umani siano in grado di comportarsi in modo del tutto casuale[902].

Non si dimentichi, inoltre, che questa complementarità necessita di una ulteriore spiegazione, dal momento che ipotizzare una concezione della realtà mista, in cui vi è la compresenza di indeterminismo a livello quantistico e di determinismo a livello meso-macroscopico, non sembra risolvere il problema in ordine alla libertà[903]. Oggi infatti è opinione comune che l'indeterminismo quantistico non abbia ricadute rilevanti a livello macroscopico, e pertanto l'indeterminismo atomico non inficerebbe il determinismo degli eventi macroscopici. A quest'ultimo livello, «alla luce delle nostre attuali conoscenze è ragionevole ritenere che a livello macroscopico la tesi deterministica sia approssimativamente vera e che, dunque, gli eventi macroscopici in genere, e le nostre azioni in particolare manifestino comportamenti sostanzialmente deterministici»[904]. La prospettiva di quanti sostengono che «il microindeterminismo *produce* indeterminismo per quanto concerne il mondo normale»[905], per quanto allettante e – probabilmente – risolutiva circa la questione del libero arbitrio, richiede ancora una conferma empirica. Non mi sembra pertanto fuori

[902] «The problem is that choices are made by brains, and brains operate causally; that is, they go from one state to the next as a function of antecedent conditions. Moreover, though brains make decisions, there is no discrete brain structure or neural network which qualifies as "the will" let alone a neural structure operating in a *causal vacuum*. The unavoidable conclusion is that a philosophy dedicated to uncaused choice is as unrealistic as a philosophy dedicated to a flat Earth», B. LIBET, *Do We Have Free Will?*, cit., p. 43 [corsivo mio]. Cfr. anche C.D. FRITH - P. HAGGARD, *Volitional and the Brain*, cit., p. 407.

[903] Quanti hanno provato a spiegare l'indeterminismo a livello microscopico e il determinismo a livello macroscopico hanno formulato la teoria del cosiddetto *quasi-determinismo*. Cfr. F.T. HONG, *Free Will: A Case Study in Reconciling Phenomenological Philosophy with Reductionist Sciences*, Progress in Biophysics and Molecular Biology, 119 (2015) 3, pp. 670-726. Questa tipologia di determinismo non permette tuttavia di salvaguardare il libero arbitrio perché «al normale livello delle scelte e delle azioni, e anche della normale attività elettrochimica dei nostri cervelli, sarebbero le leggi causali a dirigere gli eventi» T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 12. Cfr. anche M. GRASSO, *Meta-libertà e libertà regionali*, cit., p. 195.

[904] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 18. Cfr. R. WEATHERFORD, *The Implications of Determinism*, Routledge, London 1991; D. PEREBOOM, *Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 477-488.

[905] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 77.

luogo il giudizio ironico e disfattista di Honderich, per il quale «se *è* vero che vi è indeterminismo nel mondo reale, e scoprirlo frutterebbe a qualcuno il premio Nobel, mi sarei aspettato, a questo punto, un piccolo indiscutibile progresso»[906].

Lo scenario indeterministico non sembra quindi, nel suo complesso, affrontare minori complicazioni di quante non se ne siano già viste per il determinismo. Per quanto, infatti, non sia assurdo «non è nemmeno d'aiuto a coloro che vogliono a tutti i costi il libero arbitrio»[907].

Se in precedenza si è rimproverato al determinismo l'assimilazione operata tra determinazione e causazione, ora quella critica viene corroborata dalle scoperte della meccanica quantistica all'interno della quale, come dice Max Born, non sarebbe eliminata la causalità ma soltanto la sua interpretazione che la identifica con il determinismo[908]. È noto, però, come sin dai suoi albori vi sia stata un'altra interpretazione della meccanica quantistica, la quale poteva essere vista come una teoria causale, «in quanto in essa valgono delle leggi, quelle statistiche, e vige dunque per essa un determinismo che si esprime mediante la regolarità della statistica»[909]. Dal punto di vista filosofico bisogna notare, tuttavia, come regolarità non implichi necessariamente causalità; anzi, nella lezione humeana, quest'ultima sarebbe soltanto un'induzione dell'intelletto umano.

L'indeterminismo, poi, ha differenti declinazioni e, infatti, dall'unica teoria è possibile individuare due scenari: un *indeterminismo assoluto*, per il quale tutto è sottoposto alla legge del caos e quindi non vi è neanche finalità (tantomeno agenziale e morale); o un mondo in cui «tutto è dotato di una capacità di scegliere liberamente il proprio comportamento, dagli uomini alle particelle elementari, e paradossalmente c'è un'etica anche per la materia non vivente, che viene chiamata come a compiere delle scelte»[910]. A differenza del determinismo però, che appare più plausibile, entrambi gli scenari indeterministici appena accennati contraddicono palesemente ogni evidenza sperimentale, sia perché conosciamo

---

[906] *Ivi*, p. 78.
[907] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 12.
[908] Cfr. M. BORN, *Natural philosophy of cause and chance*, Clarendon Press, Oxford-New York 1949 (ed. it. *Filosofia naturale della causalità e del caso*, a cura di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 1982), p. 129. Per Born l'identificazione tra causalità e determinazione sarebbe propria del meccanicismo.
[909] R. MAIOCCHI, *Determinismo fisico/Indeterminismo*, cit., p. 2763. In questa sede sarebbe semplicemente impossibile anche accennare all'amplissimo dibattito tra interpretazione *standard* della meccanica quantistica (altrimenti detta interpretazione di Copenaghen), e l'interpretazione che ha origine in Einstein e che tutt'oggi vede diversi programmi di ricerca per ricondurre anche la teoria dei quanti nella relatività generale. A tal proposito mi sia permesso rimandare a C. CALÌ, *Libertà come spazio liminale. L'approccio della scienza fisica alla questione filosofica del libero arbitrio*, Quaderni LEIF, 15 (2022) 20, pp. 23-45. Per un recente contributo di uno dei maggiori fisici che sostengono la teoria non canonica d'interpretazione della meccanista quantistica, cfr. G.'T HOOFT, *Il libero arbitrio nella teoria del tutto*, in F. SCARDIGLI - G. 'T HOOFT - E. SEVERINO, «ET AL.», *Determinismo e libero arbitrio. Nuove visioni dalla fisica, dalla filosofia e dalla teologia*, Carbonio, Milano 2022, pp. 29-60.
[910] A. STRUMIA, *Determinismo*, cit., p.168.

e constatiamo la regolarità delle leggi di natura, sia perché, nella seconda ipotesi, «si verrebbe […] ad attribuire una conoscenza intelligente anche alla materia non vivente, in vista di una capacità di esercitare delle scelte consapevolmente libere»[911].

Dal mio punto di vista due brevi appunti sono necessari. Anzitutto si deve rammentare che determinismo e indeterminismo «sono mutuamente esclusivi e congiuntamente esaustivi»[912], quindi basterebbe l'uno o l'altro per dare conto della libertà e non l'unione dei due. D'altro canto, bisogna far emergere che, qualora si giungesse a dimostrare la validità dell'indeterminismo anche a livello macroscopico, non saremmo in minor difficoltà anche se la medesima cosa avvenisse per il determinismo. Nel primo caso, anzi, ci troveremmo in una situazione ancora più complessa perché l'unica *chance* per difendere la libertà in un contesto *universalmente* indeterministico sarebbe quella di ritenerci liberi soltanto in quanto totalmente ignoranti circa le cause del nostro agire[913]. Si noti bene: questa soluzione andrebbe bene anche qualora ammettessimo che l'universo è intrinsecamente determinato ma, alla luce di quanto detto sulla predicibilità, anche epistemologicamente indeterminato; in questa indeterminatezza legata alla nostra incapacità conoscitiva si collocherebbe la nostra libertà (o ciò che ne resta). Noi *saremmo* liberi esclusivamente perché ci *sentiamo* liberi.

In questo panorama talmente intricato, in cui da un lato vi è un determinismo agenziale e dall'altro un indeterminismo – in egual modo non sembra lasciare spazio alla determinazione dell'agente perché abbandonerebbe quest'ultimo in balia del caso – si è cercata una via alternativa che, all'interno del quadro deterministico e senza cadere nell'irrazionale, possa dare conto anche dell'intuizione comune ad ogni essere umano di essere libero. A tal fine si prospetta come unica strada percorribile il formulare una teoria della causalità che non si riduca esclusivamente a causalità meccanica e che sia propensa a riconoscere agli agenti un potere causale. Questa strada, tuttavia, non è stata percorsa da molti filosofi che hanno preferito ricercare piuttosto, in vario modo, la compatibilità ora con l'una ora con l'altra descrizione fisica del mondo.

[911] *Ibidem*.
[912] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 11.
[913] Cfr. S. NICHOLS, *The Indeterminist Intuition: Source and Status*, The Monist, 95 (2012) 2, pp. 290-307.

3. Le teorie compatibiliste

Con l'espressione *compatibilisti* ci si riferisce a coloro che sostengono la coesistenza, nel medesimo universo, di determinismo e libertà; di contro, *incompatibilisti* saranno tutti coloro che – con modalità a volte diametralmente opposte – negano questa compatibilità. Il dato che accomuna la prima famiglia di teorici del libero arbitrio è la volontà di armonizzare – o quantomeno *cercare di armonizzare* – la visione scientifica del mondo, nella sua descrizione deterministica, con una certa idea di libertà.

3.1. *Una lunga tradizione*

Storicamente la prima e più famosa controversia filosofica tra compatibilismo e incompatibilismo fu quella che coinvolse Hobbes e il vescovo arminiamo Bramhall[914]. La libertà umana, infatti, sarebbe per Hobbes conciliabile con la legge di necessità naturale, dal momento che le azioni sarebbero libere proprio come l'acqua è libera di scorrere nel letto del fiume: sebbene essa non possa fare diversamente perché necessitata per natura a scorrere verso il mare, così le azioni sono libere dal momento che discendono dalla nostra volontà, la quale è però totalmente necessitata[915]. Tale approccio però non soddisfaceva il vescovo, per il quale un tale compatibilismo potrebbe pure andar bene, se non fosse che riduce la libertà umana a quella di un neonato o di un animale, i quali non sono in grado di esercitare il controllo sulle proprie scelte[916]. In effetti tutta l'argomentazione hobbesiana, che occuperà due sue opere minori ma vedrà sporadiche trattazioni anche in opere di antropologia e di politica[917], era imperniata sulla riduzione di quel concetto che in questa sede è

[914] A buon diritto è possibile definire, in riferimento alla questione del libero arbitrio, il XVII secolo come l'*aevum philosophicum*. Se sino a quel momento, infatti, la discussione si era concentrata sull'individuare la compatibilità tra attributi divini e libertà umana, soltanto con Hobbes la controversia si spostò sul piano prettamente razionale benché, nel confronto col vescovo Bramhall, le implicanze teologiche furono ineludibili.

[915] «Io penso che la *libertà* sia definita rettamente in questo modo: la libertà è l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente. Così, ad esempio, si dice che l'acqua discende liberamente o che alla libertà di discendere per il letto del fiume, poiché non c'è impedimento lungo quella direzione. […] E benché l'acqua non possa risalire, tuttavia non si dice che le manca la libertà di risalire, bensì la facoltà o il potere, perché l'impedimento è nella natura dell'acqua, e intrinseco». T. Hobbes, *Of liberty and Necessity*, cit., p. 112. Per una storia del compatibilismo nella prima modernità cfr. R. Fedriga - R. Limonta, *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Jaca Book, Milano 2016.

[916] Cfr. J. Bramhall, *A Defence of True Liberty From Antecedent and Extrinsecall Necessity*, 1655 (ed. it. *Una difesa della vera libertà*, in T. Hobbes, in *Libertà e necessità*, cit.), pp. 130-133. 138-141.

[917] Hobbes affronterà il tema della libertà già nelle risposte alle *Meditationes* di Descartes, e poi nel *Leviathan*, e negli *Elements of Philosophy*, oltre che nel confronto col vescovo Bramhall, condensato in due opere marcatamente dedicate a questo argomento. Cfr. T. Hobbes, *Objectio II*, 1641 (ed. it. *Obiezione seconda*, in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, cit., pp. 910-913; Id. *Objectio* V, 1641 (ed. it. *Obiezione quinta*, in *Ivi*), pp. 918-921; Id., *De Cive*, 1642, XIII, 16 (ed. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948), p. 284; Id., *De corpore*, 1655, IV, 25, 13 (ed. it. *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo e l'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972), p. 393; Id., *De homine*, 1658, X-XI, 2 (ed. it. *L'uomo*, in

stato definito come libero arbitrio ambizioso, ovvero la *libertas in actu primo*, a mera *libertas ad extra* o, per dirla con l'espressione dell'autore inglese, a semplice *libertas a coactione*.

A partire da quella controversia, un'innumerevole schiera di autori si allineerà agli assunti hobbesiani per provare la compatibilità tra libertà e determinismo scientifico. Pochi anni dopo dagli scritti di Hobbes, Locke dirà che soltanto le azioni possono ritenersi libere, in quanto discendono da ciò che l'agente vuole compiere; anche in questo caso però la volontà sarà sempre eterodeterminata[918]. Sarà quindi Hume a chiarire i termini del discorso, mostrando come la libertà d'azione sia l'unica libertà sulla quale possiamo argomentare perché è l'unica forma di libertà di cui noi facciamo esperienza[919]. Per Hume, infatti, la libertà è «soltanto *un potere di agire o di non agire, secondo le determinazioni della volontà*; ossia che, se preferiamo restare fermi, possiamo; se preferiamo muoverci, egualmente possiamo»[920]. Sarà proprio grazie al contributo della scuola empirista che si rintraccerà l'affermazione più chiara della prospettiva compatibilista e la cristallizzazione di un dibattito nel quale, benché si continui a salvaguardare la capacità di *agire* liberamente, come nota Anscombe, «ogni genere di volere sarebbe un'impressione interna»[921].

Pienamente coerente con lo sviluppo delle scienze ottocentesche, il compatibilismo ricevette l'assenso dei più grandi filosofi, i quali però declinarono in vario modo – e muovendosi in contesti differenti – le tesi basilari di questa posizione. Desidero notare, infatti, come sia particolarmente complesso *etichettare* i diversi filosofi nelle varie declinazioni del compatibilismo nonostante l'orientamento della letteratura scientifica in merito propenda per una catalogazione rigida; una complessità che, ancora una volta, rende evidente la difficoltà stessa da parte degli autori di dare resoconti coerenti della libertà.

Jonathan Edwards, ad esempio, che si muoveva nell'ambito teologico e, in modo particolare, in quello della teologia calvinista, può essere annoverato tra i compatibilisti

---

Ivi), pp. 585-601; ID., *Leviathan*, 1651, VI, 1-11 (ed. it. *Il Leviatano*, traduzione, introduzione e note a cura di R. Giammanco, Utet, Torino 1955), 1, p. 85.

[918] «Lascio ad altri di considerare se ciò contribuirà a por fine a quella questione tanto lungamente dibattuta e, credo, irragionevole perché inintelligibile, se la volontà dell'uomo sia libera o no. Infatti, se non m'inganno, segue da ciò che ho detto che la domanda stessa è del tutto impropria; ed è altrettanto privo di significato chiedere se la volontà di un uomo sia libera quanto chiedere se il suo sonno sia veloce o la sua virtù quadrata: la libertà è tanto poco applicabile alla volontà quanto lo è la velocità di movimento al sonno», J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689, II, 21, n. 14 (ed. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Novara 2013), p. 287.

[919] Cfr. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, X, 2, cit., p. 125.

[920] *Ivi*, VIII, 1, cit., p. 101. Per approfondire la questione humeana della libertà, cfr. B. STROUD, *Hume*, Routledge, London 1977.

[921] G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., p. 133.

perché riusciva a salvaguardare una forma di libertà nonostante la rigidissima catena causale (divinamente predestinata) all'interno della quale gli agenti si collocavano[922]; John Stuart Mill sarebbe un compatibilista, sebbene fosse anche pessimista nei confronti della immagine del mondo che il determinismo riconsegna[923]. Più di recente, George E. Moore, sebbene abbia rimproverato tanto Locke quanto Hume per aver ridotto la libertà a semplice libertà d'azione senza considerare la libertà che consiste nella volizione libera, fu uno dei maggiori esponenti dell'interpretazione condizionalista delle possibilità alternative[924].

La scuola compatibilista ha quindi lasciato il testimone al neopositivismo per giungere sino ai nostri giorni, ma ha richiesto una leggera revisione alla luce della meccanica quantistica. Colpisce il dato per il quale, nonostante le scoperte fisiche abbiano stravolto il modo di comprendere l'universo, proprio a seguito di esse, alcune posizioni compatibiliste abbiano ricevuto una revisione, spesso con un orientamento molto più rigido che, si supponeva, la nuova teoria quantistica avrebbe dovuto smussare. Di contro, in tempi a noi ancora più vicini c'è chi ha preso seriamente in considerazione le tesi della meccanica quantistica o quanti hanno proposto vere e proprie rimodulazioni del paradigma compatibilistico. Mi volgerò pertanto ad una breve analisi di queste forme *altre* di compatibilismo per guardare poi alle teorie del cosiddetto *compatibilismo classico* che, ancora oggi, rimangono il punto di riferimento nella discussione sulla libertà e la sfida maggiore per quanti, invece, sostengono il libertarismo.

3.1.1. Le versioni di compatibilismo

La fortuna delle teorie compatibiliste fu grande e per svariati secoli esse mantennero il loro ruolo di indiscusse protagoniste nelle discussioni sul libero arbitrio, e nonostante il

---

[922] Cfr. J. EDWARDS, *The Freedom of the Will*, 1754. L'edizione alla quale mi sono rifatto è contenuta in ID., *The Works of Jonathan Edwards*. 1: *Freedom of the Will*, ed. by P. Ramsey, Yale University Press, New Haven-London 1957, pp. 135-440. Per un sintetico commento al pensiero del filosofo e teologo calvinista, cfr. anche E. GARIN, *Jonathan Edwards o della libertà del volere*, Rivista di filosofia, 28 (1937) 2, pp. 132-146.

[923] Mill si occupò, seppur intersecandolo con altri argomenti, del tema della libertà. Si vd. J.S. MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 1843 (ed. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, UTET, Torino 1988), 2, pp. 1113-1123; e il passaggio introduttivo de ID., *On liberty*, 1859 (ed. it. *Sulla libertà*, prefazione di Giulio Giorello e Marco Mondadori, a cura di S. Magistretti, il Saggiatore, Milano 1991[3]), p. 3.

[924] Per quanto l'autore, come si è visto, sia uno dei campioni dell'analisi condizionale e quindi del compatibilismo, egli si situa perfettamente nel compatibilismo classico dal momento che sovente ribadisce come la questione sulla libertà e la sua conciliazione col determinismo sia particolarmente complessa ed egli stesso non abbia raggiunto alcuna risoluzione, cfr. G.E. MOORE, *Etichs*, cit., pp. 116. 118-119. Questo aspetto deve essere rimarcato alla luce di una certa letteratura che non solo interpreta l'analisi condizionale di Moore come categorica, ma anche la sua teoria generale come supercompatibilista. Della mia interpretazione più moderata delle posizioni di Moore ho trovato riscontro in Honderich quando asserisce che «Moore accettò quindi, con prudenza, il compatibilismo». T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 113.

mutamento di prospettiva apportato dalla meccanica quantistica, le teorie deterministiche sembrarono rafforzarsi; alcuni autori hanno anzi sostenuto con chiarezza come il determinismo non solo sia compatibile con la libertà ma ne sia anche condizione necessaria. Questa corrente, che viene definita *supercompatibilista*, rintraccia le sue origini in Hume[925] e non è un caso che il fondatore del neopositivismo, Moritz Schlick, si sia rifatto proprio all'autore inglese per mostrare come il problema del libero arbitrio non solo sia uno pseudoproblema (perché risolto, a suo dire, sin dai temi del filosofo scozzese) ma anche «uno degli scandali maggiori della filosofia»[926]. Tale scandalo si originerebbe soltanto da un atavico equivoco sui termini adoperati nella questione, equivoco al quale Schlick pone rimedio facendo una chiarissima analisi terminologica dei concetti. Benché egli dica che «nessuno può dimostrare il determinismo»[927] è altrettanto vero che esso risulta indispensabile per il concetto di responsabilità, che verrebbe a decadere qualora non applicassimo alla condotta umana il criterio per cui i processi volitivi sono cause delle azioni[928]. L'assenza del determinismo lascerebbe, infatti, spazio all'indeterminismo (che egli identifica come il regno del caos) nel quale non si può dare conto di desideri e motivazioni determinanti e, di conseguenza, della responsabilità morale. Il determinismo diviene pertanto *condicio sine qua* per il darsi di quella forma di libertà, che non si oppone alla necessità bensì alla costrizione.

La semplicità con la quale Schlick liquida il problema muove, tuttavia, da una determinata visione del concetto di causa, che deriva direttamente da Hume, per la quale essa si darebbe esclusivamente in un contesto deterministico e, parallelamente, l'indeterminismo equivarrebbe alla totale assenza di causalità. La causalità, quindi, o è deterministica o non è causalità. Benché Schlick si collochi perfettamente nel solco della tradizione compatibilista, e le sue posizioni serviranno da termine di riferimento a quanti argomenteranno dopo di lui, egli affronta il problema esclusivamente perché legato al concetto di responsabilità, un binomio che da alcuni autori successivi – come si è avuto modo di accennare – è stato rifiutato. È soltanto la rilevanza etica della libertà per la responsabilità a giustificare la sua trattazione, al punto tale da fargli dire: «dovrei […] veramente vergognarmi di scrivere un capitolo "sulla libertà"»[929]. L'impostazione che Schlick diede del problema della

[925] Alcuni autori ravvedono anche in Hobbes un supercompatibilista. Sebbene sia indiscutibile l'impostazione deterministico-meccanicistica del grande filosofo, dalle opere che ho avuto modo di analizzare non risulta un'esplicita presa di posizione su questo aspetto, benché sia chiaro il suo modo – che ha fatto scuola – di comprendere la libertà all'interno del contesto deterministico.
[926] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 129.
[927] *Ivi*, p. 142.
[928] *Ibidem*.
[929] *Ivi*, p. 129.

libertà, e la sua chiara posizione in favore del supercompatibilismo, fece sì che esso divenisse la teoria *standard* per tutto il movimento neopositivista.

L'idea che la *vexata quaestio* del libero arbitrio fosse originata esclusivamente da un malinteso è stata ripresa anche da Hobart, uno dei primi allievi di James, il quale però non riduce il concetto classico di libertà a semplice libertà dalla costrizione – come da Hobbes sino a Schlick aveva fatto la scuola compatibilista – ma lo intende nel senso più pieno e assoluto, ovvero come quella facoltà che permette di attribuire pena e merito ma, soprattutto, che garantisce al soggetto la possibilità di *poter fare altrimenti*. Ciò che colpisce nell'analisi di Hobart, tuttavia, è che egli mira a una conciliazione – a suo dire apparente, perché già risolta – tra questo senso ambizioso di libero arbitrio e il determinismo, il quale è indispensabile per la libertà. Esso, infatti, qualora non fosse vero – cosa che Hobart ammette – non rappresenterebbe un guadagno ma una perdita[930]. Nella sua difesa del determinismo come descrizione del mondo in cui si possa dare vera libertà, Hobart giunge però, nonostante le sue promesse, a compiere quella *reductio* tipica del suo schieramento: identifica la libertà con l'assenza di costrizione e, di fatti, ricorre ad un'accurata analisi condizionale del verbo *potere* per giustificare i possibili corsi d'azione alternativa, che lui stesso aveva posto come criterio per il darsi della libertà[931]. Ciò che basta per il darsi di un libero soggetto è che i desideri – dai quali discendono le azioni – siano propri del soggetto, siano *suoi*. Di fatto però Hobart non riesce a uscire dall'*empasse* propria dei compatibilisti: ridurre la libertà a semplice libertà d'azione, *libertas ad extra*, e mai comprenderla come libertà della volontà. Quest'ultima non solo non è realizzabile per l'essere umano ma è impossibile:

> «Non è chiarificatore chiedersi: "Una volizione è libera o determinata?". È la persona a essere libera e la sua particolare volizione a essere determinata. La libertà è qualcosa che possiamo attribuire solo a un essere continuo, che può averla solo nella misura in cui le particolari volizioni transitorie al suo interno sono determinate»[932].

Una tale affermazione è giustificabile – cosa che Hobart fa – soltanto alla luce di una nozione di causalità limitata agli eventi e mai alle cose o alle persone, e a partire da

[930] Cosa che Hobart stesso ammette come possibile. Nell'indeterminismo, infatti, perché un'azione possa dirsi libera deve provenire dal sé (la volizione dell'io deve causare l'atto fisico), ma tale volizione non sarebbe a sua volta causata bensì spontanea (perché nel caso in cui tale volizione fosse causata ricadremmo nel determinismo), cfr. R.E. HOBART, *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, cit., pp. 1. 14.
[931] A tal proposito, cfr. *Ivi*, pp. 8-9.
[932] *Ivi*, p. 14 [traduzione mia].

tale concezione ripropone il famoso binomio determinismo-predicibilità[933]. Il determinismo, in definitiva, è indispensabile non solo per il darsi della libertà ma anche della ragione e dell'intelligenza. Per Hobart, quindi, lo spreco di energie circa il nostro tema doveva già finire da molto tempo, e si sarebbe già dovuto comprendere che «il determinismo e la fede nella libertà si incontrano e si uniscono nei fatti, e che la lunga inimicizia è stata un brutto sogno»[934].

Dopo Hobart fu Alfred J. Ayer, in un saggio del 1946, a riprendere le classiche argomentazioni (questa volta non humeane ma spinoziane) sul sentimento di libertà che si origina nell'essere umano sol perché egli non conosce le cause che lo determinano realmente. In tutta la sua argomentazione Ayer fa costantemente un'assunzione: *prevedibile* è necessariamente complementare a *determinato*; e muove dal presupposto che l'unico interesse nei confronti della libertà sia motivato dal salvaguardare la concezione classica della moralità fondata sulla responsabilità. È in quest'ottica che, secondo Ayer, per conservare l'idea di responsabilità morale o «dobbiamo dimostrare che gli uomini possono essere considerati responsabili di azioni che non compiono liberamente o altrimenti trovare un modo per riconciliare il determinismo con la libertà del volere»[935]. Anche per Ayer tale libertà non si oppone alla causalità ma alla semplice costrizione. Egli, infatti, vuole dimostrare che, se è vero da un lato che essere costretti a fare un'azione implica che si sia *causalmente indotti* a compierla, è anche vero, dall'altro, «che il fatto che la mia azione sia causalmente determinata non implica necessariamente che io sia costretto a compierla – vale a dire non implica necessariamente che io non sia libero»[936]. Ayer quindi prova a dar conto del concetto di libertà collegandolo a una certa nozione di causalità: un'azione si dirà libera soltanto quando è causata, giammai quando è necessitata.

Emerge qui come il concetto di necessità per Ayer non sia complementare a quello di causa ma a quello di costrizione; infatti,

> «perché un evento sia causa di un altro basta che, nelle circostanze date, l'evento che si ritiene essere l'effetto non si sarebbe verificato se non si fosse verificato l'altro evento che si ritiene essere la causa […]. In breve, c'è una concomitanza invariabile fra le due classi di eventi ma non c'è alcuna costrizione, se non in senso metaforico»[937].

Una tale conclusione, tuttavia, prende le mosse, a mio modo di vedere, da un'assimilazione del concetto di causalità con quello di causalità deterministica, ed è tale assunto

[933] Cfr. *Ivi*, pp. 14-16.
[934] *Ivi*, p. 27 [traduzione mia].
[935] A.J. AYER, *Freedom and Necessity*, cit., p. 57.
[936] *Ivi*, p. 59.
[937] *Ivi*, p. 61.

che fa dire ad Ayer, in tono provocatorio, che «se il comportamento umano è interamente governato da leggi causali, allora non è chiaro in che modo una qualunque azione compiuta avrebbe mai potuto essere evitata»[938]; assume cioè che l'unica causalità che si possa dare sia quella del determinismo fisico, sul quale – ancora una volta – aleggia lo spettro della predicibilità[939]. Questa mossa purtroppo, se da un lato porta Ayer a schierarsi totalmente contro un modo di comprendere il determinismo come necessitarismo, dall'altro non rende in alcun modo conto delle critiche mosse alle teorie compatibiliste nel momento in cui non riescono a dar conto delle AP.

Sarà quindi Patrick H. Nowell-Smith a riprendere Hobart dicendo che «la libertà, lungi dall'essere incompatibile con la causalità, la implica»[940] e sostenendo, come già altri prima di lui avevano fatto, «che non potrei essere libero di scegliere ciò che faccio se il determinismo non fosse corretto»[941]. Anche lui reputa il determinismo imprescindibile per il darsi dell'azione libera, la quale – in assenza di esso – sarebbe soltanto «un *lusus naturae*, un'azione di un Dio o un miracolo»[942]. Recuperando tacitamente anche le argomentazioni di Schlick in merito alla distinzione tra legge descrittiva e legge prescrittiva, Nowell-Smith espone come la libertà non richieda «azioni non causate, ma azioni che sono l'effetto di un particolare tipo di causa»[943]. Appare ancora una volta, sebbene lo scritto sia del 1948, come le sfide della nuova scienza quantistica non siano state ancora prese in seria considerazione.

A questa missione – conciliare la teoria compatibilista con le scoperte della meccanica quantistica – si è rivolto Quine. Questo dato suscita stupore perché, per il padre della seconda generazione dei *filosofi analitici*, il problema della libertà non fu mai veramente degno di attenzione non soltanto perché tutto era stato già detto da Spinoza e Hume (e molti altri dopo di loro) ma anche in ragione del fatto che sovente tale problema era collegato – a suo dire erroneamente – a quello del determinismo. Se quest'ultimo fosse vero sia a livello macroscopico che microscopico è un altro problema al quale Quine non rivolse la sua attenzione, ma di certo esso con la libertà non aveva nulla a che fare perché «un atto è libero nella misura in cui le motivazioni o gli impulsi dell'agente sono un anello della sua catena

---

[938] *Ivi*, p. 53.
[939] «Cosa significa dire che il corso futuro degli eventi è già deciso? […] Se significa che è possibile, in linea di principio, dedurlo da un insieme di fatti particolari relativi al passato assieme alle opportune leggi generali, allora, anche se vera, questa affermazione in ultima analisi non implica che io sia l'inerme prigioniero del fato. […] Il mio comportamento può essere previsto: ma dire che il mio comportamento può essere previsto non equivale a dire che io agisco sottoposto a costrizione», cfr. *Ivi*, p. 63.
[940] P. NOWELL-SMITH, *Freewill and Moral Responsibility*, cit., p. 46 [traduzione mia].
[941] *Ibidem* [traduzione mia].
[942] ID., *Ethics*, cit., p. 316 [traduzione mia].
[943] ID., *Freewill and Moral Responsibility*, cit., p. 47 [traduzione mia].

causale. Tali motivazioni o spinte possono essere rigidamente determinate a piacimento»[944]. Un atto pertanto potrà dirsi libero soltanto se i motivi o gli impulsi che lo precedono sono inseriti nella catena causale che conduce all'atto (e ovviamente sono a loro volta determinati), e quest'affermazione, che si gioca ad un livello macroscopico, non è per nulla inficiata dall'indeterminismo microscopico di matrice quantistica. Di fatto, le argomentazioni rimangono sempre le stesse, ma nella revisione moderna del dibattitto mutano i termini del discorso. Il concetto e il ruolo della volontà, ad esempio, sono del tutto elusi in quanto il concetto di volontà è considerato un retaggio della psicologia prescientifica. Quine, infatti, non fa riferimento alla volontà ma agli *impulsi* o ai *desideri* dell'agente, ovvero agli eventi che conducono all'azione; e a tali eventi non solo non è negata efficacia causale ma è anche richiesto che siano consci perché l'azione possa dirsi libera. Il determinismo sarà quindi, anche per Quine, condizione necessaria per il darsi non di una volontà libera ma di azioni libere, le quali sono precedute da eventi consci che assumono una rilevanza causale per le scelte, le decisioni e le deliberazioni dell'agente.

La fortuna della tesi supercompatibilista, se da un lato presta il fianco alle critiche che sono state mosse al compatibilismo classico – sulle quali mi soffermerò a breve –, dall'altro non ha la pretesa di assurgere a dottrina empirica. All'interno dello schieramento supercompatibilista, infatti, si ricerca eminentemente la compatibilità e soprattutto l'indispensabilità del determinismo con la libertà, ma non tutti gli autori – a differenze dei compatibilisti classici o *soft determinists* (per richiamare una felice distinzione di James) – asseriscono che il determinismo sia indiscutibilmente vero. Così facendo, se è vero che sul piano concettuale anche il supercompatibilismo pone non pochi problemi alla concezione libertaria, sul piano empirico esso si apre alle neuroscienze e alla fisica, le quali oggi non sono in grado di dire di più sul determinismo neurobiologico ma non è escluso che un domani raggiungano un maggiore livello di accuratezza.

Per aggirare queste molteplici problematiche, tuttavia, di recente altri filosofi hanno formulato nuove versioni del compatibilismo: Carl Hoefer[945] e Jenann T. Ismael[946] hanno avanzato delle nuove prospettive, alla luce delle recenti scoperte in ambito fisico; John

[944] W.V. QUINE, *Things and Their Place in Theories*, in ID., *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/MA, p. 11 [traduzione mia].
[945] Cfr. C. HOEFER, *Freedom From the Inside Out*, in C. CALLENDER (ed.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 201-222.
[946] La prospettiva di Ismael sarebbe particolarmente interessante da approfondire in ragione del fatto che egli collega la difesa della compatibilità tanto alle concezioni comuni quanto a quelle scientifico-fisiche sul tempo. Cfr. J.T. ISMAEL, *How Physics Makes Us Free*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016; ID., *Causation, Free Will, and Naturalism*, in D. ROSS - J. LADYMAN - H. KINCAID (eds.), *Scientific Meta-physics*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 208-235.

Martin Fischer e Mark Ravizza[947] hanno formulato il cosiddetto *semicompatibilismo*, sul quale non mi dilungherò perché postula una incompatibilità di fondo tra libero arbitrio e determinismo e una compatibilità tra determinismo e responsabilità morale[948]; Daniel Dennet, Alfred Mele e Neil Levy hanno pensato a una sorta di *nuovo compatibilismo*, nel quale ciò che conterebbe per la libertà non sarebbe tanto la determinazione della volontà (che sarà sempre necessitata dai fattori antecedenti) ma la capacità di razionalizzare le nostre azioni, in quanto discendono dal nostro carattere[949].

Una prospettiva, che potrebbe risultare foriera di nuovi spunti, è piuttosto quella suggerita del paleo-compatibilismo di Mark Siderits. Per fare una similitudine del tutto personale, la sua posizione potrebbe essere vista come la trasposizione sul fronte della libertà della teoria di descrizione delle azioni che suggeriva Davidson. Per Siderits, infatti, la confusione che porta ad affermare un'incompatibilità di fondo tra libertà e legge causale è legata semplicemente al fatto che troppo spesso si sono confusi due piani: il piano inferiore delle particelle e il piano superiore dei fenomeni sopravvenienti. Egli fa ricorso alla

---

[947] Questa forma rivisitata di compatibilismo ha preso le mosse dal fortunato articolo di Henry Frankfurt, per il quale affinché ci sia responsabilità morale è fondamentale che ci sia o non ci sia l'intenzione della gente, a prescindere che questa abbia o meno le possibilità alternative. Per il semicompatibilismo, cfr. J.M. FISCHER - M. RAVIZZA, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998. La prospettiva ha indubbiamente la sua rilevanza, anche in riferimento ad alcuni esperimenti volti a indagare il rapporto che vi è tra l'attribuzione di responsabilità morale e la capacità del nostro cervello di fare più o meno diversamente da come è stato compiuto. Questi esperimenti sembrerebbero provare, difatti, la comune intenzione di attribuire responsabilità anche qualora si possa dire che è stato il cervello a farmi compiere una determinata azione. cfr. E. NAHMIAS - J. SHEPARD - S. REUTER, *It's OK if 'My Brain Made Me Do It'*, cit., pp. 502-516.

[948] Cfr. J.M. FISCHER, *The Metaphysics of Free Will*, Blackwell, Oxford 1994. Si noti però come le posizioni di compatibilismo e di incompatibilismo in relazione al tema della responsabilità non sono per nulla coestensive con quelle che si registrano in riferimento al tema della libertà metafisica. Tutti i compatibilisti in ordine alla libertà, infatti, giustificheranno, di conseguenza, anche il compatibilismo per quanto riguarda la responsabilità morale; non tutti i *deterministi hard* però affermerebbero quest'ultima incompatibilità, sostenendo piuttosto che il determinismo possa essere compatibile con la responsabilità morale (che per la responsabilità non sia indispensabile una nozione ambiziosa di libertà). Cfr. P. VAN INWAGEN, *Fischer on Moral Responsibility*, The Philosophical Quarterly, 188 (1997) 47, p. 373; S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 100. Si tenga anche conto del contributo di Derk Pereboom, per il quale la visione compatibilista non sarebbe sufficiente nemmeno per rendere conto della responsabilità morale. Cfr. D. PEREBOOM, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, in particolare il cap. 1 e ID., *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford Scholarship Online, Oxford 2014, cap. 1.

[949] In riferimento a questi autori, che a mio modo di vedere non prendono nettamente le parti per questa versione di compatibilismo ma lo suggeriscono come una *possibile* soluzione, cfr. N. LEVY, *Neuroethics: Challenges for the 21st century*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007 (ed. it. *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale*, tr. di R.I. Rumiati, Apogeo, Milano 2009). Senza addentrarmi in questa particolare riflessione compatibilista, noto come, alla luce di alcuni esperimenti ai quali si è fatto riferimento nel precedente capitolo (come il caso del bambino e dello scampato incidente), il nostro cervello è perfettamente in grado di razionalizzare e motivare un'azione che, tuttavia, è stata compiuta in modo inconscio. Cfr. M. SIE - A. WOUTER, *The BCN Challenge to Compatibilist Free Will and Personal Responsibility*, Neuroethics, 3 (2010) 2, pp. 121-133. Alcuni autori come Daniel Dennett e Alfred Mele sembrano simpatizzare per questa forma *aggiornata* di compatibilismo. Per altri esperimenti sulla cosiddetta *confabulazione*, cfr. M.S. GAZZANIGA - J.E. LEDOUX, *The Integrated Mind*, Plenum, New York 1978.

metafora dell'automobile, della quale mi servo esclusivamente per un aspetto. Se un bambino, mentre entra nella mia auto, chiedesse a me – che detengo una conoscenza molto limitata dei motori – "Perché la macchina si accende?" io risponderei che "Quando entro in macchina, e giro la chiave, la macchina si accende (a meno che non vi sia qualche malfunzionamento dell'automobile)". Ma se un partecipante alla conversazione – molto più istruito di me in materia – sostenesse che "La macchina si è accesa perché: la miscela aria-carburante è stata aspirata all'interno del cilindro; quindi la valvola di aspirazione si è aperta e, nello stesso tempo, il pistone è sceso dal punto morto superiore al punto morto inferiore, e il pistone ha quindi iniziato a risalire comprimendo la miscela aria-benzina, ecc. ecc.", sicuramente avrebbe ragione e il suo resoconto sarebbe di gran lunga più accurato del mio. Tuttavia, nota Siderits, nel momento in cui facciamo riferimento alle parti che compongono il sistema, perdiamo di vista il sistema stesso (il bambino mi ha chiesto come si è accesa la macchina, ma nel secondo resoconto non figura nemmeno il termine *macchina*). Se prima ci riferivamo a un'automobile, con tutte le sue componenti e funzioni, ora facciamo esclusivamente riferimento a singole parti di quel sistema[950]. Così formulata, la soluzione potrebbe apparire grossolana e lascerebbe insoddisfatti quanti propendono per un approccio naturalistico; tuttavia ha indubbiamente il merito di cogliere un aspetto, quello della descrizione e della complessità del fenomeno, che spesso è del tutto eluso nei resoconti compatibilisti.

Un'ulteriore reinterpretazione della teoria compatibilista, per quanto molto approssimativa, potrebbe rintracciarsi anche negli esperimenti e nei saggi di Wegner, il quale, come si è visto, ha provato a spiegare «l'*esperienza* del libero arbitrio nei termini di processi deterministici o meccanicistici»[951]. L'interesse di Wegner non è quello di spiegare la libertà (per lui inesistente), ma soltanto l'esperienza che noi facciamo di essa, prodotta comunque in modo deterministico.

C'è da rimarcare, infine, come anche il *compatibilismo classico* affermi, di per sé, la compatibilità di principio tra determinismo e libertà, senza necessariamente prendere posizione per un'affermazione o negazione del determinismo stesso. Anthony Kenny, uno dei fautori dell'analisi condizionale – all'interno della quale ha declinato il verbo *potere* nella sua accezione di *avere la possibilità di* esercitare il potere in una data circostanza –

[950] Cfr. M. SIDERITS, *Paleo-Compatibilism and Buddhist Reductionism*, Sophia 47 (2008) 1, pp. 29-42.
[951] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 43.

sebbene non riconosca né la verità del determinismo né del suo opposto, di recente è arrivato a sostenere che, anche qualora avessimo il determinismo a livello fisiologico, questo non implicherebbe necessariamente il determinismo a livello psicologico[952].

All'interno della compagine compatibilista trova anche spazio l'inusuale prospettiva di Peter F. Strawson, il quale ha avuto primariamente l'interesse di conciliare scienza e filosofia senza ricorrere all'analisi empirica ma cercando, in modo aprioristico, un nuovo modo per dar conto della responsabilità *in primis*, giungendo a formulare una soluzione che ha fatto scuola e che si fonda sul concetto di *atteggiamenti reattivi*[953]. Esso rappresenta uno strumento che ci permetterebbe di non cadere nella disastrosa situazione per le nostre attribuzioni di responsabilità a livello sociale a cui condurrebbe un'eccessiva fiducia nel determinismo. Non mi soffermo qui sulla posizione di Strawson, dal momento che si concentra più sulla responsabilità; mi limito piuttosto a condividere il giudizio di Massimo Reichlin per il quale Strawson, lungi dall'aver svincolato col suo ragionamento la questione della responsabilità da quella della libertà, non è riuscito invece a cogliere come «il libero arbitrio costituisce il presupposto teorico della sensatezza degli atteggiamenti reattivi»[954].

3.2. *Pregi e difetti delle tesi compatibiliste*

La critica rivolta a Hobbes dal vescovo Bramhall, secondo il quale l'approccio compatibilista incorre nel rischio di operare una riduzione dell'idea di libertà per far sì che questa si renda compatibile con il determinismo causale, è la critica che sovente è stata ripetuta dai differenti avversari a tutti i compatibilisti[955]. Tale libertà, infatti, perde molto (o quasi tutto) di quello che è il contenuto classico della nozione di libero arbitrio, dal momento che si reputa libero «colui che non è impedito nell'agire (perché non gli si vieta di fare ciò che vuole fare) né vi è costretto (perché non viene obbligato a compiere un'azione che non vorrebbe compiere)»[956]. Dal canto loro i compatibilisti hanno la pretesa di affer-

[952] Cfr. A. KENNY, *Freedom, Will and Power*, cit., pp. 130; ID., *Freewill and Responsibility*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1978, p. 33.
[953] Il testo, vero e proprio manifesto di quella che sarà conosciuta come la teoria delle *reactive attitudes*, è di P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., pp. 83-113.
[954] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, cit., p. 190. Un'introduzione alla prospettiva di Strawson, con alcuni interessanti riverberi negli ambiti proprio del diritto, si trova in V. DE LUCA, *Risentimento e vergogna. Le basi morali della responsabilità*, Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia, 19 (2016), pp. 153-171.
[955] È opportuno ricordare come non tutti i compatibilisti si schierino *tout court* sulla verità del determinismo, cionondimeno affermano la sua compatibilità con la libertà umana.
[956] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 60.

mare – riprendendo Hume – come questo tipo di libertà, la quale si oppone non alla necessità ma alla costrizione, non soltanto sia l'unica *reale* ma anche l'unica *intuibile* ed *esperibile* da parte dell'essere umano.

La libertà della volontà, infatti, non può essere compresa dagli esseri umani dal momento che noi conosciamo esclusivamente il reale e non il possibile. L'azione allora sarà libera sebbene la volontà sia determinata, e questa volontà *deve* essere

> «completamente *determinata* da fattori come le esperienze passate dell'agente, l'istruzione che ha ricevuto, l'ambiente circostante o ancora (nelle concezioni più decisamente naturalistiche) dal suo assetto biologico oppure dall'insieme delle variabili fisiche in gioco. In questo modo, non c'è nessuna rottura nella catena deterministica delle cause e degli effetti: la volontà dell'agente è determinata da cause su cui non può agire ed essa a sua volta determina, causandole, le azioni che l'agente compie; nondimeno, tali azioni – in quanto discendono dalla sua volontà non costretta né impedita – sono *libere*»[957].

Per dirla in maniera grossolana ma abbastanza chiara: avremo azioni libere da scelte necessitate; anzi: avremo azioni libere *in quanto* frutto di scelte necessitate. Queste azioni inoltre, del tutto determinate nei loro antecedenti, non dovranno essere – lo ribadisco – né impedite né costrette, né da fattori interni né da fattori esterni. Perché un soggetto si possa dire libero, in definitiva, basta che egli possa egire *secundum voluntas eius*, senza alcuna costrizione interna o esterna. Quest'ultima specificazione è di particolare importanza perché asserire che l'azione è determinata da una precedente scelta del soggetto, a sua volta determinata, non appare – almeno a mio modo di vedere – molto diverso dall'asserire che un'azione sia costretta. Questa critica non è affatto nuova: già Moore, che pur simpatizzava per il compatibilismo, si chiedeva se fosse «possibile definire correttamente libere le nostre volontà, anche se non possiamo *mai*, in nessun senso, fare qualcosa di diverso da quello che alla fine effettivamente facciamo»[958].

Hume e Schlick[959] hanno risposto dicendo che la determinazione degli eventi mentali che conducono all'atto non è nemica della libertà perché non può essere paragonata né alla coercizione esterna (la minaccia) né a quella interna (uno stato di shock, ipnosi, o altro). Mentre in questi ultimi l'azione non discenderebbe *veramente* dalla volontà dell'agente, le azioni umane – prive di coercizione o compulsione – sarebbero libere perché sono ciò che l'agente *vuole*. Tali affermazioni sembrano suscitare, tuttavia, un paradosso anche alle orecchie dei non esperti: com'è possibile affermare che un'azione è libera se discende da

[957] *Ivi*, p. 61.
[958] G.E. MOORE, *Ethics*, cit., p. 118.
[959] Schlick, ad esempio, davanti a questa critica, per la quale non ci sarebbe poi così tanta differenza tra una costrizione e le leggi di natura che determinano le volizioni, ha ricordato che le determinazioni interne, dettate dalla legge di natura, sono soltanto delle leggi descrittive e non prescrittive, come invece sono le coazioni esterne. A mio parere, tuttavia, una risposta così formulata non è pienamente convincente.

qualcosa di rigidamente determinato, tale per cui l'agente non può non fare ciò che effettivamente fa[960]? A tal proposito mi preme fare due annotazioni.

Anzitutto, nel sostenere che l'azione – nel caso di coercizione esterna o interna – non discenderebbe veramente dalla volontà dell'agente, si cela una confusione, tra volontà e libertà già analizzata nel capitolo primo. L'azione a seguito di coercizione è sicuramente volontaria (a meno che – per tornare all'esempio del cardellino addotto nel primo capitolo – non si voglia dire che ho ucciso il cardellino sotto ipnosi) ma di certo non sarà libera. Un altro dubbio potrebbe inoltre essere avanzato: dire che nei casi di coercizione interna (come *shock*, ipnosi, uso di sostanze stupefacenti, ecc.) la scelta non sarebbe *veramente volontaria* porta a chiederci "perché?", e la risposta si rintraccia nel fatto che l'agente, trovandosi in stato di *shock* (o di ipnosi o sotto l'effetto di sostanze stupefacenti), era in uno *stato di coscienza* attenuata e, nella maggior parte dei casi, svolgeva delle azioni in modo del tutto inconscio, o sarebbe meglio dire *inconsapevole*. Stando così le cose, tuttavia, sarebbe possibile recuperare le conclusioni alle quali era giunto Libet (e coloro che hanno ripreso il suo paradigma sperimentale) per il quale *ogni* azione inizierebbe nel nostro cervello in modo del tutto inconscio. Alla luce di quest'ultimo dato sembrerebbe non esserci alcuna rilevanza significativa di quelle azioni che all'interno della scuola compatibilista sarebbero catalogate come non volontarie (soltanto perché frutto di coazione interna) e condotte quindi in stato di parziale o totale incoscienza. Un tale ragionamento condurrebbe a dire che *tutte* le azioni sono *non volontarie* perché tutte, almeno in un primo momento, discendono da un moto inconscio della volontà. In questo modo, tuttavia, andremmo contro la stessa concezione humeana-compatibilista e si dovrebbe riconoscere che la libertà non solo non esiste per nessun essere umano ma, *a fortiori*, non esiste per nessun atto. Ad un tale paradosso si giungerebbe anche qualora il compatibilista si difendesse dicendo che per "discendere dalla volontà" s'intende che l'azione segue l'intenzione del soggetto. Anche su questo fronte i risultati addotti da Libet in poi non ci vengono affatto in aiuto. Secondo questa versione del compatibilismo, infatti, per essere liberi dovremmo agire in base a ragioni, atti volitivi,

[960] Alcuni autori compatibilisti, per rispondere alla questione, hanno riportato esempi del genere di quello che segue: «In un universo deterministico dovremmo trattare allo stesso modo 'le azioni' di un epilettico e quelle di una persona normale, visto che anche quest'ultima, esattamente come la prima durante una crisi, non può fare altrimenti da ciò che fa. La differenza tra un epilettico che scuote un braccio durante una crisi e una persona che intende alzare la mano sarebbe, per gli incompatibilisti, puramente apparente e illusoria, perché entrambe le persone, malgrado l'apparente volontarietà dell'azione della persona normale, non possono evitare ciò che fanno». M. DORATO, *Determinismo, libertà e la biblioteca di Babele*, Prometeo, 27 (2009) 105, p. 82. Evito volutamente di rispondere a obiezioni di tal genere perché un tale resoconto svia completamente il discorso giacché gli autori compatibilisti direbbero che il *discrimen* tra le azioni dell'epilettico o del paziente sano non sarebbero date dal poter di *fare altrimenti* ma dal voler scuotere il braccio, cosa che evidentemente l'epilettico non fa di sua sponte (già si è avuto modo di notare come i compatibilisti abbiano sviluppato raffinati argomenti per dare conto delle AP).

scelte che siano *nostre* (non nel senso di libere ma di determinate, ma pur sempre *nostre* e non coartate). Ora, anche in questo, affinché le scelte si possano dire *nostre* ritengo che esse debbano essere consce (perché qualora non lo fossero non si comprenderebbe quale differenza sussista tra esse e le azioni condotte da un soggetto in stato di sonnambulismo). Anche in questo caso, allora, gli esperimenti *alla Libet* mostrerebbero che non è possibile l'esistenza di atti liberi, nemmeno nella variante compatibilista. Se questo sembra troppo azzardato, anche agli occhi degli stessi compatibilisti, vorrei suggerire un esempio fornendo un "esperimento" condotto da Allen Funt[961] e riportato da Dennett:

> «Funt aveva collocato un portaombrelli in una posizione ben visibile dentro un negozio e lo aveva riempito con manubri nuovi di zecca di carrelli da golf. Questi erano pezzi di tubo lucenti e robusti, in acciaio inossidabile, lunghi pressappoco sessantuno centimetri, con una leggera curvatura a metà altezza, con una filettatura a un'estremità (per poterli avvitare nell'alloggiamento filettato del vostro carrello da golf) e con un vigoroso pomello di plastica sferico all'altra. In altre parole, il pezzo di tubo di acciaio inossidabile più inutile che potete immaginare, a meno che non abbiate proprio un carrello da golf a cui manca il manubrio. Ci mise su un cartello. Non spiegò la natura degli oggetti in vendita, ma scrisse semplicemente: "50% di sconto. Ultimo giorno! $5.96". Alcune persone li comperarono, e quando venne loro chiesto perché l'avessero fatto, furono ben svelte a uscirsene e borbottando con una risposta qualsiasi. Non avevano la minima idea di che cosa avessero mai comperato»[962].

Ora, in questo caso, i soggetti non erano in grado né di fornire una razionalizzazione a posteriori della propria azione (come vorrebbero i *nuovi compatibilisti*) né tantomeno potrebbero definire la scelta di comperare il tubo come *consapevole* (qui usato nel senso di *informata dalla ragione*). Un compatibilista come definirebbe questa azione? Qualora la definisse *non libera*, perché non informata da una scelta propriamente nostra, allora tutte le azioni – dando per buono il paradigma di Libet e dei suoi successori – sarebbero non libere, o quantomeno non lo sarebbero le azioni *alla Libet*. Qualora invece definisse *libera* l'azione dei compratori di Funt, nonostante la scelta non fosse *propriamente loro*, allora tutte le azioni – anche quelle totalmente inconsce (come le azioni impulsive) sarebbero libere. A mio modo di vedere, in entrambi gli scenari si giungerebbe a un paradosso che in pochi sarebbero disposti a sottoscrivere.

Una seconda annotazione su questo aspetto della teoria compatibilista verte invece su una sorta di gioco di parole al quale, a partire da Hume, si è fatto costante riferimento. Se è vero che per la teoria compatibilista un'azione è libera nonostante la sua deliberazione sia interamente determinata, è altrettanto vero che per la nostra intuizione risulta davvero difficile comprendere come possa essere libera *a valle* un'azione che *a monte* è del tutto

[961] Produttore televisivo e creatore del celebre programma *Candid Camera*.
[962] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 356.

determinata. Da qui sorge un dubbio: è possibile equiparare la deliberazione, per la quale "così è e non può non essere", a una costrizione? I compatibilisti, facendo seguito a Hume, diranno che così non è perché una cosa è la coercizione e un'altra cosa è la volizione (determinata) del soggetto. Ora, dal mio punto di vista, è indubbio che si dovranno distinguere le due tipologie di costrizioni (utilizzo volutamente termini similari ma differenti): nel caso dei compatibilisti s'intenderà una costrizione per mezzo di coercizione (esterna o interna), nel mio resoconto la volizione sarebbe una costrizione totalmente interna al soggetto. La situazione può essere espressa ancora più chiaramente facendo riferimento, in ultima istanza, a quell'espressione che la tradizione filosofica ci ha riconsegnato: *coazione* o, ancora meglio, *coactio* (participio perfetto del verbo *cogo*). Il verbo latino, nella sua forma participiale, non ha esclusivamente il significato di *spingere a forza* o *costringere* ma anche quello – attestato anche in Cicerone – di *indurre a*. Al di là di ogni disquisizione lessicale che qui non avrebbe luogo di esistere, se la determinazione interna all'agente è opposta ad una coercizione, ci renderemmo subito conto della macroscopica differenza, ma qualora la contrapponessimo a una più blanda coazione, intesa come *induzione a fare* un determinato atto da parte di motivi sui quali non abbiamo potere alcuno, la contrapposizione tra le due nozioni si dirada sino a scomparire. In ultima istanza potremmo dire che non sono più libero nel bere un bicchiere d'acqua perché *lo voglio*, dal bere un bicchiere d'acqua perché *costretto*. Ma per comprendere meglio la critica che qui muovo al modo d'intendere l'azione da parte compatibilista sarà necessario attendere e compiere un ultimo passo.

Nonostante quanto detto, infatti, il compatibilista, anche qualora concordasse con le mie analisi, risponderebbe che è proprio in forza di questa determinazione/coazione che il soggetto agente può dirsi libero: noi non saremmo liberi benché determinati, piuttosto siamo liberi *in ragione del fatto* che siamo determinati. Questo elemento, la rilevanza causale degli stati mentali come anelli della catena causale, è un elemento indispensabile per compiere una distinzione – che si è rivelata necessaria anche in alcuni esperimenti di psicologia sociale e che risulta essenziale alla luce delle famiglie ontologiche esposte nel primo capitolo – tra determinismo ed epifenomenismo[963]. Mentre per quest'ultima teoria tra le cause del comportamento non sono affatto contemplati il controllo cosciente e razionale da parte dell'agente (e quindi anche la deliberazione e i fini coscienti), per il compatibilista non è così. Pur essendo vero che in un mondo deterministico ciascuna decisione è completamente causata da ciò che è accaduto prima della decisione stessa, e quindi «ogni decisione

[963] Cfr. E. NAHMIAS - D.J. COATES - T. KVARAN, *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism*, cit., pp. 214-242; S. NICHOLS - J. KNOBE, *Moral Responsibility and Determinism*, cit., pp. 663-685.

deve essere presa nel modo in cui di fatto è presa»[964], per un compatibilista il controllo cosciente e i fini rientrano nella catena causale che ha condotto all'azione. Qualora anche il compatibilista esautorasse gli stati mentali da ogni ruolo causale, cadrebbe nell'epifenomenismo che, ad ogni buon conto, potrebbe essere visto come una forma naturalistica di fatalismo. In un universo deterministico, invece, gli eventi naturali mantengono un certo grado di contingenza: gli eventi naturali – e anche le azioni *a fortiori* – non sono mai necessari ma soltanto necessitati. Ciononostante, appare come se da un lato si provasse a salvaguardare la libertà dell'azione, riconoscendo la determinazione del processo decisionale, dall'altro però è come se quest'ultimo venisse privato di ogni valore. Mi sento di concordare con il giudizio di Roberta de Monticelli, per la quale: «ciò che toglie vigore e vitalità al compatibilismo classico è a nostro parere proprio il suo fermarsi sulla soglia del problema: ma che cos'è infine una scelta? Che cos'è una decisione»[965]? Vorrei quindi esplicitare ulteriormente questi miei due punti di vista, attraverso un esempio.

Poniamo il caso di una ragazza che, per formazione del proprio popolo e, di conseguenza, per formazione familiare e culturale, sia stata istruita nella convinzione che la donna è inferiore all'uomo per svariati motivi. La ragazza, educata in questo contesto, e profondamente ossequiosa delle regole della propria società, accetta quindi di buon grado di convolare a nozze e contrarre un matrimonio combinato dal proprio genitore. Su questa ragazza – si noti bene – non è stato fatto nessun tipo di coazione (né interna né esterna) né tantomeno l'educazione è stata inculcata in qualche modo che lasci presagire violenza o alcunché di simile, ma, come avviene in moltissime comunità, è stata semplicemente trasmessa la credenza di un popolo attorno a certi usi, senza domandarsi il perché di quelle prassi. Alla luce di ciò come dovremmo considerare l'azione della ragazza di contrarre le nozze? Credo che sia lecito affermare – assumendo la concezione compatibilista – che l'azione sia *libera*, proprio perché perfettamente influenzata – o sarebbe meglio dire *determinata* – dal carattere, dall'ambiente e dalle credenze della giovane. Un tale resoconto andrebbe bene anche al libertario, salvo per un particolare: la ragazza non potrebbe mai e poi mai – assumendo il resoconto compatibilista – scegliere di non convolare a nozze[966].

Anche a questo il compatibilista risponderebbe in due modi:

---

[964] M. MARRAFFA - E. SIRGIOVANNI, *Coscienza e responsabilità*, cit., p. 95 [corsivo mio].
[965] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 111.
[966] Faccio notare soltanto *en passant* che il ruolo della *voluntas* della donna nella contrazione del matrimonio è giuridicamente normato sin dai *Digesta* del *Corpus iuris civilis* del VI secolo, e ancora oggi riveste un capo di nullità per la legislazione canonica cattolica [Cfr. *Codex Iuris Canonici* (25 gennaio 1983), cann. 1089. 1103, Acta Apostolicae Sedis, 75 (1983) 2, pp. 191-193] e motivo di impugnazione per la legge italiana [art. 122 cod. civ.; cfr. A. DI MAJO (ed.), *Codice civile con la Costituzione, i trattati U.E. e le principali norme complementari*, Giuffrè, Milano 2022, pp. 228-229.

- se la ragazza, in forza della sua formazione, è stata educata a fare A (sposare l'uomo designato dal padre) sulla base di che cosa farebbe B?
- qualora la ragazza facesse B (fuggisse, ad esempio, dal matrimonio programmato) significa che la catena causale ha prodotto in lei – pur tenendo conto della sua formazione – la decisione di fare in quel modo.

Qualunque risposta il compatibilista possa fornire, un dato risulta sempre ineliminabile: il futuro è già definito (anche se noi non ne abbiamo conoscenza) da quanto già in questo momento è posto in atto. In fin dei conti non si riesce a cogliere quale sia il valore del processo di deliberazione che – a detta dei compatibilisti – sarebbe però il garante perché l'azione possa dirsi libera. Derk Pereboom sintetizza bene questa critica quando asserisce che «contro l'idea che il libero arbitrio sia compatibile con la determinazione causale delle nostre azioni […] sosteniamo che non esiste alcuna differenza rilevante tra questa prospettiva e il fatto che le nostre azioni siano determinate causalmente da manipolatori»[967].

Per riassumere:

> «Secondo l'impostazione dei compatibilisti, affinché un agente sia libero è sufficiente – e, per molti, anche necessario – che le azioni che egli compie siano *causalmente determinate* dalla sua volontà (o, secondo le versioni odierne, dai suoi motivi, impulsi o desideri): da questo punto di vista, cioè, un agente è libero in quanto compie *le azioni che vuole o desidera* compiere. D'altra parte, secondo il modello compatibilistico la *volontà dell'agente è invece interamente determinata* – ad esempio, da fattori ambientali o dalla nostra educazione o da leggi biologiche o fisiche. […] La libertà, in definitiva, può essere predicata soltanto delle nostre azioni, non della nostra volontà o degli eventi mentali rilevanti per quelle azioni»[968].

In questa *reductio*, come ho detto in apertura, sta tanto la forza dell'argomento compatibilista quanto la sua vulnerabilità. Il compatibilista, infatti, non affermerà mai che possediamo una volontà libera, dal momento che quest'ultima è sempre e interamente determinata, ma si lascerà andare nel dire che le nostre azioni sono *libere*, perché discendono dalla nostra volontà. Il discorso compatibilista si giocherà sempre sul piano della libertà d'azione, giammai su quello della libertà del volere. È proprio questa la critica mossa sovente dai libertari, per i quali una volontà che non sia capace di autodeterminarsi ma sia eterodeterminata, seppur da eventi interni, non può condurre ad affermare che un soggetto agisca liberamente. Ammettere, d'altro canto, che la libertà debba estendersi anche agli atti della volontà implicherebbe sfuggire alla rigida catena delle cause deterministiche. È questa una prospettiva inammissibile per i compatibilisti i quali, sposando il determinismo, nel considerare una volontà che si autodetermina dovrebbero ammettere una realtà – la volontà

[967] D. PEREBOOM - G.D. CARUSO, *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, cit., p. 191.
[968] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 63 [corsivo mio].

– che «sfugge per definizione alle leggi di natura e diventa, *ipso facto*, una misteriosa eccezione dell'ordine del mondo messo in luce dalla scienza»[969].

Tale impostazione ha indubbiamente, nel suo complesso, diversi pregi, primo fra tutti quello di ispirarsi a un criterio di economia ontologica: «Esso evita di fare ricorso a più ontologie senza che se ne dia un'assoluta necessità, e lascia alle scienze empiriche, in particolare a quelle fra di esse più certe e fondate, il compito di stabilire ciò che esiste»[970]. Il compatibilista, infatti, così come non deve cercare una spiegazione particolare per l'agire umano, allo stesso modo non deve dare conto di nessuna interruzione della catena causale.

Il compatibilismo, tuttavia, dopo aver spiegato l'elemento della "autodeterminazione" dell'agente – seppur andando incontro a tutte le difficoltà esposte – deve ancora dar conto dell'altro elemento componente la libertà: la capacità di fare altrimenti. Per far questo, sin dai tempi di Hobbes, Locke e Hume si è ricorsi al concetto di *analisi condizionale o ipotetica* (poi ripreso dagli autori che sono già stati analizzati). I dubbi esposti dai libertari – per i quali la capacità di determinarsi *ad utrumque* è fondamentale – sarebbero risolti dai compatibilisti in termini ipotetici o controfattuali: l'agente avrebbe potuto agire diversamente da come realmente ha operato *se solo* avesse voluto o desiderato altro. Tale opzione pertanto si dà soltanto in via ipotetica: «La libertà, secondo questa lettura, è il potere di agire in accordo con la propria volontà, nel senso che *se* la nostra volontà *fosse diversa*, anche le scelte e azioni che essa determina sarebbero diverse»[971]. Questa prospettiva (richiamo qui per comodità un unico aspetto) sostiene che il soggetto è *in linea di principio* libero di fare altrimenti se i suoi desideri fossero stati *determinati altrimenti*; di fatto però ha davanti a sé un solo possibile corso d'azione, dal momento che la sua volontà è determinata in quel modo e soltanto in quello – l'altro corso, però, non gli è logicamente precluso dal momento che, *se volesse* diversamente, agirebbe diversamente. Il punto debole dell'interpretazione condizionalista si rintraccia, ancora una volta, nella stessa tesi. Quando diciamo che il soggetto *avrebbe potuto fare altrimenti se avesse voluto altrimenti*, si sta dicendo che il soggetto avrebbe fatto altrimenti soltanto qualora il suo passato fosse stato diverso (una realtà che in un universo deterministico non può darsi). Nonostante le diverse critiche mosse a questa impostazione del problema[972], tutti i tentativi non danno ancora contezza della possibilità di fare altrimenti e anche alcuni compatibilisti, fra cui Bernard Berofsky, arrivano ad ammettere che in un universo determinista non si può dare contezza

[969] *Ivi*, p. 65.
[970] S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 81.
[971] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 70 [corsivo mio].
[972] Per un'ottima bibliografia in merito cfr. *Ivi*, p. 71, nota 38.

delle *alternative possibilities*, dal momento che «in base al determinismo, solo ciò che è può essere»[973]. L'argomento dell'analisi condizionale in ogni caso non può soddisfare il libertario, per il quale dire che l'agente A potrebbe fare altrimenti deve equivalere a dire che «*categoricamente* (non *sub conditione*, ma *in quel* momento e *in quella* situazione) l'agente potrebbe fare diversamente da come di fatto farà»[974]. In definitiva, sembra che, sebbene il compatibilismo abbia attraversato la storia della filosofia trovando sempre nuovi seguaci, esso abbia mantenuto pressoché inalterate tanto le prove quanto le controprove alla sua teoria. Negli gli ultimi anni, però, le cose sono cambiate a causa della formulazione di un argomento particolarmente spinoso, il *consequence argument*, definito come «l'arma più tagliente contro il compatibilismo»[975].

Per il *consequence argument* libertà e determinismo sono incompatibili, e questa incompatibilità non è mostrata a partire da dati empirici ma secondo un procedimento apriori. Il *consequence argument* ha criticato, infatti, l'unico requisito del libero arbitrio che la visione compatibilista sembrava salvaguardare (fatte salve le precedenti critiche): il controllo dell'agente. In un modo deterministico – dicono i sostenitori di questo argomento, che ha visto come suo più importante formulatore Peter van Inwagen – la negazione della libertà è inevitabile perché gli agenti non possono controllare le azioni[976]. Tale controllo sarebbe assicurato, infatti, soltanto qualora gli agenti potessero controllare almeno uno degli elementi che conducono all'atto stesso: o le scelte, che in quanto eventi passati non possono essere manipolati, o le leggi di natura, che egualmente non sono di certo sotto il controllo dell'agente[977]. Partendo dal medesimo dato è possibile muovere un'ulteriore critica anche all'altra strategia dei compatibilisti, quella di salvaguardare il criterio delle AP mediante l'analisi condizionale. Secondo van Inwagen, infatti, si potrebbe *fare altrimenti* soltanto quando fosse assolta la seguente condizione: falsificare la proposizione "Cesare passa il Rubicone"[978]. Cesare – nel caso di specie – sarebbe libero esclusivamente nel caso

---

[973] B. BEROFSKY, *Ifs, Cans, and Free Will: The Issues*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., p. 198 [traduzione mia].
[974] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 72.
[975] *Ivi*, p. 26.
[976] Per quella che risulta essere la prima esposizione del *consequence argument*, cfr. P. VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford-New York 1983. Prima di van Inwagen, tuttavia, l'argomento era stato proposto in maniera meno formalizzata da D. WIGGINS, *Towards a Reasonable Libertarianism*, in T. HONDERICH, *Essays on Freedom and Action*, cit., pp. 33-61; J. LAMB, *On a Proof of Incompatibilism*, The Philosophical Review, 86 (1977) 1, pp. 20-35; C. GINET, *In Defense of Incompatibilism*, Philosophical Studies, 44 (1983), pp. 391-400.
[977] Per le critiche, cfr. D. LEWIS, *Are we free to break the laws?*, Theoria, 47 (2008) 3, pp. 113-12. Per una panoramica generale, T. KAPITAN, *A Master Argument for Incompatibilism*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 127-157.
[978] Mi rifaccio all'esempio suggerito da De Caro in M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., pp. 75-82. A tale proposizione, ovviamente, se ne può sostituire qualunque altra che esprima fattualmente il realizzarsi di un'azione.

in cui, fattualmente, avesse potuto non oltrepassare il Rubicone. Senza entrare nell'argomentazione specifica e nel dibattitto che ne è seguito, non è difficile comprendere come in un contesto deterministico – date le leggi di natura e lo stato del mondo all'istante precedente l'attraversamento del fiume – Cesare non avrebbe potuto fare altro che attraversare il Rubicone. Cesare infatti non può non passare il Rubicone (sempre ammessa la verità del determinismo) perché non può modificare né le leggi di natura né lo stato del mondo al momento t. Quest'argomentazione lascerebbe pertanto l'unico (possibile) spazio di libertà a un'entità in grado di modificare causalmente le leggi di natura (ma non è questo il luogo ove disquisirne) ma mai a un agente che sottostà alle leggi della fisica.

Le critiche al *consequence argument* sono state diverse, ma al momento esso rimane l'ultimo e più riuscito attacco al compatibilismo, al quale i compatibilisti hanno comunque l'onere di rispondere[979]. La forza dell'argomento risiede nel non far riferimento alcuno a particolari concezioni di libertà o di determinismo, ma nel prendere le mosse proprio da quelle nozioni di libertà e di determinismo sulle quali i compatibilisti hanno costruito la propria teoria. Esso inoltre non postula alcuna teoria metafisica particolarmente controversa ma assume la prospettiva del realismo ontologico dei compatibilisti. Le premesse dell'argomento sono quindi le medesime del discorso compatibilista. Esso pertanto è apparso come un'ottima occasione per propendere verso l'incompatibilismo. Si deve sottolineare, però, come nota Mario De Caro, che «l'argomento ha carattere condizionale (s*e* è vero il determinismo – con tutto il connesso apparato metafisico –, *allora* non può esservi libertà). Dunque, l'argomento si può accettare anche senza impegnarsi verso le correlate nozioni metafisiche»[980].

In conclusione, mi sembra lecito dire che, nell'opera argomentativa compiuta dagli esponenti di questo ampio e frastagliato schieramento, pare che la compatibilità possa essere affermata soltanto a partire da pregresse definizioni formulate *ad hoc* tanto per la libertà quanto per il determinismo. Per dirla con un'espressione autoironica di un fautore di questo orientamento: nel tentativo di cercare di difendere la libertà le teorie compatibiliste appaiono in fin dei conti come «miseri sotterfugi»[981].

---

[979] Il dibattito che è scaturito dalla formulazione dell'argomento della conseguenza è particolarmente ampio e complesso; rimando per la bibliografia a *Ivi*, p. 80, note 55-56. 58. Anche da parte scientifica non sono mancate diverse critiche al compatibilismo. Cfr. J.R. LUCAS, *The Freedom of the Will*, Clarendon Press, Oxford-New York 1970; R. PENROSE, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989 (ed. it. *La mente nuova dell'imperatore. Le menti, i computer e le leggi della fisica*, a cura di L. Sosio, Sansoni, Milano 1998).
[980] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 76.
[981] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 137.

Questo orientamento, che era stato il paradigma dominante sino a non molto tempo fa, ha ormai perduto buona parte del credito di cui godeva ed è entrato «in uno stato di crisi»[982] e da alcuni è stato anche definito come implausibile. Ciononostante rimane ancora una teoria seguita da molti e sicuramente mantiene anche una sua validità, purché si sia disposti a riconoscere che la libertà difesa dai compatibilisti è una *pseudolibertà* o, per dirla con Bramhall, una *libertà puerile*. È opportuno, allora, volgersi a coloro che una tale compatibilità la ricusano.

4. L'INCOMPATIBILISMO

Se le varie posizioni compatibiliste sono accomunate dalla ricerca, appunto, della compatibilità tra libero arbitrio e determinismo, quelle incompatibiliste risultano profondamente diverse tra loro, e sebbene godano di una *pars destruens* comune – consistente nella negazione della compatibilità tra determinismo e libero arbitrio – ognuna formula una *pars costruens* totalmente differente dalle sue viciniori. Sotto l'etichetta di incompatibilismo, infatti, si annoverano molteplici teorie che possono essere ricondotte a due grandi schieramenti: gli incompatibilisti antilibertari, i quali affermano l'impossibilità della libertà in forza del rigido determinismo causale, e gli incompatibilisti libertari.

La sfortuna e la fortuna dell'incompatibilismo – in un senso come nell'altro – sono inscindibilmente legate al successo e al declino del determinismo. Anche queste teorie, infatti, non rimasero estranee ai dati scientifici. Alcuni autori – prendendo atto dell'indeterminismo subatomico – demandarono agli scienziati il compito di spiegare come questo indeterminismo si conciliasse con la libertà. Altri, procedendo per via strettamente filosofica, si sono prodigati a mostrare come vi sia un'impossibilità logica nell'affermare di essere causalmente determinati e veramente liberi al medesimo tempo. Altri ancora hanno visto un'incompatibilità sia col determinismo sia con l'indeterminismo. Tratterò dapprima della corrente degli *hard determinists*, per dedicarmi poi a quanti vedono nell'indeterminazione del mondo fisico lo spazio vitale per la libertà.

[982] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 89.

4.1. *Hard Determinism*

Comprendere la posizione antilibertaria dei fautori del *determinismo duro*[983] non suscita particolari difficoltà. Sin da quando – a partire dalla seconda metà del XVI secolo – si affermò il determinismo, in diversi tra filosofi e scienziati, rinunciarono a dare conto della libertà. Qualcuno annovera anche Hobbes e Spinoza tra i padri di questa impostazione ma, alla luce dei loro scritti sorgono non pochi dubbi[984]. È indubbio però che, a partire da Locke, in molti sottoscriveranno il determinismo[985], per vedere poi in Lev Tolstoj il vate dell'incompatibilismo antilibertario di stampo determinista. Questi prendevano tutti le mosse da una medesima nozione di determinismo, ma anche quando quella nozione sembrò vacillare non mancarono i fautori di questa prospettiva. Nella contemporaneità, infatti, sposando un approccio prettamente naturalistico dal punto di vista epistemologico e un rigido determinismo sul versante ontologico, alcuni autori hanno negato la realtà della libertà. Tra questi troviamo: Charlie D. Broad e Burrhus Skynner[986] sul versante filosofico, e John Hospers e Paul Edwards[987] su quello psicoanalitico; oggigiorno individuiamo invece Michael Slote e Susan Blackmore[988]. È da notare, inoltre, come da teorie rigidamente fisicaliste sul mondo fisico non possano non conseguirne di similari in ordine al mentale. Questo permette ad autori come i coniugi Churchland o Kim di collocarsi in questa frangia, anche se non abbiano mai diffusamente argomentato in favore o contro la libertà. Se si guarda però alla bibliografia e alle vicende legate al tema del libero arbitrio, si nota a colpo d'occhio

[983] La terminologia di *hard determinism* o *determinismo aspro* si ritrova in W. JAMES, *The Will to Believe*, cit., pp. 193.

[984] Sergio Filippo Magni ha suggerito di vedere Hobbes e anche Spinoza come *deterministi hard*, la qualcosa mi risulta abbastanza difficile. A mio modo di vedere, infatti, il primo sarebbe più un compatibilista *simpliciter*, il secondo un supercompatibilista, ma tutto dipende dalle interpretazioni e dalle letture che si operano delle loro filosofie. Un discorso similare potrebbe essere fatto per Honderich, il quale, sebbene sia uno strenuo difensore del determinismo, non mi sembra che si esprima *expressis verbis* tacciando la libertà di illusorietà o definendo il determinismo come *condicio sine qua* per la libertà. In ragione di ciò, e dell'apertura che emerge dai testi dell'autore, sembrerebbe più un compatibilista classico. Cfr. S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., pp. 51-55.

[985] Si pensi a: Pierre Bayle, Bernard le Bovier de Fontenelle, Anthony Collins, Voltaire, Julian O. de La Mettrie, Denis Diderot, il barone d'Holbach. Per una visione sintetica, cfr. C. CALÌ, *Libertà come spazio liminale*, cit., pp. 26-30.

[986] Cfr. C.D. BROAD, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, Philosophy, 35 (1974) 9, pp. 370-371; B.F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, cit., 1971.

[987] Cfr. J. HOSPERS, *Meaning and Free Will*, Philosophy and Phenomenological Research, 10 (1950) 3, pp. 307-330; ID., *What Means This Freedom?*, in S. HOOK (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier Books, New York 1961, pp. 113-130; P. EDWARDS, *Hard and Soft Determinism*, in S. HOOK (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, cit., pp. 117-125.

[988] Cfr. M. SLOTE, *Ethics Without Free Will*, Social Theory and Practice, 16 (1990) 3, pp. 369-383; S. BLACKMORE, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999 (ed. it. *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano*, prefazione di R. Dawkins, tr. di I. Blum, Instar Libri, Torino 2002). All'interno di questa corrente potrebbero essere annoverati anche Saul Smilansky e Derk Pereboom, le cui teorie tuttavia hanno una rilevanza più pregnante per il filone scettico.

come questo orientamento non sia particolarmente popolare tra i filosofi, un dato forse legato al fatto che negli ultimi tempi la filosofia si sta riappropriando di terreni che sembrava aver ceduto definitivamente alla fisica e alle scienze empiriche.

I *deterministi hard* sono però supportati – come si è visto – da una serie molto più ampia di neuroscienziati e psicologici, per i quali «l'idea della volontà cosciente e quella dei meccanismi psicologici sono incompatibili tra di loro almeno come l'acqua e l'olio»[989]. Per rendere bene la prospettiva degli *hard determinists* sul fronte neuroscientifico mi rifaccio alle parole di Gazzaniga:

> «Essi sostengono quella che io chiamo tesi della catena causale: 1) il cervello rende possibile la mente, e il cervello è un'entità fisica; 2) il mondo fisico è determinato, quindi anche il nostro cervello deve essere determinato; 3) se il cervello è determinato, e se il cervello è l'organo necessario e sufficiente per l'esistenza della mente, allora dobbiamo accettare l'idea che i pensieri che nascono dalla nostra mente siano anch'essi determinati; 4) quindi il libero arbitrio è un'illusione, e dobbiamo rivedere le nostre concezioni su ciò che significa essere personalmente responsabili delle nostre azioni. Detto in un altro modo, l'idea di libero arbitrio non ha senso; è nata prima che si conoscessero tutte queste cose sul funzionamento del cervello, quindi adesso dovremmo disfarcene»[990].

In questo *account* la dottrina deterministica è assunta come indubbiamente vera – almeno a livello macroscopico e, di conseguenza, neurobiologico – e pertanto vi è un'impossibilità di dare conto delle AP. È proprio questo ciò che può essere definito come l'*argomento base* in favore dell'incompatibilità tra determinismo e libero arbitrio[991]. Potremmo rinunciare alle AP, e allora torneremmo nel compatibilismo, ma non potremo mai rinunciare al determinismo, quindi tanto peggio per la nostra nozione di libertà. In questa prospettiva le azioni e la vita degli esseri umani sarebbero soltanto «un insieme di leggi fisiche o di codici genetici che governano modi di essere e di evolversi delle specie animali, compresa la specie umana»[992], e la nostra libertà, il nostro Sé non sarebbero altro che illusioni e noi – dice in tono critico Libet – «non saremmo altro che automi governati da un'inesorabile aderenza a leggi fisiche stabilite»[993].

C'è da notare, tuttavia, che questa tipologia di incompatibilismo è «più ideologico che ben argomentato, in quanto si fonda sulla mera *asserzione* che il determinismo è incompatibile con la libertà»[994]. La semplice affermazione della verità indiscutibile del determinismo, però, non conduce necessariamente ad approvare la tesi dell'epifenomenismo

---

[989] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 24.
[990] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 140.
[991] Cfr. K. VIHVELIN, *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, p. 2.
[992] E. TAVANI, *Destinati all'arbitrio?* cit., pp. 274-275.
[993] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 2004.
[994] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 58.

del mentale, come non richiede di assumere l'identità tra la nostra mente e il nostro cervello, o concludere che l'*agency*, come la coscienza o il nostro Sé, siano illusioni o retaggi della *folk psychology*.

È Dennett, un autore non sicuramente libertario, a muovere un'aspra critica a questo determinismo radicale, il quale dichiara «con la scienza come alleata, tutto il peggio possibile del libero arbitrio»[995], ma che nella sua radicalità trova anche la sua debolezza. Per quanto si possano condividere teorie che vanno contro ogni nostra intuizione, infatti, il lavoro di questi filosofi riveste una riflessione a margine delle discipline empiriche e anche questa valutazione si arresta davanti alle scoperte scientifiche: saranno loro a corroborare o smentire del tutto (cosa ad oggi del tutto possibile) quanto difeso con tanta fierezza dalla filosofia.

Essendo questo un lavoro filosofico, credo sia più opportuno soprassedere su questa variante dell'incompatibilismo dal momento che dalla scienza, ad oggi, non ci arriva alcuna ragione convincente per credere che il determinismo universale sia vero, né alcuna ragione convincente per credere che sia falso[996]. Volgerò allora l'attenzione su quanti, pur essendo chiamati incompatibilisti, ricercano anch'essi una compatibilità, questa volta però tra libertà e indeterminismo.

4.2. *Libertà e indeterminismo: i libertari*

Sotto la categoria di *incompatibilisti libertari* (o semplicemente *libertari*) sono annoverati – come suggerisce la stessa definizione – quanti, pur reputando incompatibile una struttura deterministica del mondo con la nozione classica di libertà, non giungono a negare la seconda in favore della prima ma propendono, piuttosto, per affermare la realtà della libertà a discapito di quella del determinismo, costituendo così – all'interno delle varie posizioni nel dibattito – quella che della libertà «ne restituisce l'immagine più robusta (e anche la più prossima all'immagine pre-filosofica che della libertà offre il senso comune)»[997].

Questa corrente – che si potrebbe ricondurre già ad Aristotele, Alessandro d'Afrodisia ed Epicuro – fu predominante anche nel Medioevo, per raggiungere quindi la sua acme e il suo punto di declino nel periodo moderno, quando la questione sulla libertà passò ad essere discussa in un senso pienamente secolarizzato. Nel periodo moderno essa ebbe

[995] Cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 132. Per il prosieguo della critica, vd. anche pp. 136-139.
[996] Dice Anthony Kenny: «I am agnostic on the issue of determinism. I know of no convincing reason for believing universal determinism to be true, and no convincing reason for believing it to be false». A. KENNY, *Freewill and Responsibility*, cit., p. 33
[997] M. DE CARO, *Azione*, cit., p. 44.

tra i suoi campioni: il vescovo John Bramhall in opposizione a Hobbes; Immanuel Kant che poneva la libertà sul piano trascendentale e Thomas Reid con *Essays on the Active Powers of* Man. Nel XIX secolo, dopo l'eclissi del rigido determinismo scientifico, la visione dell'incompatibilismo libertario fu ripresa da Charles S. Peirce, il quale propose la teoria del *tichismo*, secondo la quale sarebbe la τύχη, il caso (o fortuna), a reggere l'universo. Secondo l'accademico statunitense, nei processi materiali che si danno nel mondo si producono – nonostante la magistrale descrizione dell'ordine cosmico fornita da Newton – infinitesimali scostamenti indeterministici, e tali scostamenti farebbero sì che emerga la coscienza e la libertà della mente umana. Quest'ultima è dotata del carattere dell'eccezionalità, proprio in ragione del fatto che dipende dalla pura spontaneità con la quale nell'universo si producono quegli scostamenti indeterministici. Il caso è dunque concepito come il fondamento ontologico sia della coscienza sia della libertà degli esseri umani e la mancanza di determinazione sembrerebbe essere la condizione *necessaria* perché ci possa essere libertà.

In una prospettiva similare si poneva anche James il quale, pur riconoscendo – sulla scorta di molti altri filosofi della modernità – l'impossibilità di giungere teoricamente a una parola conclusiva sul libero arbitrio, doveva ammettere che l'idea di libertà ha un ruolo eminentemente pratico, e pertanto solo in un contesto di indeterminismo – in cui il futuro è aperto dinanzi a colui che agisce – ogni soggetto trova il motivo di agire in modo differente, di dare un senso alla propria azione volontaria e di attribuirle anche un valore morale. Soltanto l'indeterminismo, infatti, sembra creare quello lo spazio logico per l'intuitiva idea che gli agenti contribuiscono in maniera decisiva a plasmare il proprio futuro; senza di esso la libertà non sussisterebbe, dal momento che esso è l'unico fondamento ontologico adeguato a una concezione dell'agire che s'incentri sulla possibilità di fare altrimenti, e pertanto deve essere accolto in forza delle sue implicazioni sul piano pratico.

Per la filosofia pragmatista, quindi, la contingenza si costituisce come tratto ontologico e costitutivo dell'essere umano, e, pertanto, è fondamento della libertà. Questa prospettiva, d'altro canto, trova piena consonanza in quella che è l'impressione dell'*uomo comune* circa la propria libertà: ci sentiamo padroni dei nostri atti, dal più banale, come prendere un caffè, a quelli più complessi, come decidere di sposarci o meno, o di rassegnare le dimissioni per cercare un nuovo lavoro. Questa intuizione evidente della nostra soggettività – la capacità di determinarci liberamente *ad utrumlibet* – è la prospettiva che i libertari difendono, sostenendo la sua compatibilità non col determinismo ma con l'indeterminismo,

il quale però, lungi dall'essere scevro di complicazioni, pone svariati problemi quando non conduce a vere e proprie aporie.

Nel definire l'indeterminismo come *locus* del libero arbitrio, infatti, i libertari sono chiamati a:

a) spiegare – dinanzi alle recenti acquisizioni dei neuroscienziati – come gli agenti abbiano il pieno controllo delle azioni che compiono;
b) chiarire – in ragione dei criteri di verificabilità in metafisica – l'oscurità delle loro posizioni ontologiche;
c) localizzare, all'interno del processo che conduce l'agente a compiere l'azione, il momento indeterministico cruciale in cui si situerebbe la libertà, avendo l'accorgimento di non retrocedere all'infinito per definire il momento in cui la libertà si esplica.

In ordine alla prima questione, infatti, postulando l'indeterminismo come sostrato unico e necessario della libertà (dal momento che la necessità deterministica precluderebbe all'agente vari corsi d'azione possibili, e priverebbe quindi la libertà metafisica della caratteristica di *poter fare altrimenti*), risulta doveroso chiarire *come* si crei la compatibilità tra indeterminismo e libertà. Se il mondo deterministico è governato da leggi causali, quello indeterministico è retto dalla casualità e questo sembra negare la libertà come nel contesto deterministico, giacché tanto il caso quanto la necessità sono negazione della libertà: in un universo indeterministico, per definizione, nulla può essere determinato e pertanto neanche l'agente può determinare le proprie azioni. Se, infatti, in un mondo deterministico gli stati dell'universo determinano gli stati successivi, qualora regnasse l'indeterminismo – poste le medesime circostanze interne ed esterne – è vero che un agente potrebbe agire in un modo o nel modo opposto ma tale differenza di azione non sarebbe determinata dall'agente bensì da una mera casualità. Stando così le cose, l'indeterminismo, nel momento in cui salvaguarda il secondo elemento della nozione di libero arbitrio (la capacità di fare altrimenti), fa collassare il primo elemento portante della nozione di libero arbitrio: il controllo. Questa critica, definita in letteratura come *luck objection*, può essere identificata come la vera e propria sfida dell'indeterminismo[998]; riconoscendone la sensatezza, i libertari hanno cercato di trovare una vita intermedia.

[998] Versioni di esso sono state avanzate da G. STRAWSON, *The Impossibility of Moral Responsibility*, Philosophical Studies, 75 (1994) 1/2, pp. 5-24; L.W. EKSTROM, *Free Will: A Philosophical Study*, Westview Press, Boulder 2000, pp. 105ss.; I. HAJI, *Indeterminism, Explanation, and Luck*, Journal of Ethics, 4 (2000) 3, pp. 211-235; ID., *Libertarianism and the Luck Objection*, Journal of Ethics, 4 (2009) 4, pp. 329-337; M. ALMEIDA - M. BERNSTEIN, *Lucky Libertarianism*, Philosophical Studies, 113 (2003) 2, pp. 93-119; N. LEVY, *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, in particolare pp. 41-83.

Come il determinismo può trovare applicazione a livello locale, così gli incompatibilisti libertari non affermano necessariamente un'universalità dell'indeterminismo. È significativa in tal senso la perplessità delineata da Popper:

> «Il mero indeterminismo fisico non è abbastanza. È certo che noi dobbiamo essere indeterministi; ma dobbiamo anche riuscire a capire come gli uomini, e forse gli animali, possano essere 'influenzati' o 'controllati' da cose come i propositi, gli scopi, le regole o gli accordi. […] Ciò di cui abbiamo bisogno per comprendere il comportamento umano razionale [...] è qualcosa di intermedio tra il perfetto caso e il perfetto determinismo»[999].

Questa realtà intermedia tra il caso e il determinismo, postulato per poter spiegare il comportamento razionale, sembrerebbe tuttavia, stando a un empirista come Hume, impossibile. A tale impresa, auspicata da Popper, si sono rivolti anche altri filosofi che negli ultimi decenni hanno concentrato le proprie attenzioni sull'idea, alla quale si è accennato, di causalità indeterministica, secondo cui le cause non necessiterebbero gli eventi, ma si limiterebbero ad accrescere le possibilità che si verifichino. In altri termini: la causalità probabilistica costituirebbe una teoria in cui le cause non sono sufficienti per l'occorrenza degli effetti. Provare la tesi di tale causalità indeterministica significherebbe per molti libertari trovare lo spazio all'interno del quale difendere il libero arbitrio: rimarrebbe in ogni caso da esaminare ulteriormente se tale causalità indeterministica permetta all'agente di esercitare il controllo sulle proprie azioni.

La seconda difficoltà, squisitamente metafisica, era esposta già da Hobbes e probabilmente costituisce ancora la più radicale tra le sfide che il libertarismo contemporaneo non riesce ad eludere: «Dare conto della libertà nei propri termini senza per questo entrare in conflitto con la visione scientifica del mondo»[1000].

La terza sfida, invece, è quella che permette una vera e propria categorizzazione delle posizioni libertarie. Essa, infatti, non verte tanto sulla legittimità della teoria ma su come questa possa essere sviluppata e argomentata. Dal momento che per i libertari, affinché ci sia libertà, è necessario l'indeterminismo (il quale si darebbe nel mondo deterministico in una sorta di *intervallo*), è indispensabile localizzare questo intervallo in cui la catena causale deterministica si interrompe al fine di permette l'azione libera. I momenti in cui collocare questo *emergere dell'indeterminismo* possono essere diversi: il momento della valutazione dei vari possibili corsi d'azione, il momento della deliberazione o volizione, il tragitto causale che conduce dalla deliberazione all'azione che ne consegue, il momento in cui l'agente si forma idee e credenze che lo condurranno poi a propendere per una

[999] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., pp. 230. 228.
[1000] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 36.

certa opzione, il momento della formazione dello stesso carattere dell'agente. A partire dai vari modi di comprendere questa relazione è quindi possibile definire le varie interpretazioni che si rifanno all'unica corrente libertaria.

Un'ultima accusa dalla quale i libertari devono difendersi è legata alla precedente e si rintracciava anch'essa già nella *querelle* tra Hobbes e il suo avversario ecclesiastico. Oggi potrebbe essere riformulata con l'espressione *paradosso della scelta*. Per i libertari, infatti, la libertà dell'agente, perché sia totale, non deve essere determinata né nell'azione, che deve essere conforme ai decreti della propria volontà (e su questo anche i compatibilisti concordano), né tantomeno nei decreti della stessa volontà (ovvero scelte, deliberazioni, decisioni) che conducono all'azione. Assumendo tale prospettiva ne segue che

> «la decisione di agire in un certo modo deve essere stata a sua volta preliminarmente vagliata e prescelta dall'agente, senza che egli sia stato in ciò determinato (altrimenti si ricadrebbe nello scenario deterministico): in una parola, è necessario presupporre una metascelta fondata su un criterio liberamente scelto dall'agente. Ma ovviamente *questa* metascelta deve essere stata operata liberamente, e così via *ad infinitum*. In una parola, secondo questo argomento l'autodeterminazione è impossibile perché essa presupporrebbe che un agente finito abbia compiuto un numero infinito di scelte. I libertari, dunque, devono spiegare quale processo possa fare sì che un agente determini liberamente le proprie azioni senza innescare un regresso all'infinito»[1001].

La sfida rimane sempre la medesima: data la supposta incompatibilità tra libero arbitrio e determinismo, è necessario spiegare coerentemente come questa libertà possa esistere nell'ordine naturale delle cose. Quest'ultimo problema delle concezioni libertarie, quindi, prima che su un piano concettuale, si colloca eminentemente su un piano empirico. È interessante notare allora quali sono state le diverse risposte a questa triplice sfida e vedere come i vari filosofi che aderiscono a questo orientamento divergano su quali altri fattori siano necessari per il darsi di questa capacità: una totale *acausalità* delle azioni, una causazione non deterministica o una causazione da parte degli agenti.

4.2.1. I libertari radicali o non causali

Per la corrente dei libertari *radicali* o *non causali*[1002] – i cui prodromi si potrebbero rintracciare in Epicuro ma anche nel *De Fato* di Cicerone – perché un'azione possa dirsi libera deve essere non causata. I fautori del libertarismo radicale sostengono che tra gli stati mentali degli agenti e le azioni vi sono sì dei nessi ma di carattere indeterministico e non

[1001] *Ivi*, pp. 36-37.
[1002] Altre denominazioni che dicono bene la tesi fondamentale di questo orientamento sono *indeterminismo semplice* o *indeterminismo acausale*.

causale[1003]. L'azione, in questo resoconto, avrebbe inizio da un atto mentale di base, identificabile con la scelta o la decisione, frutto della volontà, la quale sarebbe una vera e propria forza interna, un *conatus*, ed è infatti anche chiamata, in omaggio alla tradizione, *volizione*.

Per quanto il resoconto possa apparire affascinante, emerge subito la perplessità di comprendere come l'azione possa essere attuata da parte dell'agente dal momento che si nega valore causale al processo che conduce all'azione. Eppure, alla base della prospettiva radicale, vi è lo scopo di aggirare in certo qual modo la *luck objection*. Eliminando la causalità si eviterebbe – a loro dire – la critica di quanti asseriscono che l'azione nel contesto indeterministico sarebbe stocastica. Anche ammettendo questa approssimativa soluzione, i problemi ai quali vanno incontro i sostenitori di questa teoria sono diversi: fornire la garanzia che l'agente eserciti un effettivo controllo sulle azioni; spiegare quale ruolo abbiano le ragioni e/o le motivazioni, dal momento che non detengono un ruolo causale; dimostrare la necessità della *non causalità* perché le azioni possano dirsi libere.

In riferimento al primo problema Carl Ginet ha sostenuto che non può essere vero che noi siamo davvero *agenti-causa* di ciò che facciamo. Secondo Ginet, infatti, perché un'azione sia *libera* è richiesto che essa sia interamente priva di cause da un lato e che l'agente, nel compiere l'azione, non sia soggetto a una coercizione irresistibile. Quello che garantirebbe che l'azione sia *dell'agente* (e non mero frutto del caso) non sarebbe il rapporto di causalità ma quella che Ginet chiama «*actish* phenomenal quality»[1004], che consiste nel fatto che all'agente sembra *come se* egli stesse direttamente facendo accadere l'evento. È lo stesso Ginet, tuttavia, a sottolineare l'apparenza di questo fenomeno: è *come se* l'agente stesse causando l'evento. Perché ci si possa dire liberi, continua Ginet, non è indispensabile che noi siamo davvero agenti-causa di ciò che facciamo, basta che ogni *evento*

[1003] Fra questi vi sono: John Lucas, che ha lavorato ampiamente su alcune interpretazioni di Gödel, le quali potrebbero aiutare la discussione sul libero arbitrio dal fronte incompatibilista, cfr. J.R. LUCAS, *The Freedom of the Will*, cit.; S. Goetz che non è stato insensibile ad alcune implicazioni religiose del problema, cfr. S.C. GOETZ, *A Noncausal Theory of Agency*, Philosophy and Phenomenological Research, 49 (1988) 2, pp. 303-316; ID., *Libertarian Choice*, *Faith and Philosophy*, 14 (1997) 2, pp. 195-211; ID., *Naturalism and Libertarian Agency*, in W.L. CRAIG - J.P. MORELAND (eds.), *Naturalism: A Critical Analysis*, Routledge, London-New York 2002, pp. 156-186. E ancora, C. GINET, *In Defense of Incompatibilism*, cit., pp. 391-400; ID., *Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account*, Philosophical Perspectives, 3 (1989), pp. 17-46; ID., *On Action*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990, in particolare il cap. 6; ID., *Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Account*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 386-405; ID., *In Defense of a Non-Causal Account of Reasons Explanations*, The Journal of Ethics, 12 (2008) 3/4, pp. 229-237. Altri autori che si collocano in questo filone: S. MCCALL, *Model of the Universe*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, capp. 3-4. 9; H. MCCANN, *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*, Cornell University Press, Ithaca 1998; T. PINK, *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004 (in particolare i capp. 7-8).
[1004] C. GINET, *On Action*, cit., p. 13.

in cui siamo coinvolti sia causa delle nostre azioni. Sembrerebbe quasi una tesi vicina alla teoria "illusionista" di Wegner: non importa se siamo *davvero* noi ad agire, basta che abbiamo la sensazione/illusione di agire. A tal proposito, infatti, Ginet suggerisce che quella sensazione della libertà, così tipica dell'essere umano (e su questo concorderebbe anche Wegner) potrebbe costituire essa stessa l'esercizio di un controllo attivo da parte dell'agente sull'evento. Il soggetto, sostiene Ginet, *compie* ma *non causa* l'azione, ed è in forza di questa *non-causazione* che l'azione può dirsi libera perché ogni azione che è incausata non dipende da alcunché che la preceda. Per richiamare i requisiti per il libero arbitrio formulati nel primo capitolo, sembrerebbe che nell'*account* di Ginet vi siano le AP e l'*agency* (la sensazione che dalle nostre intenzioni seguono le nostre azioni) ma manchi il controllo, o quantomeno il controllo sarebbe ridotto e garantito dall'*agency*.

Hugh McCann, invece, ha fatto ricorso a una strategia diversa concentrandosi sull'intenzione del soggetto, la quale da sola sarebbe garante del controllo[1005]. Nel momento stesso in cui si prende una decisione si ha anche l'intenzione di prendere quella decisione: "decidersi per compiere A" equivale ad "avere l'intenzione di decidersi per A". L'intenzione non sarebbe quindi né precedente né susseguente ma intrinseca all'azione, perché la decisione è, per sua stessa natura, un atto che si intende compiere.

La seconda sfida posta ai libertari radicali consiste pertanto nel chiarire quale ruolo giochino le ragioni nel processo che conduce all'azione. Anche Ginet ha argomentato abbondantemente sul ruolo intrinseco dell'intenzione, la quale, tuttavia, non sembra essere sufficiente per dare un resoconto dell'azione: quante volte sperimentiamo l'intenzione di fare qualcosa e poi non riusciamo a metterla in atto[1006]?

Per rispondere infine all'ultima sfida, che chiede di dar conto della insufficienza della nozione di causa per le azioni, alcuni autori – sulla scorta di diverse teorie dell'azione, fra cui anche quella di Davidson – hanno proposto come le azioni richiedano una tipologia di spiegazione che non ha nulla a che vedere con quelle che adoperiamo per i fenomeni naturali, per i quali ricorriamo ai nessi causali. Le spiegazioni razionali sono del tutto diverse dalle spiegazioni causali, e le azioni – che sono comunque un tipo particolare di eventi – sarebbero del tutto svincolate da quei meccanismi causali propri del mondo della natura nei quali sembra vigere soltanto la necessità. Dal momento che questi autori prendono le mosse dalla distinzione tra spiegazioni intenzionali e causali, per essi basta la relazione

[1005] Cfr. H.J. McCann, *The Works of Agency*, cit., pp. 163-164.
[1006] Per questa tipologia di critica e la strategia che elabora McCann, cfr. *Ivi*, cap. 8 e Id., *Making Decisions*, Philosophical Issues, 22 (2012), pp. 246-263.

intenzionale per giustificare il controllo richiesto per le azioni. Quanti propendono per questa soluzione – che pone l'attenzione sulla dimensione teleologica – non riescono, tuttavia, a dare un'idea fattiva di come le azioni si producano. Mi sembra particolarmente chiarificatore l'esempio che riporta Honderich:

> «Possiamo invero fare affermazioni come queste: "gli uccelli hanno ossa cave perché questo consente loro di volare meglio" e "Traspiriamo perché questo riduce la nostra temperatura corporea". Ma questa argomentazione […] non può realmente farci concludere che gli effetti di per sé spieghino le proprie cause. [..] Nessuno riuscirà a convincerci che il verificarsi di una decisione sia spiegato solo da quello che ne deriva»[1007].

Concordando con Honderich, mi sento di recuperare anche il giudizio della De Monticelli per la quale i libertari radicali esalterebbero esclusivamente «il *fiat* del soggetto»[1008] senza inserire l'azione in un contesto ontologico ed epistemologico più ampio. Ritengo infatti che in questi resoconti l'azione venga del tutto isolata sia dal resto del mondo sia dalla dimensione interna del soggetto, per assumere invece i caratteri di un *evento speciale*. Forse in quest'ottica si può leggere la critica di Dennett, per il quale i fautori di questo orientamento «devono trovare un modo per spezzare minacciosamente catene causali […] all'altezza dell'agente, nel momento cioè della decisione»[1009]. In effetti, nonostante le varie soluzioni – che sono indubbiamente, anche a detta di Pereboom, affascinanti e più interessanti rispetto ad altre forme di incompatibilismo libertario[1010] – il libertarismo radicale si ferma sulla soglia del problema, dicendo cosa siano le azioni ma non esplicitando come esse si realizzano nel mondo naturale. D'altro canto la totale esclusione della nozione di causalità risulta, come già esposto nel primo capitolo, una mossa troppo ardua anche dal punto di vista esplicativo. Per questi motivi altri fautori del libertarismo hanno suggerito soluzioni differenti che prendono le mosse da assunti ontologici diversi.

4.2.2. I libertari causali

Un diverso modo di approcciare il problema della libertà è fornito da quanti sostengono l'indeterminismo libertario di tipo causale. Carneade, e in certo qual modo anche Reid, si pongono all'origine di questa teoria che risponde alla critica del controllo, rivolta a tutti gli *account* indeterministici, prendendo le distanze sia dai libertari radicali sia da coloro che postulano speciali poteri causali agli agenti.

[1007] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 49.
[1008] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 122.
[1009] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 135.
[1010] Cfr. D. PEREBOOM, *Lo scetticismo ottimistico su libertà e responsabilità*, cit., p. 142.

Anzitutto bisogna ribadire come la nozione di *indeterminismo causale* non sia ossimorica dal momento che – come si è avuto modo di notare nel primo capitolo – né *causalità* è sinonimo di *determinazione*, né l'opposto della causalità è identificabile con l'indeterminismo. La posizione dei libertari causali s'impernia, infatti, proprio sulla nozione, sviluppatasi a partire dalle scoperte della meccanica quantistica, di causalità indeterministica, la quale riuscirebbe a garantire tanto il controllo richiesto agli agenti quanto le *alternative possibilities*.

Il controllo, nello specifico, sarebbe garantito dal nesso di causalità probabilistica tra gli eventi mentali e le azioni, dove i primi non necessitano ma semplicemente aumentano le probabilità che si realizzino le seconde. Più in dettaglio: gli eventi mentali dell'agente sarebbero cause dell'azione ma non *cause determinanti*, dal momento che all'agente – stando quei medesimi eventi mentali – rimarrebbe la possibilità, fintantoché non ha compiuto l'azione intenzionale, di compiere o non compiere l'azione. A garanzia di quest'ultimo elemento vi è proprio l'indeterminismo.

Gli agenti poi – ed ecco il secondo requisito che il libertarismo causale salvaguarda – potranno scegliere realmente tra diversi corsi d'azione privilegiando, senza però essere determinati a farlo, ora l'una ora l'altra ragione (o motivo) che stanno a fondamento della propria azione. Questo processo di valutazione – è utile ribadirlo – ha nello stesso tempo carattere indeterministico e causale: «il carattere *indeterministico* discende dal fatto che il peso relativo di diversi insiemi di ragioni per agire non è predeterminato […]. Il carattere *causale* del processo dipende invece dal fatto che la particolare valutazione operata ha come effetto l'azione che questi compie»[1011].

Nonostante questo resoconto rimane da spiegare un aspetto: se i libertari radicali dovevano dar conto *se* vi fosse controllo o meno delle azioni non causate, i libertari causali devono dare conto del *come* si realizzi questo controllo (di fatto è sempre la medesima *luck objection*). A questa critica se ne aggiunge un'altra, ora rivolta specificatamente ai libertari causali: spiegare se il controllo da loro garantito sia poi così diverso da quel ruolo che anche i compatibilisti riconoscono alla volontà o sia semplicemente un *enhanced control*. A queste critiche i diversi libertari causali (che sono la maggior parte tra i libertari) rispondono in modo differente in base a dove siano disposti a collocare il momento indeterministico che garantirebbe le AP. Al pari di quanto visto per il determinismo, infatti, l'indeterminismo ricercato dai libertari causali non è necessario che si collochi ad un livello universale ma basta che si possa predicare degli eventi psicologici. All'interno dell'unica corrente dei

[1011] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 47.

libertari causali è possibile, allora, distinguere due gruppi, individuati in base a dove venga intercettata questa *dose* di indeterminismo necessaria per la libertà.

Perché l'indeterminismo non vada a inficiare la capacità di controllo dell'agente, alcuni autori hanno teorizzato che tale momento indeterministico si situi nella fase di deliberazione che precede l'azione. Laura Ekstrom[1012] e Alfred Mele[1013] hanno avanzato le proposte più accurate di questa prima tipologia di libertarismo causale. In questi resoconti il processo che conduce all'azione, almeno per le azioni pregne di significato, consterebbe di almeno tre momenti: deliberazione/ponderazione, decisione/volizione e azione[1014]. Proprio nel primo *step*, quello della deliberazione, si collocherebbe un certo indeterminismo che farebbe sì che gli insiemi di credenze, motivi, ecc. che si presentano all'agente siano molteplici e non determinati[1015]. Il rischio di sposare questo resoconto appare immediatamente chiaro: da che cosa sarebbero causati gli eventi mentali?

Laura Ekstrom ha tentato, almeno in un primo momento, di rispondere a questa domanda, collocando l'indeterminismo nel momento deliberativo ma riconoscendo quest'ultimo non come un momento preparatorio dell'azione ma come un'azione libera in sé. In particolare la filosofa si è concentrata sul concetto di preferenza, intesa come una sorta di scelta primigenia, la quale viene formata liberamente e poi determina l'azione successiva. Quella preferenza, tuttavia, sarebbe «il risultato di un esercizio non forzato della facoltà valutativa dell'agente, i cui input causano in modo non deterministico la formazione di preferenze»[1016]. Gli elementi caratterizzanti sono quindi due: la capacità riflessiva non determinata (1) che conduce a formulare delle preferenze (2) sulla base delle quali l'azione sarà compiuta; il fatto poi che queste preferenze causino deterministicamente l'azione non equivarrebbe a dire che questa non sia libera, ma sarebbe piuttosto la garanzia che l'azione è propriamente dell'agente. Rimane però da approfondire ulteriormente come dovrebbe formarsi questa peculiare *preferenza* senza cadere in un *regressus in infinitum*.

[1012] Cfr. L.W. EKSTROM, *Free Will*, cit., cap. 4; ID., *Free Will, Chance, and Mystery*, Philosophical Studies, 113 (2003) 2, pp, 153-80.
[1013] Cfr. A.R. MELE, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, cap. 12; ID., *Soft Libertarianism and Frankfurt-Style Scenarios*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2: pp. 123-141; ID., *Ultimate Responsibility and Dumb Luck*, Social Philosophy & Policy, 16 (1999) 2, pp. 274-2793; ID., *Free Will and Luck*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996, pp. 9-14.
[1014] Punti di vista similari sono stati semplicemente abbozzati anche da Dennett e Fischer, cfr. D. DENNETT, *On Giving Libertarians What They Say They Want*, cit., pp. 286-299; J.M. FISCHER, *Libertarianism and Avoidability: A Reply to Widerker*, Faith and Philosophy, 12 (1995) 1, pp. 119-125.
[1015] Per Mele questo sottoinsieme di insieme di credenze non è qualcosa che si potrebbe controllare anche se il determinismo fosse vero, cfr. A.R. MELE, *Autonomous Agents*, cit., p. 216.
[1016] R. CLARKE - J. CAPES, *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Aug. 2021), in https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/.

Anche Mele ha suggerito che l'indeterminismo sia richiesto soltanto in una fase precedente del processo deliberativo: basta che sia indeterminato un certo sottoinsieme di credenze che viene alla mente dell'agente nel processo di deliberazione. Questo insieme di credenze si combinerebbe con altri eventi e condurrebbe poi al giudizio valutativo dell'agente e all'azione. In quest'ottica l'*account* di Mele fornisce una prospettiva in cui la causalità deterministica è permessa ma non richiesta. Senza poter entrare nel dettaglio delle due teorie – peraltro parzialmente riviste da entrambi gli autori – appare come entrambi i resoconti collochino un atto mentale come elemento *non determinato* ma che *determina*. Ora però o si accetta un regresso all'infinito (cosa che difficilmente si può essere disposti ad accogliere) oppure non si comprende come quest'atto mentale – che sia individuato nel processo formazione di una preferenza o che venga situato nel processo di ponderazione – possa essere predicato del soggetto in questione e non del caso. La critica rimane sempre la medesima: se non dipende da un dato agente la possibilità che un certo evento si verifica (la preferenza per Ekstrom o la scelta per Mele) e l'agente poi compie una certa azione, allora quell'azione non dipenderà dall'agente. Per aggirare queste problematiche altri autori hanno individuato l'indeterminismo in un momento differente.

Per filosofi come Robert Kane, infatti, l'indeterminismo non sarebbe richiesto in una fase previa ma nel momento stesso di *produzione dell'azione*[1017]. L'attenzione si sposta quindi dal processo valutativo all'atto della scelta. È importante ricordare come, per i fautori del libertarismo, la libertà non debba essere predicata di tutte le azioni: basta che almeno *alcune azioni* possano dirsi libere e, pertanto, che soltanto *alcune azioni* siano causate non deterministicamente dai loro antecedenti causali immediati.

Il resoconto dell'azione fornito da questo *account* è abbastanza semplice. Quando il soggetto in *t* si trova a considerare i motivi A e i motivi B, non è determinato né dal primo insieme né dal secondo. Qualora l'agente *scegliesse* A, allora egli avrà causato l'azione di A, ma sintantoché egli non ha operato l'azione, il corso B gli è egualmente possibile, tant'è che egli potrebbe anche *scegliere* B senza però esservi determinato. Affermare l'indeterminismo mette pertanto davanti a due corsi di azione entrambi possibili ma nessuno di essi sarebbe reso necessario dallo stato psicologico del soggetto agente. In questo resoconto, tuttavia, ritorna in tutta la sua forza la critica della *luck objection*: se l'agente *non è determinato* né da A né da B, che cos'è che lo fa propendere per l'uno o per l'altro corso? Per esemplificare meglio la questione mi rifaccio a un esempio utilizzato da De Caro, a sua volta mutuato e modificato da un lavoro di Putnam:

[1017] Cfr. R. KANE, *The Significance of Free Will*, cit.

> «Immaginiamo dunque un universo parallelo che sia governato dalle stesse leggi di natura e che fino ad ora abbia avuto una storia assolutamente uguale al nostro universo. […] Immaginiamo, allora, che nel nostro universo un agente si trovi a dover compiere una scelta tra due corsi d'azione, A e B. Per definizione, nell'universo parallelo c'è il duplicato di questo agente, a lui assolutamente identico, che si trova a dover compiere esattamente la stessa scelta. Ammettiamo ora che da questo momento in poi i due universi comincino ad essere governati da leggi indeterministiche. A questo punto, dunque, le storie dei due universi si divaricano: così, ad esempio, nel nostro universo l'agente sceglie il corso d'azione A e nell'altro il suo gemello sceglie il corso d'azione B (ciò è possibile perché in un universo indeterministico gli stati dell'universo non sempre determinano gli stati successivi). Ora la domanda che dobbiamo porci è questa: dato che l'agente e il suo gemello sono per definizione assolutamente identici – e dunque sono identici tutti i loro stati mentali (credenze, desideri, intenzioni ecc.) – su quale base l'uno sceglie il corso d'azione A e l'altro il corso d'azione B? Qual è, per usare un termine della metafisica classica, la ragione sufficiente di tale divaricazione? La differenza di tali scelte, in effetti, non può essere ascritta né agli agenti né alla loro volontà né ai loro stati mentali, che sono identici. In nessun modo si può allora dire che gli agenti determinino ciò che accade o che essi controllino le proprie scelte e le azioni. Esse avvengono, dunque, per puro caso»[1018].

Si verrebbe a delineare uno scenario informe (perché né i motivi né l'agente avrebbero un peso) e deprimente, dal momento che il sé sarebbe «indistinguibile in mezzo a tutte le altre forze causali all'opera nel mondo»[1019].

Vari sono stati i tentativi di risposta. Christopher E. Franklin ha sostenuto che scegliere B piuttosto che A significa comunque scegliere per una ragione e non in base al caso[1020]. Qualunque sia la scelta dell'agente, comunque vi sarà una determinata intenzione, credenza, o motivazione che informerà l'azione. Kane ha invece formulato un argomento contro la *luck objection* compiendo un procedimento a ritroso che non parte dalla libertà ma dalla nozione di responsabilità[1021]. Quest'ultima deve fondarsi su un'azione libera e perché un'azione possa dirsi libera è indispensabile che sia o non determinata causalmente o determinata da quello che potremmo dire il carattere dell'agente (che si è formato con scelte non determinate). Credo che ciascuno di noi potrebbe sottoscrivere una tale soluzione, anche perché nessuno direbbe che un'azione non è libera perché è consona ai tratti caratteriali di colei o colui che l'ha compiuta. Si capisce intuitivamente, d'altro canto, come si corra nuovamente il rischio di operare un regresso all'infinito alla ricerca di quella scelta che è stata causa, senza però essere effetto, del nostro carattere. Per dare conto di ciò, Kane

[1018] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 31. Si potrebbe sostenere che, nonostante l'assenza di una determinazione della ragione, la volontà sia la forza in grado di agire *come ella stessa* vuole. Un tale resoconto, tuttavia, non solo dovrebbe spiegare cosa sia la volontà (concetto ormai desueto) e come essa operi, ma riporterebbe la discussione al periodo medievale in cui alcuni autori sostenevano la totale *libertas indifferentiae*, concetto dal quale ho preso le distanze già nel primo capitolo.
[1019] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 409.
[1020] Cfr. C.E. FRANKLIN, *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018.
[1021] Per la risposta di Kane alla *luck objection*, cfr. R. KANE, *The Significance of Free Will*, cit., pp. 60-78.

ha suggerito che a monte del carattere vi sia un'azione detta «regress-stopping»[1022] o «self-forming actions»[1023]. Tutte queste azioni sarebbero degli atti mentali senza un correlato fenomenico osservabile, quelli che con la tradizione diremmo atti eliciti o, per dirla con Kane, «self-forming willings»[1024] o SFWs.

Ciò che è interessante è come Kane collochi l'indeterminismo nello sforzo della volontà, in quello che la tradizione avrebbe chiamato *conatus*. Sembra come se dal suo resoconto l'indeterminismo non sia a un livello generale ma possa essere lo *sforzo volitivo* a interrompere il flusso deterministico[1025]. Con questa mossa egli aggirerebbe la *luck objection* perché, se è questo sforzo peculiare ad essere indeterminato, allora l'esempio che è stato portato prima (in cui si fa ricorso ai mondi possibili) cadrebbe: in nessun mondo possibile, se lo sforzo è indeterminato, ci può essere lo *stesso* sforzo[1026]. Kane ammette allora che, perché ci sia libero arbitrio, è necessario un mondo indeterministico in cui anche il caso ha un suo ruolo causale. L'agente, infatti, vive una sorta di combattimento interiore tra diversi motivi, e nel momento in cui fa lo *sforzo di volontà* esercita il controllo sull'atto stesso senza che l'indeterminismo annulli questo sforzo. Egli porta l'esempio di un uomo che colpisce un piano di vetro cercando di frantumarlo. Anche se è del tutto indeterminato se il suo sforzo avrà successo, qualora l'uomo avesse successo potrebbe benissimo essere responsabile della rottura del piano del tavolo[1027].

In questa direzione si potrebbero leggere anche alcune espressioni di Popper, il quale si definisce *indeterminista fisico*, e per il quale l'indeterminismo è un «prerequisito necessario»[1028] per qualsiasi soluzione al problema della libertà. Ciononostante egli non

---

[1022] *Ivi*, p. 75.
[1023] *Ibidem*.
[1024] *Ivi*, p. 125.
[1025] Cfr. *Ivi*, p. 128.
[1026] Questa affermazione di Kane, secondo cui l'indeterminazione preclude il fatto che ci possa essere uno sforzo esattamente identico, è stata contestata da più parti. Cfr. R. CLARKE, *Free Choice, Effort, and Wanting More*, Philosophical Explorations, 2 (1999) 1, pp. 20-41; ID., *Libertarian Views: Critical Survey of Noncausal and Event-Causal Accounts of Free Agency*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed. pp. 356-385; ID., *Freedom of the Will*, in S.P. STICH - T.A. WARFIELD (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 369-404; ID., *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, pp. 86-87; sia da T. O'CONNOR, *Why Agent Causation?*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2, 143-158.
[1027] Cfr. R. KANE, *Responsibility, Luck, and Chance*, cit., p. 227. De Caro riporta un ulteriore esempio per spiegare la teoria di Kane che può aiutare nella comprensione della questione e, in particolare, di dove Kane collochi l'indeterminismo: «Immaginiamo che un efferato bracconiere si appresti a sparare a un panda e che nel sistema cerebrale del bracconiere avvengano degli eventi indeterministici che lo influenzano mentre prende la mira e preme il grilletto. Ora, qualunque sia l'effetto dello sparo, esso non seguirà deterministicamente, ma solo probabilisticamente, alle azioni del bracconiere. È del tutto chiaro, tuttavia, che nel caso in cui lo sparo uccida effettivamente il panda non diremmo che l'azione del bracconiere non sia causa della sua morte né che questi non ne sia responsabile. Anche se la catena causale di questi eventi è indeterministica, non ne segue affatto che tutto sia ridotto a caos né che libertà e responsabilità svaniscano *ipso facto*». M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 45.
[1028] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 298.

misconosce *tout court* il determinismo ma postula – come già accennato – una realtà intermedia in cui le due cose si combinano, e questa è proprio la sfida più grande che si pone lo stesso Popper. Nel formulare la propria soluzione egli arriva a dire che «i nostri *stati mentali controllano* (*alcuni de-*) *i nostri movimenti fisici*, e che c'è un certo scambio, un certo *feed-back*, ed una certa *interazione*, tra l'attività mentale e le altre funzioni dell'organismo»[1029]. Egli, in riferimento alla causalità probabilistica, disse infatti come essa non equivalesse ad abbandonare la decisione al caso ma come essa aumentasse – adoperava il termine *propensity*[1030] – la probabilità per il darsi dell'effetto.

Kane, pur avendo esposto la sua prospettiva come risolutiva delle annose questioni sul libero arbitrio, è tornato più volte su di essa, al punto tale che Dennett ha parlato del «tentativo, audace, ostinato di Kane di tappare le falle»[1031]. È innegabile d'altro canto che essendo uno dei maggiori sostenitori dell'indeterminismo causale e, in generale, uno tra i più prolifici difensori del libero arbitrio, verso di lui siano stati rivolti molteplici appunti critici; qui ne faccio emergere soltanto alcuni.

Nonostante le arzigogolate argomentazioni, i resoconti di Kane non sembrano riuscire a superare in maniera decisiva la critica del controllo, o quantomeno non aggiungono nulla alle risposte, di gran lunga molto più semplici, già suggerite da altri autori. Sicuramente la forza del resoconto kaneiano, per quanto allettante, si scontra con la nozione di causalità indeterministica che ancora non è stata debitamente sviluppata. Anche Robert Nozick aveva condotto un'attenta analisi della causalità indeterministica, la quale non abbandonerebbe le azioni in balia del caso ma riuscirebbe a garantire il controllo. Fu lo stesso Nozick, però, a rivelarsi perplesso della sua soluzione e non ha ripreso in modo sistematico questi argomenti[1032]. Dal canto suo Kane, ricorrendo alla causalità indeterministica, sembra aver intercettato quella situazione mediana tra la totalità del caos e una sorta di controllo da parte dell'agente. Postulare questa causalità serve a Kane per ribadire come *indeterminato* non significhi affatto *incausato*. L'indeterminatezza emergerebbe a livello della volontà e, in particolare, nel momento di conflitto della volontà[1033]. Del fatto che vi siano

[1029] *Ivi*, p. 327.
[1030] Cfr. ID., *The Open Universe*, cit., pp. 100-102.
[1031] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 138.
[1032] Cfr. R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1981 (ed. it. *Spiegazioni filosofiche*, tr. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 1987), pp. 291. 362.
[1033] Cfr. R. KANE, *The Significance of Free Will*, cit., pp. 225-226, e la risposta di O'Connor, cfr. T. O'CONNOR, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, pp. 23-41.

delle amplificazioni di indeterminismo quantistico a livello cerebrale, tuttavia, non se v'è alcuna evidenza scientifica[1034].

La seconda critica considerevole che è rivolta ai libertari causali e, fra questi, a coloro che individuano l'indeterminismo nel momento produttivo, è quella di spiegare quale tipologia di controllo dell'agente sarebbe garantita dall'indeterminismo. Il semplice fatto che gli stati mentali dell'agente causino le azioni sarebbe equivalente a quella tipologia di controllo che anche i resoconti compatibilisti garantiscono. Dal momento che la causalità deve essere interpretata in termini probabilistici, allora, il controllo non sarebbe differente da quello che teorizzano i compatibilisti ma soltanto *aumentato* dal fatto che l'agente possiede la capacità e l'opportunità concreta di intraprendere corsi alternativi d'azione[1035]. A questa critica hanno risposto tanto Franklin quanto Ekstrom[1036], per i quali il fatto stesso che si diano reali corsi d'azione alternativi richiederebbe un controllo aumentato perché si dovrebbe garantire all'agente anche la reale capacità o opportunità di fare altrimenti. Kane sostiene invece che, nel contesto indeterministico, l'agente è chiamato a esercitare un doppio controllo, mentre nel quadro deterministico il controllo dell'agente può essere esercitato soltanto in un modo[1037]. Alla luce di ciò, si potrebbe concordare con Pereboom nel dire che in ultima istanza il problema del libero arbitrio difeso dai libertari si riduce al problema del controllo, Il quale verrebbe meno qualora ipotizzassimo indeterminismo nel nostro cervello[1038].

D'altro canto c'è da osservare come questi *account*, forse più di molti altri, si pongano con un'apertura fiduciosa verso dati neuroscientifici che possano provare la presenza di momenti indeterministici nel sistema cerebrale. Mi sembra doveroso a tal riguardo riportare il pensiero di Libet:

> «Il non determinismo – la concezione per cui il conscio potrebbe, talvolta, esercitare effetti non in accordo con le leggi fisiche note – è anch'esso, naturalmente, una credenza speculativa non provata. L'idea che il conscio possa influenzare la funzione cerebrale in violazione delle leggi

[1034] C'è da osservare come le teorie di Kane si rifacciano a quelle del matematico e fisico britannico Roger Penrose, cfr. R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, cit.; ID., *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York 1994 (ed. it. *Ombre della mente*, tr. di E. Diana, Rizzoli, Milano 1996).
[1035] Si veda a tal proposito C.E. FRANKLIN, *The Problem of Enhanced Control*, Australasian Journal of Philosophy, 89 (2011) 4, pp. 687-706; ID., *Farewell to the Luck (and Mind) Argument*, Philosophical Studies, 156 (2011) 2, pp. 199-230; L.W. EKSTROM, *Toward a Plausible Event-Causal Indeterminist Account of Free Will*, Synthese, 196 (2019) 1, pp. 127-144.
[1036] Cfr. C.E. FRANKLIN, *The Problem of Enhanced Control*, cit., pp. 687-706; ID., *A Minimal Libertarianism*, cit. L.W. EKSTROM, *Toward a Plausible Event-Causal Indeterminist Account of Free Will*, cit., pp. 127-144.
[1037] Kane parla di un doppio controllo, cfr. R. KANE, *The Significance of Free Will*, cit., pp. 109-111.
[1038] A queste potremmo anche aggiungere quelle di Baker, rivolte però a dare conto della responsabilità, cfr. L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., pp. 188-190.

fisiche note può prendere due forme. La prima è che le violazioni non sono rilevabili, dal momento che le azioni della mente possono essere a un livello inferiore a quello dell'indeterminazione permessa dalla meccanica quantistica. (Se quest'ultima ipotesi condizionale possa in effetti essere sostenuta è un tema che deve essere ancora risolto.) Quest'idea permetterebbe, quindi, l'esistenza di un libero arbitrio non deterministico senza una violazione percepibile delle leggi fisiche»[1039]:

Anche Mele ha affermato di non essere «disposto ad accettare che tutte le azioni siano causate nello stesso modo fondamentale»[1040]. La critica che egli adduce contro i deterministi consiste nel dire che «se le situazioni determinassero davvero le nostre azioni, allora tutte le persone nella stessa situazione dovrebbe reagire nello stesso modo»[1041]. Questa apertura fiduciale nei confronti dei dati empirici potrebbe però essere un *boomerang* per i libertari. A detta di molti studiosi, fra cui De Caro, l'unica possibile soluzione ai dilemmi del libertarismo sarebbe o rinunciare al presupposto dal quale queste posizioni prendono le mosse – ovvero l'incompatibilità tra determinismo e libero arbitrio – o dare prova che il determinismo non si applica all'autodeterminazione del volere, ma «fino a che non si adduca tale prova, bisogna sospendere il giudizio»[1042].

Da un punto di vista strettamente filosofico, invece, guardando alle argomentazioni, non stupisce l'accusa di oscurità metafisica, soprattutto quando vengono sviluppate teorie così astruse per spiegare i meccanismi indeterministico-causali, attraverso i quali l'agente potrebbe dirsi libero. Questi *account*, inoltre, trovano una difficile collocazione metafisica. Da un lato appare chiaro, infatti, come il contesto migliore per parlare di libertarismo sia il dualismo ontologico interazionista, il quale prevede una lacuna indeterministica; una tale soluzione richiederebbe però che questa lacuna e la relativa interazione venissero spiegate[1043]. D'altro canto le posizioni libertarie collidono anche col naturalismo scientifico ma anche con una visione molto più debole di naturalismo. In merito a ciò alcuni elementi devono essere fatti emergere.

Tanto all'incompatibilismo radicale come quello causale si obietta che essi «mettono a repentaglio l'unitarietà del mondo naturale, postulando uno spazio speciale (che esso abbia carattere causale oppure concettuale) per gli esseri umani»[1044]. Un'altra critica – che potrebbe essere mossa soprattutto a coloro che pongono l'indeterminismo nella fase di ponderazione dei motivi – consisterebbe nel rammentare che soltanto di rado noi ponderiamo

[1039] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 158.
[1040] A.R. MELE, *Free*, cit., p. 55.
[1041] *Ivi*, p. 84.
[1042] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 22.
[1043] Cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., p. 11.
[1044] M. DE CARO - A. LAVAZZA, *La libertà nell'era della scienza*, cit., p. XV.

a lungo i *pro* e i *contro* prima di compiere un'azione: il più delle volte decidiamo (liberamente) senza soppesare i motivi o farci prendere da particolari conflitti. Nella faretra del libertarismo rimane indubbiamente una freccia, la più usata ma anche la meno efficace: rammentare come tutte le attribuzioni di responsabilità e quasi tutto il parlare quotidiano s'incentrino su una nozione libertaria di volontà che è tra le più intuitive che il soggetto si rappresenta[1045], ed è un neuroscienziato a dire come la «credenza nella libertà delle decisioni risulta fondamentale per la nostra autocomprensione in quanto esseri umani»[1046].

Non essendo qui possibile dare conto di tutte le critiche e le relative risposte, reputo però necessario cambiare il punto di vista per approcciarci al metodo libertario. Spesso, infatti, nel formulare le proprie teorie gli autori compatibilisti partono da un dato metafisico – il determinismo – e concludono che l'unica forma di libertà possibile sia quella che non richiede le AP (salvo interpretazioni condizionaliste o di altro tipo). Gli incompatibilisti, invece, assumono spesso una prospettiva opposta: partono dall'intuizione *normale* di libertà e si interrogano su quale modello metafisico sia compatibile con essa. Assunto questo dato, credo che risulti più semplice comprendere la difesa dei libertari: l'agente agisce sempre secondo ragioni ma non in modo necessitato. Ancora una volta emerge tutta la vicinanza di queste impostazioni contemporanee del problema con quella medievale. Nel Medioevo era Enrico di Gand a dire che la volontà agisce *motu proprio* anche andando contro l'autoevidenza della ragione (al ragionamento pratico) che, qualora fosse irresistibile, sarebbe una forma di eterodeterminazione. Oggi i libertari riprendono tacitamente quelle argomentazioni e dicono che l'agente può agire in modo differente ma sempre seguendo una sua *ragione* (o credenza o intenzione), la quale giocherà – almeno per gli *account* del secondo tipo – un ruolo causale. Si dirà allora che l'autoevidenza della bontà di A rispetto a B aumenterebbe – stando il carattere dell'agente – le probabilità che il soggetto scelga A ma non determinerebbe l'azione. Su questa base sarebbe possibile rispondere anche a quanti pensano che, assumendo il modello libertario, dovremmo rinunciare a qualsiasi studio psicologico che si fonda sulla previsione del comportamento[1047].

[1045] Berlin commentava così un tale scenario: «La mia tesi non è, come hanno sostenuto alcuni dei miei critici più accaniti, che il determinismo sia sicuramente falso (e ancora meno che io possa dimostrarlo); ma solo che gli argomenti in suo favore non sono conclusivi e, se mai esso diventasse un'assunzione largamente accettata e venisse a far parte del tessuto dei pensieri e della condotta generalmente condivisi, il significato e l'uso di certi concetti e di certe parole, centrali nel pensiero umano, diverrebbero obsoleti, a meno di essere drasticamente modificati», I. BERLIN, *Five Essays on Liberty*, in ID., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2022 (ed. it. *Cinque saggi sulla libertà*, in ID., *Libertà*, a cura di H. Hardy, Feltrinelli, Milano 2005), pp. 4-5.

[1046] J.-D. HAYNES, *Posso prevedere quello che farai*, cit., p. 5.

[1047] Una delle critiche più importanti è quella che s'impernia sul binomio determinismo-predicibilità quale elemento fondamentale per il metodo scientifico. Secondo Charles Stevenson, ad esempio, qualora la scelta dell'essere umano fosse indeterminata, sarebbe anche impredicibile. Stevenson nega la libertà negli atti eliciti

In conclusione, è possibile dire che «tutte le teorie libertarie sono costitutivamente afflitte da problemi tanto rilevanti quanto apparentemente insolubili (quali la costitutiva oscurità metafisica e l'incapacità di spiegare come gli agenti possano controllare le proprie azioni)»[1048]. Da questo giudizio, tuttavia, mi sento di escludere, almeno per il momento, la prospettiva dell'*agent causation*, di cui darò conto nel prossimo capitolo.

Ci si deve quindi rassegnare a quanto sostenuto da Dennett, per il quale «dobbiamo rimpiazzare queste sacrosante ma effimere tradizioni con fondamenta più naturalistiche»[1049]? Personalmente ritengo che, se è vero che l'impostazione del problema operata dai libertari non fa altro che continuarci a farci «girare a vuoto intorno ai tradizionali problemi del libero arbitrio e del determinismo, in un vortice di mistero insondabile»[1050], rimane d'altro canto indiscusso come negli ultimi tempi i maggiori apporti alla discussione sul libero arbitrio siano venuti proprio dal fronte libertario, e sembra anche ovvio, dal momento che soltanto a essi preme difendere una nozione ambiziosa di libertà contro ogni scetticismo, al quale non resta che rivolgersi[1051].

5. Lo scetticismo e la libertà

Le varie soluzioni escogitate, ora dai compatibilisti ora dagli incompatibilisti, non sembrano aver lasciato molto soddisfatti. Negli ultimi anni è quindi tornata in auge una prospettiva differente in ordine al libero arbitrio, volta più a riconoscere l'impossibilità di questa nozione che a cercare di combinarla con le differenti descrizioni del mondo. Le ragioni per un tale approccio disfattista sono una sintesi delle varie obiezioni contro il libertarismo e contro il compatibilismo.

Questa posizione che è eminentemente scettica assume diverse declinazioni, a seconda se lo scetticismo si coniughi sul piano ontologico o su quello esclusivamente epistemologico. A queste due forme di scetticismo sarà necessario guardare per comprendere se, per caso, la questione sulla libertà non abbia più motivo di esistere e per intercettare le

---

ma la afferma per quelli imperati, cfr. C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1960 (ed. it. *Etica e linguaggio*, tr. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962), pp. 388-389. 403-409.

[1048] M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 89.

[1049] D.C. Dennett, *Freedom Evolves*, cit., p. 407.

[1050] *Ivi*, pp. 404-405.

[1051] Presentazioni generali del libertarismo contemporaneo nelle sue diverse possono essere trovate anche in: T. O'Connor, *Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views*, Philosophy and Phenomenological Research, 53 (1993) 3, pp. 499-526; T. Warfield, *Donald Davidson's Freedom*, in M. De Caro (ed.), *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, pp. 89-94; R. Kane, (ed.), *Free Will*, Blackwell, Oxford 2002.

modalità con le quali autorevoli studiosi hanno tentato di risolvere la questione. Derk Pereboom, ad esempio, uno dei maggiori esponenti di questa teoria (il quale però difende una posizione volta a salvaguardare la responsabilità morale) ritiene che fra le molte soluzioni sinora fornite «lo scetticismo sul libero arbitrio sia l'unica posizione che rimane in piedi»[1052].

5.1. *L'illusione della libertà: lo scetticismo ontologico*

Sin dai tempi della prima modernità, diversi teologi e, poi, i grandi riformatori cinquecenteschi – si pensi a Lutero e Calvino *in primis* – asserirono che la libertà non esiste perché annientata dal peccato umano e inconciliabile con la prescienza divina. Prima di loro già Pietro Pomponazzi aveva abbracciato un approccio metafisicamente scettico nei confronti della libertà e, dopo di loro, La Mettrie, il barone d'Holbach, Laplace, Comte[1053] ed Einstein hanno proseguito nel sostenere che la libertà non potrà mai essere compresa perché, di fatto, non esiste. In tempi più recenti lo scetticismo sulla libertà è stato rivisto e ha trovato nuovi adepti: per l'area cosiddetta analitica in Richard Double, Saul Smilansky, Gregg Caruso, nell'ambito italiano in Sandro Nannini[1054], per il versante psicologico e neuroscientifico in Daniel Wegner, Michael Gazzaniga[1055] e John D. Haynes.

Se gli autori dello scetticismo classico negavano l'esistenza del libero arbitrio in quanto incompatibile con verità di fatto come il determinismo (sia teologico che naturalistico)[1056], oggi gli autori che aderiscono alla frangia scettica – forti anche degli innumerevoli (e inconcludenti) argomenti forniti sia da parte compatibilista sia da parte libertaria – mirano a provare l'incompatibilità della libertà a prescindere da quale visione del mondo

[1052] D. PEREBOOM - G.D. CARUSO, *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, cit., p. 192.
[1053] È indicativo come quest'autore sia collocato nella frangia dei teorici del libero arbitrio, a riprova dello strettissimo legame tra libero arbitrio e causalità, una nozione che Comte rifiutava per quanto riguarda le descrizioni scientifiche.
[1054] Entrambi i concetti di libertà e di responsabilità dovrebbero decadere, cfr. R. DOUBLE, *The Non-reality of Free will*, cit., p. 156. Per un dibattito molto esteso, condotto secondo l'ottica compatibilista, cfr. ID., *Metaphilosophy and Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996; S. SMILANSKY, *Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion*, in R. KANE (ed), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 489-505. Bisogna notare, tuttavia, che, sebbene possa essere uno scettico, il filosofo israeliano non nega alcune simpatie nei confronti del compatibilismo, mentre nega del tutto la possibilità di una libertà del volere. ID., *Compatibilism: The Argument From Shallowness*, Philosophical Studies, 115 (2003) 3, pp. 257-282. G. CARUSO, *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lexington Books, Lanham/MD 2012; S. NANNINI, *Naturalismo cognitivo*, cit., pp. 141-143.
[1055] Cfr. M.S. GAZZANIGA, *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas*, Dana Press, New York-Washington 2005 (ed. it. *La mente etica*, a cura di S. Ferraresi e F. Garbarini, Codice, Torino 2006). Per un commento alla posizione di quest'autore, che salvaguarda la libertà per le nostre attribuzioni morali, cfr. M. DI FRANCESCO, *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*, Etica and Politica/Ethics and Politics, 9 (2007) 2, pp. 126-143.
[1056] Ancora oggi alcuni autori cercano di seguire quella strada provando a negare l'esistenza del libero arbitrio *tout court*. Si pensi a Honderich o Wegner.

si adotti. Essi non debbono fare nessuno sforzo per provare tale inesistenza, basta rifarsi alle teorie tanto dei compatibilisti quanto dei libertari: sarebbero quelle argomentazioni a dire che la nozione di libertà non è altro che un *flatus vocis* e andrebbe pertanto abbandonata.

Ciononostante, un aspetto è ineludibile, ed è stato al centro degli studi di Wegner: la nostra sensazione di libertà. Un tale riconoscimento è legato al fatto che «anche se la presunzione del pensiero liberale che i nostri sentimenti riflettano una libera volontà è sbagliata, fino a oggi è l'opinione che ha sempre dominato la nostra vita quotidiana»[1057]. Ed è proprio in ragione di questo dato ineliminabile e congenito della nostra condizione umana che la libertà è stata considerata dai fautori dello scetticismo ontologico come *illusoria* ma *necessaria*, dove per illusione non si deve intendere un miraggio o un sogno ma «un'erronea interpretazione di un dato sensoriale o, come in questo caso, cognitivo»[1058]. Smilansky ad esempio, lo rammento, per quanto sostenga che la nostra nozione di libero arbitrio sia del tutto falsa – e saranno le neuroscienze a dire la parola ultima – asserisce con fermezza come noi dovremmo comunque continuare a credere in essa, salvo conseguenze inimmaginabili per il nostro mondo[1059]. La libertà, per quanto illusoria, sarebbe quindi una necessità pragmatica, poiché funzionale e cruciale per il nostro vivere in società: andrebbe quindi recuperata a mo' di *fictio iuris* perché su di essa poggiano moltissime delle nostre prassi quotidiane[1060]. Su questo aspetto, tuttavia, gli stessi autori scettici non sono unanimi, e anche in ragione di ciò sono stati anche condotti quegli esperimenti di psicologia sociale (analizzati nel terzo capitolo), per tentare di valutare quali conseguenze avrebbe una simile "scoperta"[1061].

Per sintetizzare riporto un passo significativo di Dennett:

[1057] Y.N. HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, cit, p. 86.
[1058] F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, cit., p. 90.
[1059] Cfr. S. SMILANSKY, *Free Will and Illusion*, cit., p. 83.
[1060] A tal proposito si veda l'impostazione di Rafael Ferber, il quale suggerisce un curioso ossimoro e parla de «l'illusione del libero arbitrio come realtà»[1060] (R. FERBER, *Philosophische Grundbegriffe*, Verlag, München 2003 (ed. it. *Concetti fondamentali della filosofia*. 2: *Uomo. Coscienza. Corpo e Anima. Libero arbitrio. Morte*, a cura di L. Garzone, Einaudi, Torino 2009), p. 205. Per l'autore il libero arbitrio, ontologicamente parlando, non ha esistenza reale ma soltanto semantica. Si dà quindi una distinzione netta tra il piano fisico e quello pratico. Nel suo pensiero non resta altra possibilità che «vedere nel libero arbitrio ancora una realtà, anche se una realtà di natura particolare. Benché la libertà non sia un fenomeno psichico reale, non rappresenta però un'illusione qualsiasi. […] Il libero arbitrio invece è un'inevitabile illusione della percezione interna che possiamo esprimere in un giudizio evidente. […] Questa illusione è inevitabile perché non possiamo abbandonare la nostra coscienza e osservare dall'esterno», *Ivi*, p. 210.
[1061] A questi si aggiungono le considerazioni di De Caro e Marraffa, secondo le quali le società come quelle calviniste, tipiche del mondo svizzero, in cui non vi era una forte connotazione del libero arbitrio, sembrano tutt'altro che immorali e prive di un'etica sociale. Cfr. M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., p. 74. Su questi argomenti, ovvero sull'incidenza della credenza religiosa del libero arbitrio nelle comunità protestanti (in particolare in quella luterana) è in corso al momento un progetto di ricerca presso la *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino - Angelicum*.

> «C'è gente che sostiene che il libero arbitrio sia sempre stato un'illusione, un sogno prescientifico dal quale ci stiamo finalmente destando. Non abbiamo mai veramente avuto il libero arbitrio, né avremmo mai potuto averlo. Pensare di possedere il libero arbitrio è stata, nella migliore delle ipotesi, un'ideologia che ha modellato la vita e che ha persino accresciuto la vita; ma possiamo imparare a farne a meno. Qualcuno arriva a dichiarare di esservi già riuscito»[1062].

Prescindendo dall'aspro giudizio che nemmeno lo stesso Dennett sottoscriverebbe nella sua integralità, anche la posizione dello scetticismo ontologico non è esente da critiche. Anzitutto bisognerebbe notare che basandosi sui *punti morti* ai quali giungono tanto compatibilisti quanto incompatibilisti, l'onere della prova passa proprio agli scettici. Come le prime due fazioni non hanno spiegato (ancora) come la libertà si concili con le loro visioni del mondo, così gli scettici dovrebbero fornire prove – naturalisticamente accettabili – per negare la realtà del libero arbitrio. Circa la tesi dell'illusorietà, invece, che – a detta degli scettici sarebbe provata dagli esperimenti di Haynes e dei colleghi – ritengo particolarmente convincente il breve giudizio di Papanicolau:

> «Il fatto incontrovertibile che in certe condizioni il sentimento di agency sia illusorio non permette assolutamente di generalizzare che questo sentimento sia sempre e in tutte le circostanze illusorio, così come la presenza di illusioni visive implica che tutta la percezione visiva sia non veritiera»[1063].

Gli esperimenti del *team* di Haynes – come si è notato – si basavano su decisioni banali e prive di interesse per gli agenti. Agli scettici, quindi, che ribatterebbero col dire che l'illusorietà del libero arbitrio è legata al fatto che ogni nostra azione è un effetto (cioè un sottoprodotto causalmente inerte di specifici antecedenti neurofisiologici), vorrei rivolgere una critica che Chalmers muove non contro gli "illusionisti" ma contro i teorici dell'epifenomenismo in riferimento alla coscienza[1064]. Egli parte dall'assunzione che se esistessero stati mentali senza alcuna efficacia causale, questi non potrebbero giocare nessun ruolo nella spiegazione del comportamento umano e, *a fortiori*, nemmeno nelle affermazioni su tali stati mentali. Tale impostazione conduce a dire che quegli stati mentali epifenomenici, e in particolar modo la coscienza, sono esplicativamente irrilevanti per le nostre asserzioni e i nostri giudizi riguardanti la coscienza. Il paradosso che rintraccia Chalmers risiede proprio in questo aspetto: affermando l'epifenomenismo di tutti gli stati mentali rinunceremmo a qualsiasi spiegazione, anche a quelle sulle affermazioni che facciamo sugli stessi stati mentali. Ora, in riferimento alla libertà, il trasferimento di questa argomentazione non sarebbe irrilevante. Nel momento in cui si sostiene che ogni nostra azione (nel

[1062] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., pp. 14-15.
[1063] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 311.
[1064] Cfr. D.J. CHALMERS, *The Conscious Mind*, cit., p. 182.

senso di cui si è parlato all'inizio di questo lavoro) è *illusoriamente libera*, di fatto si priva di significato non solo la nostra azione ma anche la nostra asserzione. Questo procedimento, se portato alle estreme conseguenze, condurrebbe a una situazione di totale ἀμηχανία, che non è meno insostenibile di quanto non fosse quella fatalistica degli scettici.

Anche volendo ammettere la realtà illusoria del libero arbitrio, un appunto andrebbe mosso, allora, alla caratterizzazione di questa illusione come necessaria. Gazzaniga rivela tacitamente il paradosso della necessità di questa illusione:

> «Pensiamo ora al problema del libero arbitrio a livello sociale. Se da un lato crediamo di agire sempre in modo libero, dall'altro non vorremmo che gli altri facessero lo stesso. Ci aspettiamo che il tassista ci porti dove vogliamo andare, e non dove decide lui. Vogliamo che i politici che abbiamo eletto prendano i provvedimenti che noi abbiamo deciso (forse in modo erroneo) che prendano; quando li mandiamo nelle stanze del potere non ci piace l'idea che agiscano e decidano liberamente (anche se è probabile che lo facciano)»[1065].

Non solo quindi la necessità di tale illusione non è necessaria ma non sarebbe neanche auspicabile[1066]. Sul piano delle attribuzioni di responsabilità e della fondatezza del diritto positivo, poi, bisogna evidenziare come molti autori scettici siano concordi nel dire che il senso di libertà illusoria sia inutile.

L'ultima critica che muovo è anche la più banale ma si rivolge all'intero impianto scettico. Senza ricorrere a particolari riflessioni metafisiche, sembra evidente che ciascuno di noi si sente, durante buona parte della propria vita, padrone dei propri atti, ed è altrettanto chiaro come risulti impossibile non sentirsi padroni di tutte quelle azioni che predichiamo come *volontarie*: dal camminare allo scrivere una tesi, dal compiere un esperimento in laboratorio che neghi il libero arbitrio al sostenere posizioni scettiche contro di esso. Sembra davvero che oltre questo dato, come diceva Descartes, «non v'è nulla che comprendiamo in modo più evidente e perfetto»[1067], e in effetti «anche i deterministi e i fatalisti più convinti, quando si parla della loro psicologia personale, non credono sul serio di essere le pedine di una partita a scacchi giocata dal cervello»[1068].

All'interno della corrente scettica si può anche annoverare una posizione *sui generis* proposta da Galen Strawson, per il quale la libertà sarebbe semplicemente contradditoria in se stessa[1069], e quella ancor più peculiare di Derk Pereboom.

[1065] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 114.
[1066] Per il giudizio che ne dà Gazzaniga, *Ivi*, p. X. Ciononostante Gazzaniga non elimina la nozione di responsabilità. Per una rassegna degli esperimenti condotti, M. DE CARO - M. MARRAFFA, *Mente e morale*, cit., pp. 32-46.
[1067] R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 41, cit., p. 1739.
[1068] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 113.
[1069] A tal proposito l'autore sostiene, attraverso l'esperimento mentale, come la sensazione della libertà sia condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi della libertà oggettiva. Quest'ultima manca di condizioni sufficienti perché non è una proprietà reale del mondo.

Galen Strawson è l'ideatore della cosiddetta *error theory* in campo etico. La sua posizione si differenzia dalle precedenti compagne scettiche per il fatto che egli estende la condanna di illusorietà non solo alla libertà ma alla sensazione di essa, ovvero al nostro *sentirci liberi* e, muovendo un passo che ancora non era stato compiuto prima, riserva il medesimo giudizio anche alla nozione di responsabilità, che sarà quindi altrettanto illusoria. Libertà e sensazione di essa da un lato e responsabilità dall'altro non sono per Galen Strawson proprietà reali nel mondo[1070].

Un'altra posizione che nega la libertà, senza ricorrere ad argomenti deterministi o indeterministici, è quella di Pereboom, il quale ha battezzato – in un saggio dal titolo particolarmente significativo – la sua prospettiva come *hard incompatibilism*[1071]. Egli non nega l'efficacia causale della volontà, ma sostiene che «questa efficacia causale, sia essa deterministica o indeterministica, non raggiunga il livello di controllo richiesto per la responsabilità morale fondata sul merito basilare»[1072]. A differenza di Strawson, tuttavia, egli salva la responsabilità, dal momento che, sia che ci troviamo in un contesto deterministico o indeterministico, noi non conosceremo mai il futuro e questo ci interpella a rispondere delle nostre azioni. In questo modo egli salvaguarda anche il processo deliberativo benché gli riservi esclusivamente un ruolo epistemologico. A differenza di Smilansky, Pereboom sostiene però che qualora si abbandonassero le nostre comuni intuizioni sul libero arbitrio, gli esseri umani ne avrebbero soltanto un beneficio.

Il dibattito a seguito dell'esposizione di queste teorie *hard* è stato particolarmente vivace e anche un autore come Dennett si è dichiarato non particolarmente convinto delle tesi di Pereboom[1073]. Non entro ulteriormente nella questione perché gli influssi più rilevanti sono collegati al tema della responsabilità che volutamente ho cercato di tenere distinto dalla trattazione principale di questo studio. Anche all'interno di questa corrente più radicale, tuttavia, non mancano le incongruenze e alcuni autori sono stati più propensi a una forma moderata di scetticismo.

[1070] Il testo di riferimento, che raccoglie alcuni saggi pubblicati precedentemente dallo stesso autore, è G. STRAWSON, *Freedom and belief*, cit. Per il dibattito che ne è seguito, cfr. S. WHITE, *Review of G. Strawson's 'Freedom and Belief'*, The Philosophical Review, 100 (1991) 1, pp. 119-122. Vd. anche G. STRAWSON, *The Impossibility of Moral Responsibility*, cit., pp. 5-24. Sul problema della responsabilità si veda anche ID., *The Bounds of Freedom*, in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 441-460.

[1071] D. PEREBOOM, *Living Without Free Will*, cit.; ID., *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016. Il dibattito scaturito dalle posizioni di Pereboom si trova in R. KANE, *The Oxford Handbook of Free Will*, cit.; J.M. FISCHER - R. KANE - D. PEREBOOM, «ET AL.» (eds.), *Four Views on Free Will*, Blackwell Pub, Malden/MA 2007.

[1072] D. PEREBOOM - G.D. CARUSO, *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, cit., p. 191.

[1073] Cfr. D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 301.

5.2. *Il mistero della libertà: lo scetticismo epistemico*

Tra quanti si occupano di libero arbitrio vi sono anche coloro che si pongono in modo *agnostico* nei confronti del problema e asseriscono, sostenendo uno scetticissimo epistemico, che il libero arbitrio non sarà mai provato. Le origini di questo orientamento si possono rintracciare in Lorenzo Valla[1074] – benché per lui la libertà fosse inconciliabile con alcune prerogative divine – e in Emile Du Bois-Reymond[1075] – per il quale l'impossibilità teorica di dar conto del libero arbitrio era causata dall'impossibilità di combinarla con le leggi della natura. Più di recente autori come James (benché sul piano pratico egli continuasse ad affermare la libertà)[1076], Noam Chomsky[1077], Thomas Nagel, Peter van Inwagen[1078] e Colin McGinn sembrano essersi uniformati a questa posizione.

Per questi filosofi il problema della libertà si rivela come una vera e propria antinomia: da un lato appare tenace, dall'altro sembra impossibile perché chiede di dare contezza ad un tempo della causalità fisica e della causazione mentale, che sembra essere irriducibile alla causalità fisica e che pertanto appare come un meccanismo inconoscibile. Anche dal punto di vista soggettivo la situazione non è meno drammatica: per un verso le nostre intuizioni circa la libertà contraddicono quanto le scienze empiriche riconsegnano sulla struttura del mondo, dall'altro però la libertà è fondamento di ogni azione umana in ambito personale e sociale.

Per Nagel quindi «nulla che possa essere una soluzione è stato finora scritto. […] Nulla di credibile è stato proposto (a quanto ne so) da qualcuno, in un'estesa discussione

---

[1074] Si veda il trattatello in forma dialogica, L. VALLA, *De libero arbitrio*, 1439, in E. GARIN (ed.), *La letteratura italiana. Storie e testi*. 13: *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 524-565.

[1075] Prescindendo dalla posizione scettica dell'autore, le sue idee sono interessanti per le critiche mosse a quegli esperimenti condotti, nel corso della seconda metà dell'Ottocento, che diverranno poi gli *aprifila* degli esperimenti sulla libertà.

[1076] Il problema del libero arbitrio attanagliò talmente James da condurlo a una sorta di depressione. Egli, tuttavia, arrivò a dire che il primo atto del libero arbitrio è credere nel libero arbitrio. Alcuni passaggi del testo di James sono particolarmente significativi per cogliere tutto il dramma che coinvolge l'esperto di che si ritrova tra "l'incudine della propria intuizione" e il "martello della prova empirica", cfr. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, Macmillan and Co., London 1890, 2 voll. (ed. it. *Principi di psicologia*, tr. it. con aggiunte e note di G.C. Ferrari, Società editrice libraria, Alba 1909), l'intero capitolo 26, in particolare pp. 852-857.

[1077] Per Chomsky, tuttavia, il libero arbitrio in sé non è un mistero, misteriosa rimane però la sua interazione col determinismo, cfr. N. CHOMSKY, *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1988 (ed. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, a cura di Andrea Moro, il Mulino, Bologna 2016), pp. 188-119.

[1078] Cfr. P. VAN INWAGEN, *The Mystery of Metaphysical Freedom*, cit., pp. 151-165. Per una panoramica dei dibattiti inerenti al problema del libero arbitrio legati all'approccio di van Inwagen, cfr. J.A. KELLER (ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017, in particolare il cap. 2.

pubblica dell'argomento»[1079]. Avvolto pertanto in questa coltre di oscurità, alcuni di questi autori hanno suggerito di vedere il libero arbitrio come un vero e proprio *mistero filosofico* e, dice McGinn, proprio in questa sua natura di *mistero* risiede la sua condizione di possibilità[1080].

Bisogna però notare che il fatto che qualcosa rimanga oscura alle nostre coscienze non implica che non esista. Detto in altre parole: il fatto che la libertà rimarrà a noi inaccessibile non implica che noi non siamo liberi. Pur collocandosi all'interno di quest'aura misterica o paradossale, van Inwagen ha suggerito che, sebbene il libero arbitrio sembri impossibile, esso esiste e quindi «l'impossibile sembra esistere»[1081]. A prescindere da questo giudizio filosoficamente da approfondire, mi preme sottolineare come parlare di *mistero* non abbia nulla che vedere, né filosoficamente né teologicamente, col parlare di *misticismo*.

È Nagel, infatti, a dire – seppur in ordine ai *qualia* e non al libero arbitrio – che affermare qualcosa come epistemologicamente incomprensibile, non implica predicarne anche l'inesistenza: qualunque specie naturale infatti ha delle capacità e dei limiti cognitivi intrinseci, e noi, prosegue Nagel, «siamo quelli che siamo, non possiamo uscire da noi stessi completamente. […] Rimaniamo parti del mondo, con un accesso limitato alla natura reale del resto di esso e di noi stessi»[1082]. In questo senso di *mistero impenetrabile* dovrebbero essere letti i molteplici esperimenti sulla capacità della libertà che non concorrono né per l'una per l'altra visione del mondo.

Il paradosso del libero arbitrio, tuttavia, non risiede soltanto nel fatto che esso appare al contempo ovvio e impossibile ma anche nel fatto che noi siamo *necessitati* – per utilizzare un termine carico di significati – a credere nel libero arbitrio: siamo tutti condannati a credere nella libertà. In questa prospettiva epistemicamente scettica, quindi, il libero arbitrio è sì visto come «un enigma insolubile, generato dalla tensione concettuale che oppone due visioni del mondo, entrambe per noi irrinunciabili: la visione prefilosofica […] secondo la quale noi siamo liberi […] e la visione metafisica secondo la quale la libertà invece impossibile»[1083], ma nonostante questa natura paradossale della libertà noi continueremo a credere in essa anche se non potremo mai dimostrarla.

Queste affermazioni sono indubbiamente indice di un modo di evolversi della questione e, a detta di De Caro, costituiscono «il fenomeno più rilevante dell'intera discussione

---

[1079] T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986 (ed. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1988), p. 140.
[1080] «Free will is a mistery, and therein lies its possibility», C. MCGINN, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, Park Avenue South 1999, p. 168.
[1081] P. VAN INWAGEN, *The Mystery of Metaphysical Freedom*, cit., p. 165.
[1082] T. NAGEL, *The View from Nowhere*, cit., p. 7.
[1083] M. DE CARO, *Azione*, cit., p. 38.

sulla libertà»[1084]. A mio modo di vedere, però, sarebbe necessario mantenere sempre la cautela propria delle argomentazioni scientifiche e, piuttosto che dichiarare il problema del libero arbitrio un *mistero insondabile*, sarebbe più opportuno formulare giudizi più moderati come faceva Popper che, non essendo riuscito a risolvere il problema dell'interazione tra mente e corpo, e quindi quello della libertà, confessava di avere «il *sospetto* che questo problema sia insolubile»[1085]. All'interno dello scetticismo epistemico, infine, si deve menzionare la visione che potrebbe essere definita *dissoluzionista*, per la quale il libero arbitrio non andrebbe eliminato ma semplicemente dissolto in quanto costituisce uno pseudoproblema. Ryle e Wittgenstein[1086] potrebbero essere considerati i due alfieri che, in modo diverso, hanno argomentato in favore di questa visione[1087].

Queste soluzioni sono, in conclusione, indubbiamente suggestive e, sebbene siano radicali, rappresentano «l'esito più coerente ed intellettualmente consapevole di un modo […] di impostare la discussione sulla libertà»[1088]. Esse tuttavia continuano a lasciare "l'amaro in bocca" a quanti indagano la realtà, e non sembrano aggiungere alcun *surplus* di conoscenza rispetto al punto di partenza: quei i dubbi che sin dalla notte dei tempi arrovellano donne e uomini.

Prescindendo da questa considerazione c'è un altro motivo per il quale vale la pena continuare l'indagine, tanto epistemologica quanto ontologica sulla libertà (benché forse sia una preoccupazione che esula, almeno *prima facie*, dallo scopo di questo lavoro) ed è una preoccupazione teologica. Se sul piano della socialità, infatti, si potrebbe anche ammettere la *fictio iuris* della libertà, sul versante della teologia – e della teologia cristiano-

[1084] ID., *Il libero arbitrio*, cit., p. 94.
[1085] K.R. POPPER, *Of Clouds and Clocks*, cit., p. 331 [corsivo mio].
[1086] Ryle, ad esempio, coerentemente col suo approccio – che non può essere definito in senso stretto materialistico – critica ogni riferimento ai termini psicologici, se utilizzati come riferenti a stati interni del soggetto. Per Wittgenstein, ad esempio, le intenzioni non sono cause delle azioni. Sappiamo però come, in riferimento alla teoria dell'azione, l'ammettere che vi siano delle ragioni per delle azioni non esclude affatto che per quelle stesse azioni vengono richieste anche delle cause. Cfr. S. NANNINI, *Determinismo e libero arbitrio. Tentativi di soluzione del problema mediante l'analisi del linguaggio comune*, Theoria, 5 (1985), pp. 119-151.
[1087] Per un'introduzione cfr. M. DE CARO, *Il problema filosofico della responsabilità*, cit., pp. 33-35. I testi di riferimento di Wittgenstein appartengono al secondo periodo della sua produzione, cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*; *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in ID., *Philosophical Occasions 1912-1951*, edited by J.C. Klagge e A. Nordmann, Hackett Publishing, Indianapolis, 1993, pp. 368-426; 427-444 (ed. it. *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006). Si tenga conto, tuttavia, che già nel *Tractatus* Wittgenstein parlava del libero arbitrio come un problema da porsi prettamente sul piano epistemologico, cfr. ID., *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1922, n. 5.1362 (ed. it. *Tractatus logico-philosophicus*, introduzione di Bertrand Russell, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989), p. 91. Sarebbe ulteriormente interessante comprendere l'utilizzo che Wittgenstein fa della nozione di volontà, cfr. ID., *Philosophische Grammatik*, Blackwell, Oxford 1969, n. 97 (ed. it. *Grammatica filosofica*, a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990), pp. 108-109.
[1088] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 87.

occidentale in particolare – una tale concessione non solo non basterebbe ma sarebbe anche pericolosa[1089]. D'altro canto, riconoscere la realtà della libertà ma negarne la possibilità conoscitiva, non otterrebbe l'approvazione né dalla scienza teologica – che non è mai *cieco moto dello spirito* – né da ogni uomo e donna sinceramente amanti della verità e della ricerca di essa. Per tali motivi reputo insoddisfacenti queste soluzioni e penso sia lecito proseguire in questo sforzo e valutare un ultimo tentativo, che si è rivolto a dare prova della libertà formulando una proposta basata sui poteri causali di cui godono gli esseri umani.

[1089] Gli unici timidi tentativi di indagare la questione in modo transdisciplinare, anche a partire dai dati neuroscientifici che abbiamo più volte richiamato, non sembrano aver interrogato seriamente – almeno sulla base delle ricerche da me condotte – la teologia cristiana che si è limitata il più delle volte a formulare timidi tentativi di dialogo interdisciplinare rimanendo però sul *limes* delle questioni.

PARTE TERZA

UN POSSIBILE RI-ORIENTAMENTO DELLA QUESTIONE

Capitolo V

L'ULTIMA VIA PERCORRIBILE: LA CAUSALITÀ DELL'AGENTE

Il terzo gruppo di incompatibilisti libertari è quello costituito dai sostenitori dell'*agent causation* (o *causalità creativa* o *causalità immanente*)[1090]. Padri di quest'idea sono comunemente riconosciuti Aristotele e Carneade per l'età antica; Berkeley, Samuel Clarke, Kant e Reid per l'era moderna. L'analisi di quest'ultima prospettiva libertaria prenderà le mosse da questi autori, non solo per cogliere il suggerimento di Hume – per il quale «è impossibile intendere perfettamente un'idea se non se ne rintraccia l'origine»[1091] – e per semplice coerenza con i riferimenti storici ai quali si è fatto cenno anche per le correnti filosofiche precedentemente analizzate, ma soprattutto perché il dato che giunge dalla storia – ovvero un'eclissi di questa teoria dai primi secoli della filosofia occidentale sino al XVIII secolo – è già di per sé un elemento sul quale riflettere[1092]. La seconda parte del capitolo sarà dedicata, invece, alle riletture che di questa prospettiva libertaria sono state offerte a partire dalla seconda metà degli anni Novanta del secolo scorso, per coglierne lo sviluppo e le eventuali criticità non ancora dissolte.

1. Origini antiche di un'idea inusuale

I prodromi della teoria dell'*agent causation* si rintracciano in Aristotele, il quale, nell'*Etica Eudemia*, non solo riconosceva alle sostanze di essere dei principi "generativi" ma, all'interno di queste sostanze, attribuiva solo ed esclusivamente alla sostanza-agente l'essere principio d'azione:

> «Tutte le sostanze, per natura sono dei principi, per cui ciascuna può generarne molte altre del suo stesso genere […]. Oltre a ciò l'essere umano, unico tra gli animali, è anche principio di alcune azioni: infatti nessuno degli altri, potremmo dire, 'agisce'»[1093].

Tra i principi, prosegue lo Stagirita, «quelli che sono in grado di dare origine ai movimenti, sono detti principi in senso pieno […]. E l'essere umano, dal canto suo, è

[1090] Per uno sguardo d'insieme sui rapporti delle varie posizioni libertarie e sull'insoddisfazione dei resoconti radicali e causali, che hanno condotto a vedere nell'*agent causation* l'unica via percorribile nella compagine incompatibilista, cfr. T. O'Connor, *Indeterminism and Free Agency*, cit., p. 499.
[1091] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, III, 2, cit., p. 167.
[1092] Per una sintetica ma esaustiva analisi delle posizioni in riferimento all'*agent causation* nel loro progredire storico, cfr. M.J. Zimmerman, *An Essay on Human Action*, Peter Lang, New York 1964, p. 225-228 e 247-260; A. Donagan, *Choice: The Essential Element in Human Action*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1987, pp. 174-188 (soprattutto in riferimento alle posizioni di Dennett e Roderick Chisholm).
[1093] Aristotele, *Etica Eudemia*, II, 6, 1222b, in Id., *Le tre etiche*, cit., p. 57.

principio di un certo tipo di movimento; infatti l'azione è movimento»[1094]. L'essere umano è pertanto *principio* in senso pieno in forza di questa *vis generativa* che si esplica in una relazione di tipo causale, in cui i *relata* sono l'agente-principio e l'azione-movimento. Il principio, infatti, «è causa di ciò che, o è o si genera a causa del principio stesso»[1095], e di conseguenza, prosegue Aristotele, «è evidente che tutte quelle azioni di cui l'essere umano è principio e su cui egli esercita il proprio dominio possono accadere o meno, e che possono accadere o meno le cose che dipendono da lui, e della cui esistenza e non esistenza è lui il responsabile»[1096]. Azioni di questo genere possono quindi essere come non essere, e vengono collocate nel regno della contingenza; anzi, sarebbe meglio dire che le uniche cose ad essere contingenti sono «quelle che è in nostro potere fare o non fare»[1097], ovvero quelle che «non solo è possibile che siano o non siano, ma anche che siano oggetto di valutazione da parte degli esseri umani»[1098].

Soltanto a partire da questo nesso causale, inteso come principio dell'azione *volontaria* (ed esclusivamente in riferimento a quest'ultima), è possibile, secondo Aristotele, attribuire valore alla responsabilità da un lato (e alla conseguente lode o biasimo[1099]) e al processo deliberativo che conduce alla scelta dall'altro. Questo processo valutativo, infatti, – che Aristotele definisce *ponderazione* e che vede il concorso dell'opinione, la quale viene poi sottoposta a valutazione (δόξης βουλευτικῆς) e sulla quale poi agisce la volontà – ha senso soltanto «quando è possibile ricondurre a noi il principio della generazione»[1100]. È proprio muovendo da questo io originatore dal quale ha inizio la scelta che è possibile fare un qualsiasi discorso etico, giacché «la scelta non ha luogo negli altri animali, né in ogni età, né in un essere umano che si trovi in una condizione qualsiasi»[1101].

I medesimi concetti saranno ulteriormente ripresi da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ove si pone la distinzione tra azione *volontaria* e *libera* e azione volontaria *non libera* da un lato e *azione forzata* dall'altro[1102] proprio a partire dal luogo in cui viene rintracciato il principio dell'azione stessa: «Sembra che ciò che è forzato sia ciò il cui principio è esterno e a cui non contribuisce affatto colui che viene costretto»[1103]. La generazione dell'azione da parte del soggetto agente è pertanto un punto-chiave in Aristotele e, per di più, essa è

[1094] *Ivi*, II, 6, 1222b, cit., pp. 57-59.
[1095] *Ivi*, II, 6, 1222b, cit., p. 59.
[1096] *Ivi*, II, 6, 12223a, cit., pp. 59-61.
[1097] *Ivi*, II, 10, 1226a, cit., p. 83.
[1098] *Ibidem*.
[1099] Cfr. *Ivi*, II, 6, 12223a, cit., pp. 59-61.
[1100] *Ivi*, II, 10, 1226b, cit., p. 86.
[1101] *Ibidem*.
[1102] Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110a, cit., p. 521.
[1103] *Ivi,* III, 1, 1110b, cit., pp. 523.

dello stesso tipo della generazione umana: non possiamo non ammettere «che l'uomo sia principio e generatore delle azioni come lo è dei figli. […] Questa cosa ci sembra evidente e non possiamo ricondurre l'azione ad altri principi al di fuori di quelli che sono in noi»[1104].

È quindi nella *Grande Etica* che viene sviluppato un altro elemento fondante di questa analisi della generazione delle azioni. Aristotele osserva che non è tutto l'io a originare l'azione, ma è l'anima a originare la scelta, la quale «è principio dell'azione – nel senso di 'ciò a partire da cui' ha origine il movimento»[1105]. La scelta è pertanto la causa motrice del movimento ed «è chiaro che l'uomo è l'artefice [γεννητικός] delle proprie azioni»[1106]. Pienamente conforme all'intera argomentazione dello Stagirita, anche nel processo che conduce all'azione, rimane vero che nell'anima vi sono parti diverse che svolgono funzioni diverse ma queste trovano la propria sintesi perfetta nell'unità psicofisica dell'essere umano. In particolare: (1) l'intelletto sottopone l'opinione alla valutazione, sulla quale poi (2) opera la volontà; (3) l'anima, quindi, origina la scelta che si costituisce (4) quale causa motrice del movimento. In questa schematizzazione non appare affatto una cristallizzazione e parcellizzazione del processo agenziale, emerge piuttosto non soltanto la concatenazione degli eventi ma anche la visione olistica che lo Stagirita suggerisce. Alla fine dei quattro passaggi, infatti, benché l'intelletto abbia operato la valutazione e l'anima abbia originato la scelta, non è una di queste funzioni ad essere definita come il principio dell'azione ma l'intero io, l'essere umano concreto: «È ovvio su quali cose si eserciti il deliberare: tali sono quelle che, per natura, sono riconducibili *a noi*, quelle, cioè, il cui principio d'origine dipende *da noi*»[1107].

L'orientamento aristotelico circa l'azione umana, fondato su una totale consapevolezza del proprio sé generativo immediatamente intuibile, non ebbe tuttavia una particolare fortuna, forse per la fin troppo rapida conclusione secondo la quale l'essere umano assumerebbe un ruolo particolare nella natura. Fu Carneade a introdurre, forse primo tra i filosofi antichi, tutta la drammaticità della questione concernente la libertà. A lui – che spesso è citato nella letteratura (senza però addurne i testi) come progenitore della teoria dell'*agent causation* – ritengo opportuno dedicare un breve accenno.

Egli può essere definito, a buon diritto, un *eclettico* giacché da un lato critica il determinismo assoluto degli atomisti, dall'altro però concorda con Crisippo nel dire che tutto deve avere una causa e niente può sorgere *ex nihilo*. Egli, tuttavia, benché avversi la

[1104] *Ivi,* III, 1, 1113b, cit., pp. 541.
[1105] *Ivi* VI, 2, 1139a, cit., *Le tre etiche*, cit., pp. 689.
[1106] ID., *Grande Etica*, I, 11, 1187b, in ID., *Le tre etiche*, cit., pp. 1031.
[1107] ID., *Retorica*, I, 4, 1359a, ed. it. a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014, pp. 35 [corsivo mio].

concezione deterministica, non condivide neppure la soluzione epicurea del *clinamen* – il quale reintrodurrebbe il Fato nella natura – né tantomeno aderisce alla posizione di Crisippo, per il quale vi è una causa esterna che agisce sull'ordine naturale. La soluzione di Carneade, riportataci da Cicerone, è quella di non cercare alcuna causa esterna per i moti dell'anima «giacché il moto volontario possiede in sé medesimo siffatta natura da essere in nostro potere e da prestarci obbedienza; né ciò è senza causa, giacché la causa di questo fatto s'identifica con la natura stessa»[1108]. La cosa ancor più notevole è che Carneade mette a tema il rapporto tra libertà e prevedibilità, sostenendo che proprio di queste cose, che sono in potere dell'essere umano, nemmeno la divinità può averne conoscenza: «Persino Apollo non potrebbe prevedere le future cose, tranne quelle le cui cause sono contenute nella natura in maniera tale che il loro accadere è necessario»[1109].

Dopo queste due argomentazioni, la teoria in favore di un potere del soggetto agente di causare da sé – senza l'intromissione di un'entità soprannaturale o senza doversi piegare alla rigida legge deterministica – sembrò scomparire del tutto dai dibattiti, forse giustamente. Questi ultimi furono infatti monopolizzati – come si è avuto modo di notare – da una riflessione teologica che introduceva necessariamente l'elemento esterno nel processo deliberativo[1110] o, da tutt'altro lato, dai fautori del rigido determinismo di Sette-Ottocento[1111]. Sarà proprio in quel contesto, tuttavia, che la teoria di una causalità dell'agente farà nuovamente la sua comparsa.

[1108] M.T. CICERONE, *De fato*, XI, 22-25, cit., pp. 60-63.

[1109] *Ivi*, XIV, 31-33, cit., pp. 66-69

[1110] La teoria della causalità dell'agente è in certo qual modo alla base della soluzione teologica di Agostino, il quale rammentava all'amico Evodio come, se è pur vero che la nostra volontà può *per natura* (e quindi per volere divino) inclinare al bene come al male, è altrettanto vero che, a differenza della pietra che non può cambiare il suo moto verso il basso se lanciata dall'alto, la volontà umana può sottrarsi all'ordine naturale e autodeterminarsi. In questo *unicum* risiedeva per l'Ipponate la totale responsabilità dell'essere umano di fronte a Dio, che ricade sulla volontà. AURELIO AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 19, 53 (ed. it. *Il «De libero arbitrio» di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, a cura di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano 1987), pp. 436-439.

[1111] Si noti, tuttavia, che un autore come Chisholm si è rifatto per la sua difesa dell'*agent causation* all'interpretazione dell'azione di Francisco Suarez. cfr. F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, *Disputatio XVIII*, sec. 10 (ed. cr. *Metaphysicarum disputationum. Pars Prima. Operum Tomus XXII*, Sebastianum Coleti, Venetiis 1451), pp. 312-361; R.M. CHISHOLM, *Reflections on Human Agency*, Idealistic Studies, 1 (1971) 1, p. 40. Alan Donagan ha invece individuato in Tommaso d'Aquino il padre medievale di questa teoria per la quale è proprio l'atto della volontà «which causes the operation of the executive powers that constitutes the commanded act». Cfr. A. DONAGAN, *Thomas Aquinas on Human Action*, in N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982, pp. 642-654, qui p. 651.

2. Il recupero di un'idea intuitiva

In quel contesto fu Berkeley il primo a reintrodurre la nozione di un'*anima* – o sarebbe meglio dire, alla luce di un vocabolario filosofico ormai mutato, di una *mente* – in grado di produrre movimenti. Per Berkeley, infatti, la *mente*, o *io* o *sé* che dir si voglia, è un «essere attivo e percipiente»[1112], una cosa totalmente diversa sia dalle idee che la abitano sia dalle idee che sono percepite da essa. Se è vero, infatti, che tutto ciò che esiste, esiste in quanto percepito, allora

> «ne segue chiaramente che l'estensione, la figura e il movimento non possono essere la causa delle nostre sensazioni. […] Deve esserci, quindi, una causa di queste idee, dalla quale dipendono, che le produce e le modifica. […] Risulta chiaro che questa causa non può essere una qualità, un'idea o una combinazione di idee: dunque, deve essere una sostanza. Si è mostrato, però, che la sostanza corporea o materiale non esiste; non resta, quindi, che ricercare la causa delle idee in una sostanza attiva e incorporea, vale a dire in uno spirito»[1113].

Dire *spirito* per Berkeley – non è superfluo richiamarlo alla memoria – equivale a dire *intelletto* o *volontà*, termini che indicano soltanto le diverse facoltà del medesimo spirito, il quale «in quanto percepisce le idee viene chiamato *intelletto*, e in quanto le produce o agisce in qualche modo su di esse viene chiamato *volontà*»[1114]. La volontà (anche se sarebbe più opportuno dire *mente*), pertanto, non può essere un'idea ma è una sostanza attiva e spirituale[1115], giacché produce le idee; e proprio in questa capacità produttiva in ordine alle idee risiede il "marchio" caratteristico dello spirito, del quale non possiamo crearci un'idea ma che sappiamo consistere perfettamente in «ciò che agisce»[1116].

Configurare tale spirito o mente, infatti, è arduo se non irrealizzabile, dal momento che esso è percepibile soltanto a partire dai suoi effetti e, di conseguenza, sarebbe egualmente impossibile «formarsi l'idea di un potere o di un essere attivo»[1117] o delle idee delle due facoltà principali indicate dai nomi di *volontà* e *intelletto*, «l'una distinta dall'altra, e ambedue distinte da una terza idea di sostanza o di essere in generale, denotata dai nomi *anima* o spirito»[1118]. Quest'anima o mente, dice Berkeley, non è simile «a una palla in

---

[1112] G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, I, 2 (ed. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009), p. 199.
[1113] *Ivi*, I, 25-26, cit., pp. 211-212.
[1114] *Ivi*, I, 27, cit., p. 212. Egli specificherà ulteriormente cosa è necessario intendere con *anima*, *spirito*, *volontà*: termini che non indicano idee diverse «anzi, in verità, non indicano nessuna idea, ma qualcosa di molto differente dalle idee, che, essendo un agente, non può assomigliare a nessuna idea, né essere rappresentata da un'idea». *Ivi*, p. 213.
[1115] Cfr. *Ivi*, I, 36, cit., p. 217; I, 137, cit., pp. 271-272.
[1116] *Ivi*, I, 27, cit., p. 212.
[1117] *Ibidem*.
[1118] *Ibidem*.

movimento, che gli oggetti dei sensi spingono e determinano con la stessa necessità di un colpo di racchetta»[1119]. L'anima, piuttosto, produce quelle cose che non sono di competenza dello Spirito creatore[1120]. Dio infatti, si noti bene, non è mai definito quale «l'unico agente che produce tutti i movimenti dei corpi»[1121]. Se è vero che Berkeley nega l'esistenza di altri agenti che non siano spiriti, è altrettanto vero – e lo dice lui stesso nel III dei suoi *Dialogues* – che questa affermazione

> «è perfettamente compatibile con la concessione, agli esseri pensanti razionali, di limitati poteri nella produzione dei movimenti. Questi poteri, che in ultima analisi derivano da Dio, sono immediatamente sottoposti alla direzione della volontà individuale, e ciò basta a rendere gli spiriti finiti interamente responsabili delle loro azioni»[1122].

È in questo essere padroni della propria volontà, infatti, che l'"amico della mente" Philonous riconosce – contro il materialista Hylas – la radice del male morale, intesa non già come esercizio della libertà di agire ma come esercizio distorto della volontà: «Osserverò, inoltre, che il peccato e la depravazione morale non consiste nell'azione fisica o nel movimento esterno, ma nell'intima deviazione della volontà dalle leggi della ragione della religione»[1123]. Si riconoscono qui tutti gli elementi della tradizione medievale sull'*ens morale* e i prodromi di quanto poi sarà sviluppato, partendo da presupposti totalmente diversi, da Kant.

La comprensione dell'agente come una *causa sui* sembrava così riemergere: prova ne è la presenza, appena due anni dopo la pubblicazione dei *Dialogues*, nel carteggio tra Samuel Clarke e Leibniz. È interessante fare questo riferimento poiché per Clarke, sostenitore delle teorie di Newton nel confronto con Leibniz, la semplice volontà è l'unica ragione sufficiente dinanzi a corsi d'azione indifferenti[1124]. Nella discussione col suo interlocutore, che invece negava l'indifferenza e affermava una sorta di determinismo psicologico dei motivi, Clarke sosteneva che una tale visione equivarrebbe a paragonare la mente degli agenti a una bilancia che, avendo pesi uguali su entrambi i piatti, non potrà mai pendere né per un lato né per l'altro; vi è però una differenza fondamentale:

[1119] *Ivi*, I, 144, cit., p. 275.
[1120] «Benché vi siano circostanze che ci persuadono che agenti umani sono coinvolti nella loro produzione, è evidente a chiunque che quelle cose che vengono definite le "opere della natura" […] non sono il prodotto della volontà umana, né da essa dipendono». *Ivi*, I, 146, cit., p. 276.
[1121] *Ivi*, I, 147, cit., p. 277.
[1122] ID., *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713 (ed. it. *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, in ID., *Opere filosofiche*, cit.), p. 371.
[1123] *Ivi*, p. 372.
[1124] Cfr. S. CLARKE, *Terza risposta di Clarke*, in W.G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*. 1: *Scritti di Metafisica. Saggi di Teodicea*, a cura di D. Omero Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 316. 318.

«una bilancia non è un agente: essa è del tutto passiva, agisce per pesi, e così, quando i pesi sono uguali, non si muove. Gli esseri intelligenti, invece, sono attivi, non passivi, e non sono mossi dai motivi come la bilancia dei pesi. Essi hanno poteri attivi e si muovono da se stessi, talvolta in vista di motivi forti, talvolta per motivi deboli, a volte anche quando le cose sono assolutamente indifferenti»[1125].

Se supponessimo che nei movimenti spontanei dell'animale l'anima non dia un nuovo movimento alla materia, ma che ogni movimento spontaneo dell'animale sia preformato da un impulso meccanico della materia, questo ci ricondurrebbe al fato e alla necessità[1126]; ogni azione, invece, «consiste nell'imprimere una nuova forza alla cosa su cui si esercita»[1127]. Stando così le cose, ogni decisione della volontà umana è totalmente contingente perché «a differenza degli enti naturali, che causano solo in quanto causati, l'animo umano è centro spirituale attivo, e quando agisce non trasmette attività ma la inizia, ricevendo dall'intelletto solo le nozioni indispensabili per agire, non impulsi o determinazioni inclinanti verso un'azione piuttosto che verso un'altra»[1128]. Alle medesime conclusioni sarebbe giunto, circa un cinquantennio dopo, Thomas Reid[1129].

Nel suo *Essays on the Active Powers of Man*, infatti, il filosofo scozzese prende le mosse dalla nozione innata di potere, che egli specifica essere un potere attivo, il quale non è né un'operazione della mente né tantomeno un oggetto di coscienza, anzi sono proprio questi ultimi ad essere frutto dell'esercizio di un certo potere mentale del quale «noi abbiamo coscienza soltanto dell'operazione, perché il potere sta dietro la scena»[1130]. Il potere è pertanto una qualità che deve necessariamente essere legata a un soggetto ma noi possiamo comprendere questa qualità soltanto grazie al suo esercizio e all'effetto che essa produce. Ritengo che questo elemento sul quale Reid pone l'attenzione sia cruciale, dal momento che «non ci può essere esercizio senza potere; ma ci può essere un potere che non viene esercitato»[1131]. La cosa più rilevante è, altresì, che «non possiamo inferire la mancanza di potere dal fatto che non viene esercitato; né dall'esercizio di un più debole grado del potere se ne può concludere che non ci sia nel soggetto un grado più forte»[1132]. Reid si

[1125] ID., *Quarta replica di Clarke*, in W.G. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*. 1, cit., p. 329.
[1126] Cfr. *Ivi*, p. 335.
[1127] *Ibidem*.
[1128] A. CAPIZZI, *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, cit., p. 197.
[1129] Per l'influsso che Reid ha avuto sull'*agent causation*, cfr. W.L. ROWE, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Cornell University Press, Ithaca 1991; T. O'CONNOR, *Thomas Reid on Free Agency*, Journal of the History of Philosophy, 32 (1994) 4, pp. 605-622; W.L. ROWE, *The Metaphysics of Freedom: Reid's Theory of Agent Causation*, American Catholic Philosophical Quarterly, 74 (2000), pp. 425-446; L. WILLIAM, *Alternate Possibilities and Reid's Theory of Agent-Causation*, in D. WIDERKER - M. MCKENNA (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, Ashgate, Aldershot 2003, 219-234.
[1130] T. REID, *Essays on the Active Powers of Man*, cit., p. 734.
[1131] *Ivi*, p. 737.
[1132] *Ivi*, p. 738.

colloca perfettamente contro un certo realismo monistico che vuole limitare il criterio d'esistenza alla pura dimensione materiale. Tutta l'argomentazione reidiana sulla libertà si fonda quindi – conformemente all'impianto generale dello Scozzese – sul principio che il soggetto sa perfettamente di avere questa idea di potere e conosce precisamente in che cosa consista (e questo è testimoniato dal linguaggio dei vari popoli, a cui Reid dedica alcune pagine). Questo potere è altresì un'elargizione da parte del Creatore, il quale come lo ha donato liberamente all'essere umano, così glielo può sottrarre.

Se le eco di autori precedenti sono notevoli, già nei prodromi dell'argomentazione reidiana sinora esposti è possibile notare un significativo mutamento di prospettiva. Contro il meccanicismo moderno, infatti, Reid asserisce come sia pressoché impossibile scindere nettamente – nemmeno metodologicamente – il potere in sé (1) dal suo esercizio (2) e questi dal soggetto (3) che detiene il potere e che lo esercita; potere, esercizio e soggetto sono a loro volta egualmente inscindibili da una visione più ampia che è quella naturale (4): all'interno della natura vi è una causa – che Reid, da buon ministro presbiteriano, deve riconoscere in Dio – ma essa a noi rimane celata; non rimane celata invece quella che è la causa delle azioni perché la natura ci ha dato tutta la luce indispensabile per comprendere chi effettivamente sia l'agente di una certo atto. Si potrebbe dire che soltanto mantenendo insieme e non disintegrando il soggetto è possibile coglierne la dimensione naturale, psicologica e teologica. Ed è proprio assumendo questa prospettiva olistica – e nonostante la posizione "svantaggiata" di cui gode il potere "dietro la scena" – che allo Scozzese è possibile caratterizzare questo potere dell'essere umano come *positivo*, in quanto consente di *fare* qualcosa (un lavoro o un'opera d'arte), per distinguerlo dai poteri speculativi che consisterebbero nel vedere, udire, distinguere, giudicare, ecc. Il frutto dell'esercizio del potere *attivo* sarà pertanto il *fare*, il quale deve a tutti i costi causare un cambiamento, il quale, a sua volta, può essere prodotto tanto dall'esercizio del potere quanto dall'interruzione dell'esercizio di quel potere. Questo appunto è altrettanto degno di nota dal momento che, tacitamente, vien detto che la libertà può essere predicata non soltanto degli atti *prodotti* da questo potere ma di quelli che si sono *non prodotti* a seguito di un mancato esercizio del potere in questione: l'omissione, pertanto, sarà a tutti gli effetti un'azione libera, dal momento che "produce" – *latu sensu* – un cambiamento.

In quest'analisi Reid identifica dei termini chiave per il nostro discorso giacché esplica l'attività produttiva in termini di relazione causale: «Ciò che produce un cambiamento con l'esercizio del suo potere, lo chiamiamo *causa* di quel cambiamento; e il

cambiamento prodotto l'*effetto* di quella causa»[1133]. È questo un terzo elemento notevole – desumibile da quanto sopradetto – dal momento che si delinea una diversa comprensione dell'azione, di chiara eco aristotelica, giacché è l'intero soggetto (ovvero colui che esercita il potere) e non una singola facoltà a definirsi come causa del cambiamento. L'identificazione della causa, infatti, non avviene con *una* facoltà del soggetto agente ma nell'esercizio complessivo del potere da parte di esso.

È necessario partire quindi dall'azione (ovvero dall'esercizio del potere), dal momento che noi in natura – afferma Reid – osserviamo soltanto il cambiamento senza cogliere né l'agente né il potere. Una tale ignoranza circa l'ordine del mondo attiene peraltro anche a come il Creatore interagisce con esso. L'unica analisi che possiamo condurre, allora, è quella sui poteri dell'essere umano che sfociano nel suo comportamento morale. Questo esercizio viene spesso identificato con l'atto della volontà (detto *volizione* o *volere*) che consiste tanto nel dirigere quanto nel sospendere un'azione particolare. La volontà si identifica allora con «questo potere di ordinare la considerazione di qualunque idea, o di trascurarla, o di preferire il moto di una qualsiasi parte del corpo al suo riposo, e *viceversa*, in ogni caso particolare»[1134].

La volontà e l'intelligenza sono quindi elementi essenziali affinché si possa avere un potere attivo, perché qualora non potessimo esercitare un determinato potere sarebbe come non averlo. Dire che non possiamo esercitare il potere indica qui il non avere le capacità per esercitarlo (come l'essere umano che non può volare) non il mancato esercizio volente del potere. Questo aspetto riveste una notevole importanza legata alla sua innovatività per quel tempo. Esso mi sembra infatti un'argomentazione antesignana di quelle che in tempi molto più recenti sono state le critiche rivolte ad una lettura modale del requisito delle *alternative possibilities*.

Un ulteriore *fil rouge* che collega Reid ad Aristotele si rintraccia nell'argomentazione reidiana sulla contingenza. Come già Aristotele, Reid identifica il regno del contingente con la volontà intesa come esercizio del potere, il quale consiste tanto nel *potere di produrre* qualche effetto, quanto in quello di *non produrlo*. L'effetto del potere attivo, il cambiamento, deve essere qualcosa di contingente. La dimensione della contingenza, e quindi della libertà, può essere osservata – così come in Aristotele – esclusivamente nell'essere umano. Se nella natura, infatti, osserviamo la necessità, è soltanto grazie al potere attivo della mente che è possibile sperimentare la contingenza, ed è esclusivamente grazie

[1133] *Ivi*, p. 739.
[1134] *Ivi*, p. 754.

al porre effetti contingenti da parte del soggetto agente che viene sperimentato il potere attivo. Si configura così una sorta di circolo in cui la libertà del soggetto agente assume un primato ontologico e gnoseologico[1135]. La libertà si costituisce pertanto come una verità intuitiva, e così «se l'uomo non avesse […] in qualche misura un potere attivo e non fosse consapevole di esercitarlo nelle sue azioni volontarie, è probabile che non potrebbe possedere alcuna nozione dell'attività o potere attivo»[1136]. Ciò non toglie, tuttavia, che l'essere umano sia egualmente consapevole di ciò che non è in suo potere (come di tutti gli atti automatici del corpo).

Nell'ultimo capitolo del suo trattato, Reid recupera, infine, alcune nozioni già enucleate, conducendo un'argomentazione a tratti segnata da alcune contraddizioni interne e con una struttura a spirale. È proprio qui, tuttavia, che risiede l'ulteriore innovatività dello scritto. Una prima distinzione che recupera e sviluppa è quella tra il potere attivo, che «richiede un soggetto provvisto di volontà e di intelligenza»[1137], e il potere che invece si è soliti attribuire alla materia. Benché siamo portati, infatti, ad attribuire un potere attivo alla materia, almeno nel parlare comune (il sole sorge, il vento soffia, i pianeti si attraggono, ecc.), questi poteri della materia sono soltanto passivi perché la materia è una sostanza inerte e «la gravità e le altre forze attrattive o repulsive non sono inerenti alla sua natura, ma impresse da alcune cause esterne che essi non pretendono di conoscere o di spiegare»[1138].

Il secondo elemento caratteristico, particolarmente innovativo per quel tempo, è costituito dall'analisi che egli fa della libertà in termini di capacità. In ordine alla libertà *ad extra,* alla libertà d'agire, egli dice che «non possiamo produrre alcun movimento in un corpo nell'universo, se prima non muoviamo il nostro corpo come uno strumento»[1139]. Questo potere è altresì doppiamente limitato, sia nel suo ambito di applicabilità (esclusivamente materiale) sia nella sua produzione, perché vincolato alle leggi meccaniche. Questo procedimento – ed ecco il terzo fattore – attiene a tutti i movimenti volontari o animali, ma *ciò che li comanda* – dice stranamente Reid – non è dato saperlo. Noi non percepiamo una connessione necessaria tra la volontà e il movimento del corpo; notiamo piuttosto che la mente, tramite l'atto di volizione, produce degli effetti fisici, ma questo procedimento a noi rimane (almeno al tempo di Reid) inaccessibile: «Abbiamo buone ragioni per credere che

[1135] Anche per Reid sull'intuizione di libertà si fonda la nostra intuizione ed elaborazione della nozione di causalità efficiente nel mondo naturale, cfr. *Ivi*, p. 755.
[1136] *Ivi*, p. 756.
[1137] *Ivi*, p. 759.
[1138] *Ibidem*.
[1139] *Ivi*, p. 764.

la materia sia nata, con tutti i suoi movimenti, dalla mente; ma in quale modo ne sia mossa, lo ignoriamo alla stessa maniera che ignoriamo come è stata creata»[1140]. Reid, infatti, se non ha problemi ad ammettere che nel mondo naturale degli eventi non si possa creare alcunché *ex nihilo*, sostiene altresì che sarebbe un'assunzione dogmatica e non empirica che anche all'uomo sia impedita tale prerogativa. Nelle parole del filosofo sembra esservi l'ammissione che tra la volontà di produrre l'effetto e l'effetto stesso ci possano essere agenti o strumenti sconosciuti, e questo potrebbe farci dubitare del fatto che sia l'agente la causa efficiente del movimento volontario corporeo. Dall'argomentazione teoretica, tuttavia, egli passa a quella pratica e riconosce che, nonostante le difficoltà, sul potere attivo della mente umana si fonda ogni rapporto sociale e senza di esso tutto cadrebbe nell'oblio.

Ciononostante – ed ecco l'altro elemento notevole – anche qualora questo fosse vero non sarebbe intaccata la nostra imputabilità. In un passo che si potrebbe dire antesignano di molti autori contemporanei, fra cui Frankfurt, P.F. Strawson, Smilansky e molti altri, Reid così nota:

> «L'uomo che sa che un tale evento dipende dal suo volere e vuole produrlo deliberatamente, quest'uomo è, nel senso morale più stretto, la causa dell'evento; e l'evento lì e giustamente imputato, qualunque causa fisica possa aver concorso alla sua realizzazione. Così, chi intende uccidere il proprio vicino e lo fa consapevolmente, è senza dubbio la causa della sua morte, sebbene abbia soltanto tirato il grilletto del fucile. Egli non ha impresso alla palla la sua velocità e alla polvere la sua forza espansiva […]; ma sapeva che ciò che faceva doveva essere seguito dalla morte dell'uomo e che lo faceva con intenzione, ed è dunque giustamente responsabile del delitto»[1141].

Reid sostiene, di fatto, che qualunque nozione di causa assumiamo e qualunque teoria sulla libertà sposiamo, fosse anche l'occasionalismo di Malebranche, queste non avrebbero alcun riverbero sulla condotta umana fondata sulla responsabilità.

Un medesimo ragionamento può essere rivolto alla libertà *in actu primo*, ossia alla nostra libertà di volere, la quale è limitata (come quella d'azione) e va incontro anch'essa a notevoli problemi quando se ne ricercano le cause efficienti. Su di essa Reid nota, ancora una volta, come «niente sembra più evidente alla ragione del fatto che debba esserci una causa efficiente di ogni cambiamento accaduto in natura. Ma quando tento di capire come operi, sul corpo come sulla mente si leva un'oscurità che le mie facoltà non sono capaci di penetrare»[1142]. Il potere attivo dell'essere umano risiede, allora, nel formare la propria

[1140] *Ivi*, p. 765.
[1141] *Ivi*, pp. 765-766.
[1142] *Ivi*, p. 766.

mente, il proprio carattere, le proprie propensioni, e questo non è poco; esso è «attributo in un essere, in base al quale egli può compiere certe cose se lo vuole»[1143].

Per questo insieme di elementi notevoli la corrente che fa capo a Reid è stata interpretata come «un filone naturalistico moderato del libertarismo, alternativo al filone kantiano»[1144]. Sia lui sia Kant sono abitualmente indicati come i padri moderni dell'*agent causation*, ma bisogna notare come il primo si allontani dal secondo nel momento in cui non colloca sul piano trascendentale i poteri causali che garantirebbero la libertà del soggetto agente: questi poteri sono esercitati per Reid nell'ordine naturale. Per il maggiore esponente della Scuola scozzese, infatti, non vi è alcun tipo di dualismo: la mente che esercita questi poteri non è altro dal corpo ma fa parte del corpo. In questa impostazione olistica e, ancora di più nell'asserire che nel mondo naturale degli oggetti materiali non vi è soltanto un tipo di causalità, emerge tutta la vicinanza con Aristotele. Reid non recupera la causalità tetramorfa ma, citando la causalità da parte dell'agente, ravvede in essa tutta l'eccezionalità dell'essere umano il quale – benché faccia parte del mondo della natura – riesce a sfuggire al meccanismo della necessità, un meccanismo che viene eluso proprio grazie alla libertà, rimanendo sempre nella dimensione del naturale e non del soprannaturale. Un approccio diametralmente opposto sarà invece suggerito da Kant.

3. L'ORIGINALE PROPOSTA KANTIANA

È comunemente nota la terza antinomia della ragion pura e l'argomentazione della libertà trascendentale che Kant sviluppa per giustificare e fondare la libertà pratica, intesa come sinonimo di libertà d'azione, unico motivo per cui vale la pena arrovellarsi il cervello sulla questione della possibilità della libertà[1145]. Il problema che si poneva Kant era il medesimo al quale si era dedicata l'intera storia filosofica: «Scorgere come qualcosa di incondizionato, e quindi sottratto a ogni mutamento sottoposto alla determinazione dinamica del tempo, sia in grado di provocare una relazione a sé da parte di qualcosa di affatto eterogeneo e tuttavia di mantenersi libero, immune dalla relazione nell'atto stesso in cui ne è la causa»[1146].

[1143] *Ivi*, p. 757.
[1144] M. DE CARO, *Azione*, cit., p. 49.
[1145] Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A533-534/B561-562, (ed. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004), pp. 786-789 (d'ora in poi *KrV*).
[1146] F. CHIREGHIN, *Autonomia e finitezza nel soggetto morale kantiano*, in R. PERINI - M. MILLUCCI (eds.), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007, p. 67.

A questo dilemma Kant rispose asserendo che sono pensabili soltanto due tipologie di causalità «o secondo la natura o in base alla libertà»[1147]. Mentre la prima, conformemente con l'intelletto, è costituita dalla connessione regolare di uno stato del mondo sensibile con uno stato precedente in un susseguirsi di cause-effetti senza soluzione di continuità, la seconda, invece, è intesa da Kant come «la facoltà di cominciare spontaneamente uno stato»[1148], e, in quanto tale, «non soggiace a sua volta – in conformità alla legge di natura – a un'altra causa che l'abbia determinata nel tempo»[1149].

Entrambi i termini – causalità regolare deterministica da un lato e causalità di libertà, in forza della quale «lo stesso volere può essere, esso stesso, la causa»[1150] dall'altro – sono indispensabili al fine di comprendere la nostra realtà. La causalità universale rimane comunque un principio irrinunciabile, pena il distinguere il fenomeno-agente da tutti gli oggetti di un'esperienza possibile trasformandolo così «in un puro ente di pensiero o in una chimera»[1151]; essa però non basta– osserva Kant – a raggiungere una totalità assoluta delle condizioni nella relazione causale e questo porta la ragione a prodursi «l'idea di una spontaneità che possa iniziare ad agire da sé, senza dover far precedere un'altra causa che a sua volta la determini ad agire secondo la legge della connessione causale»[1152].

Questa seconda tipologia di causalità è data dalla libertà, pensata come «una causalità atemporale, intelligibile, che deriva da una spontaneità pura; essa dà inizio da sola ai propri effetti, senza essere determinata a operare da eventi precedenti»[1153]. In riferimento ad essa Kant enuclea una distinzione che spesso nei dibattiti a lui coevi era sottaciuta o quantomeno presupposta. A mio parere, infatti, gli recupera la distinzione tra due facoltà: l'*arbitrium* (o *voluntas*) da un lato, e la libertà dall'altro. La libertà in senso pratico, ovvero la libertà di agire, consiste nell'«indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione esercitata dagli impulsi della sensibilità»[1154]. Egli non nega che vi siano delle cause motrici della sensibilità che agiscono sull'*arbitrium* – e quindi non cade in quella mitica *libertas indifferentiae* al quale era pervenuto anche Clarke – ma sostiene che quell'"affetto patologico" non sia necessario e, di conseguenza, non necessiti il soggetto agente[1155]. L'arbitrio umano «è sì

[1147] *KrV*, A532/B560, cit., p. 785.
[1148] *Ivi*, A533/B561, cit., p. 787.
[1149] *Ibidem*.
[1150] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 27.
[1151] *KrV*, A542/B570, cit., p. 799.
[1152] *Ivi*, A533/B561, cit., p. 787.
[1153] K. DÜSING, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in L. FONNESU (ed.), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, p. 39.
[1154] *KrV*, A534/B562, cit., p. 787.
[1155] A tal proposito si veda H. KLEMME, *Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla «liberta indifferentiae» di Kant*, in L. FONNESU (ed.), *Etica e mondo in Kant*, cit., pp. 57-73.

arbitrium sensitivum, ma non *brutum*, bensì *liberum*, dal momento che la sensibilità non rende necessaria la sua azione, e nell'uomo è presente una facoltà di determinarsi da se stesso, indipendentemente dalla costrizione esercitata dagli impulsi sensibili»[1156]. Risulta immediatamente evidente, altresì, come questo arbitrio si configuri davvero come una vera e propria eccezione che contravviene al principio – ampiamente dimostrato nell'*Analitica trascendentale* – della connessione completa di tutti gli eventi del mondo sensibile.

Il carattere eccezionale di questa libertà risiede inoltre, a dispetto di quanto scriveva Reid, nel fatto che essa non può mai essere oggetto d'esperienza ma sarà piuttosto una pura idea trascendentale. Essa si colloca così come un *hapax* all'interno della causalità naturale che presuppone invece che «tutto ciò che accade deve avere una causa, e quindi anche la causalità della causa»[1157]. L'intento kantiano sarà, allora, quello di comprendere se «rispetto allo stesso effetto determinato secondo la natura, possa aver luogo anche la libertà, o se questa sia certamente esclusa da quella regola inviolabile»[1158].

Per mostrare la compatibilità delle due forme di causalità e giustificare l'esistenza della seconda, Kant recupera il solido terreno da lui precedentemente preparato. La pensabilità del concetto di causalità libera «riposa sul fatto che le categorie, compresa quella della causalità, in quanto forme a priori dell'intelletto che consentono di "pensare un oggetto", hanno una validità autonoma, indipendentemente dal fatto che esse possano o non possono trovare applicazione»[1159]. Per la prospettiva trascendentale kantiana basta concepire gli esseri umani in modo trascendentale – e quindi in modo tale da farli sfuggire alle condizioni spaziotemporali e alla necessità della causalità nel naturale – perché si possa difendere la libertà intesa come la capacità di iniziare nuove catene causali spontaneamente, senza determinazione esterna. La possibilità della libertà è dunque subordinata «al riconoscimento della idealità trascendentale del tempo (dello spazio) e, conseguentemente, alla distinzione tra mondo sensibile e mondo intellegibile, tra sfera fenomenica e sfera noumenica»[1160]. Soltanto cogliendo i fenomeni, non come cose in sé ma come "semplici rappresentazioni connesse secondo leggi empiriche", è possibile porre come cause dei fondamenti quei fenomeni che non sono essi stessi fenomeni. Questa causa di natura intellegibile «non viene determinata, nella propria causalità, mediante ciò che appare, sebbene i suoi effetti appaiano e possano essere determinati così tramite altri fenomeni [ma] questa causa, […] insieme alla sua causalità, è al di fuori della serie; di contro, i suoi effetti si incontrano nella

[1156] *KrV*, A534/B562, cit., pp. 787-789.
[1157] *Ivi*, A533/B561, cit., p. 787.
[1158] *Ivi*, A536/B564, cit., p. 791.
[1159] M. Mori, *Libertà, necessità e determinismo*, il Mulino, Bologna 2001, p. 37.
[1160] *Ivi*, p. 36.

serie delle condizioni empiriche»[1161]. Pensare questa unità della duplice causalità diventa pertanto indispensabile – al punto tale che Arendt ha definito la posizione kantiana come una "libertà necessitata"[1162].

La novità kantiana non risiede, perciò, nel porre una causalità libera nell'agente – che, come si è visto, era stata già ventilata da altri filosofi prima di lui – ma nel mutare la prospettiva con cui guardare all'integralità del problema della libertà: «L'effetto può essere considerato, rispetto alla sua causa intelligibile, libero, e al tempo stesso può essere considerato, rispetto ai fenomeni, come una loro conseguenza, secondo la necessità della natura»[1163]. In questo procedimento, che si potrebbe dire "compatibilista" (non nel senso sinora adoperato ma perché sostiene la compatibilità della libertà e della necessità naturale nel medesimo soggetto seppur osservato da prospettiva differente), Kant è stato, ancora una volta, di un'originalità disarmante. Per recuperare una metafora di Hegel, poi ripresa da alcuni autori in riferimento al filosofo di Könisberg: se la libertà era l'ultima cima della filosofia che rimaneva da conquistare Kant «è stato il primo a porvi piede»[1164].

Se è lecita un'espressione un po' paradossale, Kant suggerisce in proposito una prospettiva olistica muovendo però da un nuovo tipo di dualismo, un dualismo di tipo trascendentale e non ontologico, più raffinato rispetto al modello classico; in questo dualismo a contrapporsi «non sono più due sostanze […], ma due livelli diversi di realtà. Divisi dallo spartiacque della struttura trascendentale e delle sue forme fenomenizzanti»[1165]. La compatibilità nell'unico soggetto di un concetto empirico e anche concettuale sulla causalità, infatti,

> «non contraddice alcuno dei concetti che dobbiamo formarci dei fenomeni e di un'esperienza possibile. Infatti, poiché i fenomeni, non essendo cose in sé, devono avere come fondamento un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni, allora nulla impedisce che possiamo attribuire a tale oggetto trascendentale, oltre alle proprietà per cui esso ci appare, anche una causalità che non ci appare»[1166].

La dinamica olistica che suggerisce Kant emerge più chiaramente in questo ulteriore passo della *Critica della ragion pura*:

[1161] *KrV*, A537/B565, cit., p. 791.
[1162] Cfr. H. ARENDT, *What Is Existenz Philosophy?*, Literary Trust of Hannah Arendt Blücher, New York 1946 (ed. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 2009), pp. 57-58.
[1163] *KrV*, A537/B565, cit., pp. 791-793. Cfr. P. MARTINETTI, *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943, p. 240; R. PERINI, *Kant e il dilemma della libertà finita*, in R. PERINI - M. MILLUCCI (eds.), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007, 259-285.
[1164] F. CHIREGHIN, *Autonomia e finitezza nel soggetto morale kantiano*, IN R. PERINI - M. MILLUCCI (eds.), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 58.
[1165] M. MORI, *Libertà, necessità e determinismo*, cit., pp. 36-37.
[1166] *KrV*, A538/B566, cit., p. 793.

> «In un soggetto del mondo sensibile avremmo in primo luogo un carattere empirico, in virtù del quale le sue azioni, come fenomeni, sarebbero completamente connesse con altri fenomeni secondo leggi di natura costanti [...] In secondo luogo, a tale soggetto si dovrebbe concedere pure un carattere intelligibile, tramite cui esso è sì la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma non sottostà a sua volta ad alcuna condizione della sensibilità, e non è esso stesso un fenomeno»[1167].

Il dualismo si rintraccia, invece, nel fatto che Kant pone il soggetto agente, nel suo carattere intelligibile e quindi come *causa sui*, in quanto «non sottoposto a nessuna condizione temporale, poiché il tempo è solo la condizione dei fenomeni, e non delle cose in sé stesse. […] Esso non sarebbe neppure sottomesso alla legge di ogni determinazione temporale»[1168]. La causalità da parte dell'agente non sta nella serie delle condizioni empiriche e pertanto non potrà mai essere conosciuta immediatamente. Ciononostante deve essere pensata come alla base del fenomeno stesso. Questa duplicità è ad un tempo *ad intra* e *ad extra*: *ad intra* perché, in quanto essere sensibile, «l'uomo è soggetto alla causalità naturale; in quanto essere razionale, si sottrae alla concatenazione causale degli eventi ed è quindi libero»[1169]; *ad extra* perché la duplicità di prospettive si ha non soltanto in riferimento all'agente ma anche all'atto. Si tratterà, infatti, sempre della medesima decisione o della medesima azione, «di una persona che per un verso viene rappresentata come appartenente al mondo noumenico delle cose in sé, per l'altro come appartenente al mondo sensibile e spazio-temporale. Il dualismo, almeno nella sua variante di dualismo delle proprietà, sembra emergere in modo altrettanto chiaro nel momento in cui Kant asserisce che

> «l'uomo è anch'gli fenomeno. Il suo arbitro ha un carattere empirico, che è la causa (empirica) di tutte le sue azioni. Delle condizioni che determinano l'uomo in conformità a questo carattere, non ve n'è alcuna che non sia contenuta nelle serie degli effetti naturali e che non obbedisca alla loro legge, secondo la quale rispetto a ciò che accade nel tempo non si incontra nessuna causalità empiricamente incondizionata. Pertanto, nessuna azione data può iniziare assolutamente da se stessa […] ma a proposito della ragione non si può dire che lo stato in cui essa determina l'arbitrio sia preceduta da un altro Stato in cui venga determinato il primo»[1170].

Benché non possa essere questo il luogo idoneo dove sviscerare la questione legata alla terza antinomia[1171], seguo la lettura di Landucci nel dire che sorge il dubbio e la tentazione di «interpretare la distinzione fra i due 'mondi' come un'infelice metafora, da parte di Kant, per i due punti di vista alternativi, dai quali considerare gli atti umani: nella

[1167] *KrV*, A539/B567, cit., p. 795.
[1168] *Ivi*, A540/B568, cit., p. 795.
[1169] E. RAPETTI, *Determinismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 3, p. 2756.
[1170] *KrV*, A552-553/B580-581, cit., p. 810-813.
[1171] Piero Martinetti, ad esempio, denunciava oscillazioni e formulazioni inconciliabili nei testi kantiani su questo tema. Cfr. P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 237.

prospettiva della spiegazione e della previsione, e, rispettivamente nella prospettiva della scelta e della decisione»[1172].

Prescindendo dalle varie letture, infatti, emerge – alla luce delle teorie contemporanee esposte nel precedente capitolo – tutta la difficoltà di questa proposta. La compatibilità tra soggetto empirico e soggetto intelligibile, benché fondata su un primato ontologico, sembrerebbe – se leggo bene – esclusivamente accessibile ad un livello epistemico, per di più incompleto. La compatibilità si avrebbe, da un lato, con le leggi di natura, dall'altro con un soggetto che

> «incomincia spontaneamente i suoi effetti nel mondo sensibile, senza che l'azione cominci lui stesso; e cioè […] senza che gli effetti del mondo sensibile debbano per questo incominciare spontaneamente, poiché essi, nel mondo sensibile, sono sempre predeterminati tramite condizioni empiriche del tempo precedente […] e sono possibili solo come una continuazione della serie delle cause naturali»[1173].

Questa compatibilità, tuttavia, sembrerebbe ridursi alla fine a una semplice differenza di prospettiva epistemologica: «Così libertà e natura, ognuna nel suo significato compiuto, si incontrerebbero simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intelligibile o a quella sensibile»[1174]. Una tale soluzione, se non oso troppo, non mi sembra granché dissimile da quella che si è vista essere stata suggerita da Davidson, per il quale le azioni sono sempre nel mondo naturale ma possono e debbono essere spiegate facendo riferimento a delle leggi non riducibili all'ambito naturalistico[1175]. In una tale soluzione è arduo non sentire l'eco di Kant:

> «Quando dunque valutiamo le azioni libere rispetto alla loro causalità, possiamo giungere soltanto alla causalità intellegibile, ma non al di là di questa; possiamo sapere che tale causa può essere libera, ossia determinata indipendentemente dalla sensibilità, e che in tal modo essa può costituire la condizione sensibile incondizionata dei fenomeni»[1176].

Fatto sta che per le azioni dobbiamo ricorrere a spiegazioni di un tipo totalmente differente rispetto a quelle con cui spieghiamo tutti gli altri fenomeni naturali.

[1172] S. LANDUCCI, *La critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010, p. 109. Una tale interpretazione, tuttavia, almeno dalle ricerche da me condotte, potrebbe essere corroborata soltanto da alcuni passi della *Fondazione della metafisica dei costumi* e non da quelli presenti nelle prime due critiche. Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, III, 446-448. 452-453 (ed. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2018), pp. 126-131. 139-143. Cfr. anche S. LANDUCCI, *Libero arbitrio e autonomia della volontà in Kant*, in ID (ed.), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 213-281.
[1173] *KrV*, A541/B569, cit., p. 797.
[1174] *Ibidem*.
[1175] È lo stesso Davidson peraltro a richiamarsi a Kant, cfr. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, cit., pp. 285-286.
[1176] *KrV*, A557/B585, cit., p. 817.

Dal punto di vista dell'esistente, questa causalità dell'agente non ha cittadinanza perché tra le cause nel fenomeno – dice il Nostro – «non vi può di certo essere nulla che possa iniziare una serie assolutamente spontaneamente. Ogni azione come fenomeno, in quanto produce un accadimento, è essa stessa un accadimento, un evento che presuppone un altro stato in cui si trovi la causa»[1177]. L'unicità dell'agente risiede allora nel fatto che si deve ammettere che

> «fra le cause naturali siano anche alcune che ne abbiano una facoltà solo intelligibile, nel senso che la determinazione all'azione che parte da tale facoltà non si basi mai su condizioni empiriche, ma su semplici principi dell'intelletto, in maniera tale, però, che l'azione nel fenomeno di questa causa sia conforme a tutte le leggi della causalità empirica»[1178].

La peculiarità dell'essere umano, in definitiva, non è costituita da un particolare potere – come diceva Reid – ma nel fatto che «l'uomo è, certamente, da una parte fenomeno, ma dall'altra parte – cioè rispetto a certe facoltà – un oggetto semplicemente intelligibile, poiché la sua azione non può affatto essere attribuita alla recettività della sensibilità»[1179].

La libertà della ragione, in definitiva, non deve essere considerata come libertà da qualcosa[1180] ma

> «come facoltà di cominciare spontaneamente una serie di eventi, cosicché in essa nulla comincia, ma essa stessa, intesa come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sé alcuna condizione precedente nel tempo, laddove invece il suo effetto comincia nella serie dei fenomeni, ma in questa serie non può mai costituire un inizio assoluto»[1181].

Questa agguerrita difesa della compatibilità tra le due causalità è dovuta al ruolo fondativo che Kant assegna alla libertà. Sebbene essa si ponga, insieme a Dio e all'immortalità dell'anima, tra i postulati della ragion pratica, essa assume una posizione di preminenza in quanto, a differenza degli altri postulati, essa è condizione della legge morale:

> «Come, però, sia possibile la libertà, e come ci si debba rappresentare teoreticamente e positivamente tale specie di causalità, con ciò non si vede: si vede solo che essa c'è, postulata dalla legge morale e in vista di essa. Lo stesso avviene anche con le altre idee: nessun intelletto umano può coglierne la possibilità; ma, d'altro canto, nessuna sofisticheria potrà mai convincere anche il più comune intelletto che esse non siano concetti veri»[1182].

[1177] *Ivi*, A543/B571, cit., p. 801.
[1178] *Ivi*, A545/B573, cit., p. 803.
[1179] *Ivi,* A547/B575, cit., p. 805.
[1180] La distinzione tra libertà negativa e libertà positiva è riproposta anche nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 126-131. 139-143.
[1181] *KrV*, A554/B582, cit., p. 813.
[1182] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, 241, (ed. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017), p. 285 (d'ora in poi *KpV*), p. 285.

L'analisi trascendentale della libertà sarà talmente essenziale al punto che nella *Critica della ragion pratica* Kant dirà: «Il concetto della libertà […] costituisce ora la chiave di volta dell'intero edificio»[1183]; essa è «pietra d'inciampo per tutti gli empiristi, ma è anche la chiave dei più sublimi princìpi pratici per i moralisti critici, che, grazie a esso, si rendon conto di dover procedere necessariamente in modo razionale»[1184].

Per Kant, infatti, non possiamo agire sulla base di ragioni se non dando per assodato il presupposto della libertà. L'osservanza della legge morale, fondata sul "devo perché devo", è possibile solo se vi è la libertà, e soltanto grazie ad essa, «l'uomo acquista […] una dignità che nessun altro essere naturale possiede»[1185]. La difesa della libertà come causalità dell'agente e come autodeterminazione serve a Kant per offrire

> «una concezione più forte dell'azione morale, nella misura in cui attribuisce al soggetto un'attiva capacità di determinare se stesso ed essere pertanto autore delle proprie azioni in un senso più profondo. Questa concezione autonoma dell'agire si collega in maniera preferenziale con una concezione non compatibilista di libertà e con l'idea di causalità dell'agente»[1186].

In merito alla "metafisica della libertà", tuttavia, non si ha alcun superamento. Questa "chiave di volta dell'intero edificio" ha infatti, anche nella seconda *Critica*, un accesso limitato giacché «la libertà è anche la sola, tra tutte le idee della ragione speculativa, di cui sappiamo a priori che è possibile, pur senza sapere come sia fatta: perché essa è la condizione della legge morale che noi conosciamo»[1187]. Nelle parole del Filosofo viene condensato tutto il dilemma:

> «Questa avvertenza riguarda principalmente il concetto della libertà, di cui non si può osservare senza meraviglia che tanti si vantino di poterlo intendere perfettamente, e di saperne spiegare la possibilità, allorché lo considerano solo in riferimento alla psicologia; mentre, se lo avessero valutato esattamente in senso trascendentale, avrebbero dovuto riconoscerne, tanto l'indispensabilità, come concetto problematico nell'uso completo della ragione speculativa, quanto la totale incomprensibilità»[1188].

Anche alla luce della riflessione morale la libertà rimane impassibile di spiegazione empirica:

> «La determinazione della causalità degli esseri all'interno del mondo sensibile non poteva mai, come tale, essere incondizionata, e pertanto, per tutta la serie delle condizioni dev'esserci necessariamente qualcosa di incondizionato, e perciò anche una causalità che si determini totalmente

---

[1183] *Ivi*, 4, cit., p. 3.
[1184] *Ivi*, 13, cit., pp. 11-13.
[1185] V. MATTHIEU, *Introduzione*, in I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017, p. XIX.
[1186] M. REICHLIN, *Una 'pietra fondamentale' della morale? L'etica senza libero arbitrio*, Studi kantiani, 34 (2021), p. 33.
[1187] *KpV*, 4, cit., p. 5.
[1188] *Ivi*, 12-13, cit., p. 11.

da sé. L'idea della libertà, come facoltà di una spontaneità assoluta, non era dunque una mera esigenza, bensì, per ciò che riguarda la sua possibilità, un principio analitico della ragion pura speculativa. Essendo, tuttavia, assolutamente impossibile indicare, in una qualsiasi esperienza, un esempio di tale libertà – non potendosi incontrare tra le cause delle cose, come fenomeni, nessuna determinazione della causalità che sia, a sua volta, del tutto incondizionata –, noi potevamo soltanto difendere il pensiero di una causa che agisca liberamente, applicandolo a un essere del mondo sensibile in quanto considerato anche, per un altro verso, come noumeno, e mostrando che non è contraddittorio che tutte le sue azioni siano condizionate fisicamente, in quanto fenomeni, e tuttavia che la loro causalità sia considerata come fisicamente incondizionata, in quanto l'essere che agisce è un essere intelligibile»[1189].

Se l'argomentazione condotta nella prima *Critica* rendeva impossibile negare il rigido determinismo, l'esigenza di fondare la legge morale faceva sì che Kant, pur riconoscendo la realtà del determinismo fisico «ne sterilizzava l'impatto sull'essere umano postulando una separazione tra il mondo naturale in cui vige il principio di causalità, che è l'ambito dei fenomeni, l'unico che conosciamo, e il mondo noumenico»[1190]. È proprio questa mossa a rendere impossibile che Kant venga annoverato come un semplice libertario, al quale basta introdurre un po' d'indeterminismo nel mondo fisico. Io non conosco, dice Kant,

«l'oggetto a cui attribuire una causalità siffatta, e non so che cosa esso sia, ma, cionondimeno, da un lato tolgo di mezzo l'impedimento a riconoscere, nella spiegazione di tutti gli accadimenti del mondo e perciò anche delle azioni degli esseri razionali, la necessità di risalire all'infinito nel meccanismo della natura, dal condizionato alla condizione; ma anche, d'altro canto, tengo aperto alla ragione speculativa il luogo per essa vuoto, e cioè l'intelligibile, in cui collocare l'incondizionato»[1191].

Non è ammissibile postulare una causalità a ritroso ma è indispensabile introdurre «una causalità di cui la ragione contiene in sé il fondamento di determinazione»[1192]. Vista l'impossibilità di risolvere il problema seguendo la prospettiva metafisica, esso diventa, nella riflessione di Kant, una questione esclusivamente morale: «La libertà rimane un semplice postulato della ragion pratica che non amplia la conoscenza teoretica»[1193].

Nella *Die Metaphysik der Sitten* si rintraccerà quindi l'analisi più accurata delle facoltà della mente umana. In poche parole, Kant racchiude tutta quella problematica che ho cercato di mostrare nel corso del primo capitolo, quando è stata "sezionata" l'azione umana:

«La facoltà di desiderare in base a concetti, nella misura in cui il motivo determinante della sua azione va individuato in lei stessa e non in un oggetto, si chiama facoltà *di fare o di non fare a*

[1189] *Ivi*, 83-84, cit., p. 99-101.
[1190] A. LAVAZZA, *I tanti volti della responsabilità*, cit., p. XV.
[1191] *Ivi*, 84-85, cit., p. 101.
[1192] *Ivi*, 160, cit., p. 191.
[1193] M. MORI, *Libertà, necessità e determinismo*, cit., p. 40.

piacimento. In quanto legata alla coscienza della capacità della sua azione in vista della produzione dell'oggetto, essa si chiama *arbitrio*, mentre se è priva di questo legame il suo atto si chiama *aspirazione*»[1194].

In queste righe Kant distingue le azioni (sia materiali sia mentali) prodotte da un oggetto esterno, ovvero le azioni *patite* (quali: impressioni, pensieri che ci vengono alla mente, ecc.) da quelle azioni che sono invece *agite* (in ordine alle quali è lecito parlare della facoltà *di fare o di non fare a piacimento*). Egli però scende ancora di più nell'analisi dell'azione e sostiene – a dispetto di quanti nella letteratura a lui posteriore non hanno colto questo *discrimen* irrinunciabile – che non basta avere la *facoltà* di "fare" se questa non è accompagnata dalla *reale* – e non ideale – *capacità* di "fare". Soltanto quando questi due elementi – facoltà e capacità – si danno insieme allora si può parlare di arbitrio, altrimenti sarà pura aspirazione.

L'ulteriore succinta analisi kantiana verte quindi sul distinguere questa facoltà di "fare", che egli chiama arbitrio, da un'altra facoltà, la quale ha in comune con l'arbitrio l'essere *agita* dall'interno del soggetto; questa facoltà però non si applica all'azione ma alla volizione:

«La facoltà di desiderare, il cui motivo determinante interno, quindi anche il gradimento, è da cercare nella ragione del soggetto, si chiama *volontà*. La volontà è quindi la facoltà di desiderare considerata non tanto (come l'arbitrio) in rapporto all'azione, quanto piuttosto il rapporto al motivo determinante dell'arbitrio in vista dell'azione»[1195].

Questa volontà, aggiunge Kant, «non ha di per sé in verità alcun motivo determinante, ma, in quanto può determinare l'arbitrio, la volontà è piuttosto la ragione pratica stessa»[1196].

La volontà include quindi tanto l'aspirazione quanto la facoltà di fare, l'arbitrio, ma non soltanto essi. L'arbitrio sarà quindi libero se determinato dalla ragion pura. Anche in questo caso Kant condensa in poche battute una *querelle* atavica. Questo arbitrio libero non è perfettamente in equilibrio tra bene e male; non è indifferente agli impulsi sensibili, che lui definisce *stimuli*, «al contrario l'arbitrio umano è tale da venire sì *sollecitato* dall'impulso, ma non determinato […] ma può essere determinato ad agire dalla volontà pura»[1197]. In questa facoltà di poter determinare il desiderio risiede la libertà dell'arbitrio che è «indipendenza della sua *determinazione* dagli impulsi sensibili»[1198]. Kant recupera qui tutta la

[1194] I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, 213 (ed. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006), p. 25 (d'ora in poi *MS*).
[1195] *Ibidem*.
[1196] *Ibidem*.
[1197] *Ivi*, 214, cit., p. 27.
[1198] *Ibidem*.

distinzione moderna tra libertà negativa e positiva e ravvede la prima nell'assenza di vincoli esterni e la seconda – come già espresso nelle *Critiche* – nella capacità della libertà di essere causalità della ragion pura. Di questa definizione è impossibile dare una spiegazione, anzi è paradossale: «Esso, dunque, [il concetto di libertà] non può costituire l'oggetto fisico di una conoscenza teoretica per noi possibile»[1199]. Questa facoltà, infatti, non può essere spiegata ricorrendo a nessuna esperienza ma deve essere necessariamente postulata quantomeno come possibile:

> «Il concetto di libertà è un concetto puro di ragione che, proprio per questo è trascendente per la filosofia teoretica, e cioè un concetto di cui non può essere dato alcun esempio adeguato in nessuna esperienza possibile […]. Ma nel suo uso pratico, la ragione dimostra la realtà di questo concetto grazie ai principi pratici che, in quanto leggi di una causalità della ragion pura – a prescindere da qualsiasi condizione empirica (dal sensibile generale) –, determinano l'arbitrio e dimostrano la presenza in noi di una volontà pura»[1200].

È proprio su questa capacità, in questo suo essere *vis activa*, che Kant articola il suo concetto positivo di libertà. La ragion pura, pertanto, nel suo uso speculativo ci darà «soltanto la possibilità di una causalità libera, non la sua esistenza: questa va dimostrata apriori come ipotesi pratica necessaria (prova pratica dogmatica) e creduta come presupposto ineliminabile di ogni moralità»[1201]. Questa facoltà, la libertà, sulla quale si fonda l'intera dottrina dei doveri secondo Kant, «è del tutto sovrasensibile, e dunque semplicemente della sua *umanità*, quale personalità indipendente dalle determinazioni fisiche (*homo noumenon*), proprio per distinguerlo dal luogo in quanto soggetto gravato da quelle determinazioni (*homo phaenomenon*)[1202].

Pur non potendo negare che nella *Critica del giudizio* Kant ha tentato di risolvere il difficile problema della libertà, al fine della presente ricerca si deve riconoscere che la soluzione kantiana sembra più un ultimo *escamotage* per conciliare l'intero impianto della prima *Critica* con la dottrina della morale della seconda, piuttosto che una vera e propria soluzione al problema metafisico della libertà. Sebbene abbia ragione Piero Martinetti a dire che la teoria della libertà è resa singolarmente difficile in Kant, il quale «non è giunto a questo punto a conclusioni chiare e decisive»[1203], si deve riconoscere che «nella terza antinomia la ragione si mette in conflitto con sé stessa in un modo che non è solo sconcertante […] ma addirittura, coinvolgente»[1204].

[1199] *Ivi*, 221, cit., p. 43.
[1200] *Ibidem*.
[1201] A. CAPIZZI, *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, cit., p. 228.
[1202] Cfr. *MS*, 239, cit., p. 81.
[1203] P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 237.
[1204] R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1996, p. 183.

Rimane altresì indubbiamente vera la critica di Moore – alla quale si allineò anche Schlick[1205] – secondo cui la soluzione kantiana non riuscirebbe a dar conto del legame tra gli aspetti fenomenici dell'azione e le leggi causali, non essendo in grado di esplicitare i rapporti di dipendenza logica tra causa ed effetto dalle relazioni esistenziali[1206].

Forse Kant si sarebbe sorpreso nell'essere annoverato tra i libertari (vista la sua strenua difesa del determinismo)[1207]; d'altro canto, non si può nemmeno dire che fosse compatibilista, dal momento che criticò la libertà *alla Hobbes* o *alla Leibniz* come una libertà psicologica (pur avendola inizialmente sottoscritta)[1208]. Non sarebbe neanche pensabile vederlo come un fautore di un determinismo morbido che ammette eccezioni[1209]: la causalità prospettata da Kant non deve mai essere intesa come «una semplice concausa; al contrario, essa è una causalità piena sempre, non soltanto nel caso in cui l'impulsi sensibili non la favoriscono, ma addirittura nel caso in cui la ostacolino»[1210].

Anche in riferimento al rapporto libertà-responsabilità – che si rifà al notevole peso che Kant attribuisce alla colpa da attribuire a certe azioni – mi sembra che le opere kantiane si prestino più alla rilettura che di esse hanno fatto P.F. Strawson o John McDowell, piuttosto che quelle successivamente sviluppate dagli autori libertari[1211].

Ritengo, pertanto, che i frequenti richiami a Kant quale padre moderno della teoria dell'*agent causation* non siano particolarmente corroborati se non per qualche citazione che si è avuto modo di vedere in apertura di questo paragrafo. In questo giudizio non mi ritengo isolato. Benché l'intera letteratura sul *free will* dia per assodato che Kant accetti la possibilità che il soggetto sia in grado di iniziare spontaneamente a una nuova catena causale nel mondo fisico, questa lettura è a mio parere assai frettolosa, ragion per cui alcuni hanno proposto di vedere Kant più come un compatibilista, seppur *sui generis*[1212]. Per citare

---

[1205] Schlick ritenne che la posizione kantiana sulla libertà fosse la meno valida tra le proposte del padre del criticismo (Cfr. M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 131). D'altro canto Schopenhauer la considerava l'idea più profonda di quest'autore.

[1206] Cfr. G.E. MOORE, *Freedom (1898)*, Mind. New Series, 7 (1898) 26, pp. 179-204.

[1207] Una delle più approfondite analisi della nozione kantiana di libertà – che qui ho solo potuto accennare – si rintraccia in H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990.

[1208] Non si dimentichi, infatti, che su questo aspetto Kant aveva criticato la *libertas indifferentiae* proposta da Crusius e aveva espresso la sua preferenza per quella sorta di determinazione interna suggerita da Leibniz, cfr. *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidato*, 1755 (ed. it. *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in ID., *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari 2000), pp. 24-35. Cfr. M. REICHLIN, *Una 'pietra fondamentale' della morale?*, cit., p. 28.

[1209] Cfr. K. DÜSING, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, cit., p. 44.

[1210] S. NELLI, *Determinismo e libero arbitrio. Da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982, p. 230.

[1211] Cfr. P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., pp. 83-113; J. MCDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-New York 1994 (ed. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999).

[1212] Cfr. B. VILHAUER, *Can We Interpret Kant as a Compatibilist About Determinism and Moral Responsibility?*, British Journal for the History of Philosophy, 12 (2004) 4, pp. 719-730; H. HUDSON, *Kant's*

ancora una volta l'aspro giudizio di Martinetti: la concessione che Kant fa alla libertà come iniziatrice di nuove catene causali sarebbe «una disgraziata concessione al linguaggio convenzionale»[1213]. Manca, infatti, in Kant, come invece era presente nel pensiero di Aristotele o in quello di Reid, una comprensione concreta, oserei dire *naturalistica*, di come la causalità dell'agente si intersechi e agisca con la causalità naturale, giacché «la causalità mediante la libertà va cercata sempre al di fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile»[1214].

Essa, in definitiva, conserva la sua indiscutibile originalità e anche nella discussione più recente l'approccio del padre del criticismo alla libertà «mostra una straordinaria tenuta, almeno come punto di partenza, da accettare o rifiutare»[1215]. Risulterà pertanto fondamentale per delineare la soluzione che si adotterà nell'ultimo capitolo. Per seguire, in conclusione, l'autorevole giudizio di Friedo Ricken, noi «non disponiamo di un sistema concettuale globale attraverso il quale potremmo dimostrare positivamente la connessione tra la causalità naturale e la causalità da libertà. Abbiamo a che fare con due prospettive, ognuna delle quali è indispensabile e nessuna può essere ridotta all'altra»[1216].

4. LA RISCOPERTA DELL'INTUIZIONE PRIMITIVA

Sulla scorta di una così autorevole tradizione filosofica – benché non vasta come quella del compatibilismo – a partire dalla seconda metà del Novecento alcuni autori hanno recuperato le intuizioni aristoteliche e reidiane per sostanziare con nuovi elementi la prospettiva dell'*agent* causation, che si colloca all'interno della compagine libertaria.

Noto sin da ora, tuttavia, che la stessa collocazione all'interno di questo segmento dei difensori del libero arbitrio, benché attestato in tutta la letteratura sull'argomento, è, a mio modo di vedere, se non erronea quantomeno impropria. I fautori di questa teoria, infatti, se da un lato desiderano mostrare come la libertà non appartenga soltanto alle azioni

---

Compatibilism, Cornell University Press, Ithaca 1994; A. WOOD, *Kant's Compatibilism*, in ID. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1984, pp. 73-101; P. KELLER, *Two Conceptions of Compatibilism in the Critical Elucidation*, in A. REATH - J. TIMMERMANN (eds.), *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, pp. 119-144; B. VILHAUER, *Kant and the Possibility of Transcendental Freedom*, in M.C. ALTMAN (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 105-125. Ringrazio il professor Alberto Emiliani per il tempo dedicatomi e per lo sprone a rileggere Kant da una prospettiva differente.

[1213] P. MARTINETTI, *Kant*, cit., p. 248. Penso che ulteriore indice di quest'operazione impropria sia la quasi totale assenza, all'interno dell'acuta analisi che Giorgio Tognini fa dell'influsso della filosofia dell'azione kantiana, degli autori di aria anglofona che da sempre hanno optato per l'*agent causation theory*. Cfr. G. TOGNINI, *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Pantograf, Genova 1997.

[1214] *KpV*, 169-171, cit., p. 223.

[1215] E. TAVANI, *Destinati all'arbitrio?*, cit., p. 278.

[1216] F. RICKEN, *Freiheit. 1. Philosophisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1995, vol. 4, col. 98 [traduzione mia].

ma anche alla stessa volontà – e pertanto possono essere definiti dei libertari – dall'altro mantengono per validi sia alcuni fattori compatibilisti, giacché non negano il mondo deterministico regolato dalla causalità tra eventi, sia l'indeterminismo caro ai libertari causali, che salvaguarda una pluralità di alternative aperte dinanzi al soggetto agente.

Perché si arrivi a una conciliazione tra queste visioni del problema della libertà, tuttavia, ai sostenitori moderni della causalità dell'agente viene richiesto di dare ragione di due compiti insopprimibili: fornire una definizione di agente in quanto sostanza persistente; formulare una teoria per la quale questa sostanza possa operare secondo un altro tipo di causalità che non coincida né si sostituisca a quella regolarista tra eventi ma vi si ponga accanto. Soltanto garantendo questi due aspetti un agente sarebbe in senso stretto e letterale un *creatore* delle sue libere decisioni, una causa non causata di esse.

In definitiva, l'obiettivo primario al quale i sostenitori dell'*agent causation* debbono ottemperare consiste nel formulare una teoria che si opponga alle versioni riduzionistiche del naturalismo – all'interno delle quali mai potrebbe esservi spazio per presunti poteri causali degli agenti – senza debordare in descrizioni miracolistiche. È necessaria quindi una versione di tale teoria che sia «antiriduzionistica, ma non antiscientifica»[1217]. Mi volgerò, pertanto, a guardare ai resoconti più contemporanei di questa corrente per individuare se è possibile fornire una spiegazione coerente della causalità da parte dell'agente che si integri nel sistema nomologico della natura.

4.1. *Esseri agenti e relazione di causalità*

Nel corso del XX secolo, si deve a Charles A. Campbell il recupero della nozione di "agente creatore"[1218]. Particolarmente interessato al tema della libertà nell'essere umano, fu sua premura ribaltare l'interpretazione condizionale che, a partire da Schlick, era stata la modalità preferita per interpretare le *alternative possibilities*[1219] per suggerire poi, in un famoso testo che divenne una sorta di "articolo madre" per la teoria dell'*agent causation* contemporanea, una lettura categorica e non più ipotetica dell'enunciato controfattuale[1220]. A lui si deve il merito, inoltre, di aver accennato a un differente approccio della questione

[1217] M. DE CARO, *IL libero arbitrio*, cit., p. 52.
[1218] Cfr. C.A. CAMPBELL, *In Defence of Free Will (1938)*, in ID., *In Defence of Free Will and other Philosophical Essays*, George Allen & Unwin LTD, The Macmillan Company, London-New York 1967, pp. 35-55.
[1219] Cfr. ID., *Is «Freewill» a Pseudo-Problem?*, Mind, 60 (1951) 240, pp. 441-465; ID., *On Selfhood and Godhood*, George Allen & Unwin LTD - The Macmillan Company, London-New York 1957.
[1220] Cfr. ID., *Is «Freewill» a Pseudo-Problem?*, cit., pp. 441-465; cfr. anche R.M. CHISHOLM, *He Could Have Done Otherwise*, Journal of Philosophy, 64 (1967) 13, pp. 409-417; ID., *J. L. Austin's Philosophical Papers*, cit., pp. 1-26.

sul libero arbitrio: se continuiamo a guardare – dice Campbell – come osservatori esterni all'azione (che essa sia libera o non libera poco conta) non avremo mai modo di cogliere quella che è l'attività creativa dell'agente, ed è proprio in questa attività creativa che dobbiamo identificare la libera volontà. È in forza di tale *creatività* – di cui è capace soltanto l'agente – che al filosofo è possibile sostenere che un atto può essere predicato dell'individuo anche qualora non attenesse al carattere dell'individuo, ed è sempre in forza di questa possibilità creativa – che ne costituisce la libertà – che l'agente è in grado di poter volere anche qualcosa di difforme, di "creativo", rispetto al suo carattere[1221].

Per cogliere tale attività, tuttavia, è imprescindibile guardare "dall'interno" e non più "dall'esterno": sarà l'introspezione a renderci sicuri che la scelta è compiuta da un io che sceglie e non soltanto un accidente che *capita* all'agente (sono innegabili le affinità con quanto un ventennio dopo avrebbe detto Libet). La libera volontà – in un'ultima istanza – non può essere ricercata (soltanto) seguendo metodi empirici ma deve essere indagata in quanto intuizione della coscienza pratica. L'apporto di Campbell risulta considerevole perché, in un contesto fortemente monopolizzato dal positivismo logico e dalla decostruzione della *folk psycology*, egli suggerì di non sbarazzarsi delle intuizioni comuni e dei concetti che apparivano antiscientifici ma di integrarli in una visione più ampia, che non ceda esclusivamente al dato empirico ma che abbia il compito di dire qualcosa sulla natura dell'essere umano.

Sulle orme di Campbell si è mosso, quindi, Roderick Chisholm, il quale ha definito in modo molto più incisivo alcuni concetti fondamentali che permettono tutt'oggi alla teoria dell'*agent causation* di distinguersi dagli altri *account* libertari[1222]. La spiegazione che Chisholm dà dell'azione dell'agente è particolarmente significativa: perché un atto possa predicarsi "dell'agente" è necessario che «l'atto non avrebbe potuto essere causato o determinato da alcun altro evento che quell'agente non avesse il potere di causare o di non causare»[1223]. A differenza dei resoconti offerti dai libertari radicali, in questa descrizione la causazione è perfettamente salvaguardata, ma affinché tale causazione sia anche garanzia di libertà è necessario che il soggetto agente – e non soltanto qualcosa al suo interno – abbia

[1221] Cfr. C.A. CAMPBELL, *The Psychology of Effort of Will (1940)*, in ID. (ed.), *In Defence of Free Will and other Philosophical Essays*, cit., pp. 56-77. Per la critica a quest'interpretazione della libertà che fa Nowell-Smith, cfr. P. NOWELL-SMITH, *Etichs*, cit, pp. 312-316.
[1222] Una sinteticissima versione dell'argomento era già presente in R.M. CHISHOLM, *Responsibility and Avoidability*, in S. HOOK (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, cit., pp. 157-159 (la cui prima edizione è del 1958).
[1223] ID., *Human Freedom and the Self*, Kansas University Press, Lawrence/KS 1964 (ed. it. *La libertà umana e il sé*, in M. DE CARO [ed.], *La logica della libertà*, cit.), p. 66.

il controllo sulla causazione[1224]; se così non fosse, dice Chisholm, anche le credenze e i desideri di un agente sarebbero delle coazioni (riprendo qui volutamente i termini che io e non Chisholm ho utilizzato per muovere una critica al compatibilismo) dal momento che l'agente non avrebbe controllo su di essi: «Non fa alcuna differenza che la causa dell'azione fosse interna o esterna; se la causa fu un qualche stato o evento del quale l'agente non era responsabile, allora egli non fu responsabile neppure di quello che a torto si ritenne essere il "suo" atto»[1225]. Perché allora si possa parlare di libertà è indispensabile predicare quest'ultima non in ordine alle azioni ma ai desideri e alle credenze; in altre parole, è necessario giustificare quella che in questo lavoro è stata definita come *libertas in actu primo*. Quest'ultima, però, non risultando compatibile – come si è già avuto modo di notare – né col determinismo né col totale indeterminismo, conduce a interrogarsi su una terza via, in cui si sia disposti ad affermare «che almeno uno degli eventi implicati nell'atto è causato non da un qualsiasi altro evento ma da qualcos'altro, e questo qualcos'altro non può essere che l'agente – ovvero la persona»[1226]. Emergono così i due compiti essenziali per i difensori dell'*agent causation*: la riformulazione di una concezione di un sé o di una persona (e quindi di un agente) che non sia semplicemente una congerie o una serie di stati o di eventi, e il ripensamento della relazione di causalità. Due compiti che – a prima vista – sembrano non poter essere assolti se non abbracciando una metafisica irriducibile al piano fisico[1227].

Risulta anzitutto necessario comprendere questa sostanza, l'agente, «qualunque cosa esso sia»[1228]. In particolare, come ha notato Richard Taylor, questo agente deve essere più della somma dei singoli eventi dai quali è composto, così da potersi configurare come un *ens persistens*: «Nel dire [...] che i miei atti sono causati da me stesso, intendo solo dire che sono io a causarli o a farli accadere»[1229].

[1224] A dispetto dei libertari radicali, Chisholm chiarisce come «l'attribuzione di responsabilità [si legga *libertà*] entra in conflitto anche con una visione indeterministica dell'azione – vale a dire con la visione secondo cui l'atto, o un qualche evento essenziale all'atto, non è causato affatto. Se in effetti l'atto – l'aver esploso il colpo di pistola – non ebbe alcuna causa, se si trattò cioè di un evento fortuito o casuale – un atto avvenuto in modo del tutto inatteso –, allora è presumibile che nessuno e nulla fosse responsabile dell'atto stesso». ID., *Human Freedom and the Self*, cit., pp. 69-70. Si identifica così il primo scopo dell'*agent causation*: individuare un *tertium* tra la determinazione causale da un lato e la totale casualità dall'altro. Per un'attenta analisi del controllo richiesto, sia nel mondo deterministico sia in quello indeterministico, cfr. R. CLARKE, *Indeterminism and Control*, American Philosophical Quarterly, 32 (1995) 2, pp. 125-138.

[1225] R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 66.

[1226] *Ivi*, cit., p. 70. In tempi molto più recenti si rifà a questo assunto – peraltro tanto antico quanto la *querelle* tra libertari e deterministi – Gregg Caruso (sebbene per sostenere tutt'altra posizione), cfr. D.C. DENNETT - G.D. CARUSO, *A Just Deserts: Debating Free Will*, Polity Press, Cambridge 2021 (ed. it. *A ognuno quel che si merita. Sul libero arbitri*o, Raffaello Cortina, Milano 2022).

[1227] Chisholm dirà espressamente questa irriducibilità in R.M. CHISHOLM, *The Agent as Cause*, in M. BRAND - D. WALTON (eds.), *Action Theory*, Springer Netherlands, Dordrecht 1976, p. 199.

[1228] ID., *Human Freedom and the Self*, cit., p. 70. Per l'analisi di cosa Chisholm intende per persona, cfr. ID., *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, La Salle 1976.

[1229] R. TAYLOR, *Action and Purpose*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966, p. 135 [traduzione mia].

Non meno complesso è l'impegno metafisico richiesto per il secondo elemento della teoria, il rapporto di causazione. In netta opposizione con quanti sostengono esservi esclusivamente un tipo di causazione tra eventi, rigidamente consequenziale e chiusa, l'*agent causation* si configura piuttosto come una "teoria altra" della causalità, dal momento che postula l'esistenza di alcuni eventi (interni al processo che conduce all'azione) i quali, sebbene causati, non sono causati da altri eventi ma da una sostanza. Per spiegare questa relazione causale Chisholm si rifà ad Aristotele e distingue la *causazione transeunte* propria degli eventi (alla stregua di quella humeana) dalla *causazione immanente*, che sarebbe peculiare degli agenti razionali[1230]. Riporto qui l'esempio di Chisholm e la lettura che egli fa di un famoso passo della *Fisica* in cui Aristotele asserisce che «il bastone muove la pietra, ma è mosso dalla mano che a sua volta è mossa dall'uomo: <l'uomo> però non è più mosso da altro»[1231]. Chisholm sostiene che

> «ciò che il bastone ha fatto alla pietra, infatti, può esser considerato un esempio di causazione transeunte e dunque descritto come una relazione fra eventi: "il movimento del bastone ha causato il movimento della pietra"; e le cose vanno più o meno allo stesso modo riguardo a ciò che la mano ha fatto al bastone: possiamo così affermare che "il movimento della mano ha causato il movimento del bastone". La fisiologia del resto ci insegna che vi sono anche altri eventi che causano il movimento della mano […]: possiamo dire insomma che la mano è mossa dalla persona, ma potremmo arche dire che il movimento della mano è causato dal movimento di alcuni muscoli, e che il movimento di questi ultimi è a sua volta causato da alcuni eventi che hanno luogo nel nostro cervello. Eppure un evento, e presumibilmente uno di quelli che hanno luogo nel cervello, è causato dall'agente e non da un altro evento»[1232].

Ritengo cruciale questa citazione dal momento che mostra come una possibile causazione da parte dell'agente debba essere accolta – almeno inizialmente – scevra da ogni preconcetto. Essa, infatti, non deve essere intesa come una *nuova* forma di causalità, che si colloca "a fianco" e corre parallela alla causalità fisica tra eventi, ma come "la prima" forma di causazione[1233]. La comprensione della causalità dell'agente come incompatibile con la causalità tra eventi parte, di fatto, da un presupposto che ancora oggi è bel lungi dall'essere provato: che l'agente non abbia alcun potere sul proprio cervello. Le due forme di causalità proposte da Chisholm sono invece intrinsecamente collegate: «Ogniqualvolta una persona causa qualche evento o stato di cose A, allora questa persona fa sì (in virtù della "causazione

[1230] Per la formalizzazione del medesimo argomento, cfr. R.M. CHISHOLM, *Freedom and Action*, in K. LEHRER (ed.), *Freedom and Determinism*, Humanities Press, USA 1982, pp. 13-44.
[1231] ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 5, 256a, 6-8, (ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011), p. 573.
[1232] R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 71.
[1233] Per l'analisi che Chisholm fa della causalità, cfr. ID., *Self-Profile*, in R.J. BOGDAN (ed.), *Roderick M. Chisholm*, Reidel, Dordrecht 1982, pp. 56-64.

immanente") che accada un certo evento cerebrale e a sua volta tale evento cerebrale fa sì (in virtù della "causazione transeunte") che A accada»[1234].

Si intuisce, tuttavia, come una soluzione del genere sia abbastanza semplicistica. Nel resoconto di Chisholm, infatti, si afferma la possibilità della causazione immanente senza dire come questa concretamente si realizzi e come l'eventuale (e necessaria) energia "prodotta" dall'agente si combini con quella già presente nel cervello. L'intenzione dell'agente, infatti, *corrisponde* indubbiamente a uno stato cerebrale (senza per questo predicarne l'identità) e, assumendo il resoconto di Chisholm, dovrebbe essere causata (in quanto evento) da qualcosa che evento non è, o almeno non nel senso classico del termine[1235]. Un resoconto del genere dovrebbe quindi: o rimandare a un'ontologia dualista, che riproporrebbe i consueti problemi legati all'interazionismo, oppure – ed è la strada prediletta da Chisholm – ventilare la possibilità per l'agente di autocausare un evento. In un passo di Chisholm si condensa il percorso sinora fatto dall'*agent causation*, un percorso che richiede il postulare un essere agente, a volte simile a un dio, dal momento che esso può innalzarsi anche al di sopra di sé stesso:

> «Non può esservi alcuna scienza dell'uomo, nel senso più stretto del termine: se infatti intendiamo per scienza un'attività tesa a scoprire quali leggi si rivelano valide, cioè in grado di stabilire se il contenuto di una legge ci dice quali tipi di eventi sono causati da quali altri tipi di eventi, allora vi saranno sempre azioni umane che non potremo spiegare riconducendole ad alcuna legge. In altre parole, non potremo mai dire 'É causalmente necessario che, dati tali e talaltri desideri e credenze e posto che sia soggetto a tali e talaltri stimoli, l'agente si comporterà così e così'; perché a volte l'agente, se sceglie di farlo, può ergersi al di sopra dei suoi stessi desideri e agire altrimenti»[1236].

Tale descrizione non è meno problematica poiché collocherebbe l'agente fuori dal mondo della natura, in cui ogni cosa si organizza secondo la regola di causa-effetto, per attribuirgli una facoltà causale di autodeterminazione intesa come autocausazione (prerogativa che la filosofia era solita attribuire soltanto a Dio). Reputo che queste difficoltà fossero già state intuite dallo stesso Chisholm, il quale in alcuni testi ha preferito evitare attentamente l'espressione "l'agente causa un evento" preferendo dire che "l'agente contribuisce a causare un evento" o, per essere più precisi, «he [the agent] contributes causally to the fact that he performs that act»[1237].

[1234] ID., *Human Freedom and the Self*, cit., p. 73.
[1235] Sarebbe interessante – benché infattibile in questo contesto – approfondire la comprensione dell'essere agente alla luce della metafisica dell'evento e in quanto evento esso stesso.
[1236] R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 76.
[1237] ID., *Person and Object*, cit., p. 71.

L'impegno metafisico antiriduzionista che richiede l'*agent causation* non coinvolge, inoltre, soltanto l'agente e la relazione di causalità – che necessitano di un ripensamento – ma anche l'altro *relatum* che si sta analizzando: l'evento. Assumendo un tale *account*, infatti, sarebbe altresì indispensabile impegnarsi nel dire che gli eventi non sono soltanto eventi-effetto di altri eventi-causa, come in un resoconto deterministico, ma anche eventi-effetto di agenti-cause. Questa relazione sarebbe quindi «una concezione straordinaria della causalità, secondo la quale qualcosa che non è un evento può comunque provocare un evento»[1238].

L' impegno ontologico, che coinvolge tanto gli agenti quanto gli eventi, è grande e a fronte di esso si comprende il giudizio di un contemporaneo di Chisholm, secondo cui la teoria di questi «rende ancora più misteriosa la già sconcertante nozione di causalità dell'agente»[1239]. Era stato lo stesso Chisholm, peraltro, a riconoscere l'insufficienza della sua argomentazione e la necessità di una ricomprensione generale del concetto di causalità, come peraltro ho già suggerito all'inizio di questa ricerca. Questo, dice il filosofo americano, è un problema che «non caratterizza specificamente la nostra concezione dell'azione umana ma dev'essere affrontato da chiunque faccia uso del concetto di causazione; di conseguenza ritengo sia un problema che riguarda tutti – tranne i sostenitori del più completo indeterminismo»[1240]. Da queste caute parole ritengo si possano evincere alcuni elementi che il più importante sostenitore dell'*agent causation* (almeno nella prima parte della seconda metà del Novecento) ha lasciato in eredità per gli sviluppi successivi.

Anzitutto bisogna notare, come ha fatto Laurence A. Bonjour, che la causalità dell'agente non può essere equiparata alla causalità degli eventi *sic et simpliciter*, dal momento che, qualora optassimo per questa identificazione o per un eventuale accostamento delle due, ricadremmo nei problemi posti dal determinismo[1241]. Perché la sostanza-agente sia una causa, infatti, è necessario poter dire che «un agente è talvolta causa, senza essere però condizione sufficiente antecedente; infatti, se io affermo di essere causa di un mio atto, non sto dicendo che la mia stessa esistenza è sufficiente per il suo verificarsi, il che sarebbe assurdo»[1242]. Questa concezione implica pertanto che l'agente non sia interpretato come causa sufficiente, dal momento che, volendo sostenere che una persona è *causa* del suo atto, non staremmo dicendo che *la sua sola esistenza* è condizione sufficiente per il

[1238] R. TAYLOR, *Determinism and the Theory of Agency*, in S. HOOK (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, cit., p. 228 [traduzione mia].
[1239] L.A. BONJOUR, *Determinism, Libertarianism, and Agent Causation*, The Southern Journal of Philosophy, 14 (1976) 2, p. 150 [traduzione mia].
[1240] R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 74.
[1241] Cfr. L.A. BONJOUR, *Determinism, Libertarianism, and Agent Causation*, cit., p. 150.
[1242] R. TAYLOR, *Metaphysics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992[4], p. 52 [traduzione mia]..

verificarsi di quell'atto. Dall'apporto di Chisholm (e prima di lui di Campbell) emerge quindi come, all'interno di questo ripensamento generale della nozione di causalità, sia necessario un duplice mutamento di prospettiva. Quanti criticano l'*agent causation* muovono, infatti, dal dato per cui esista soltanto la causazione tra eventi. Ora si potrebbe recuperare, invece, quanto diceva Reid, e sostenere che la causalità da parte dell'agente è la prima forma di causalità di cui facciamo esperienza e alla luce di essa noi siamo in grado di inferire nessi regolari. Una volta assunta questa prima prospettiva, in cui alla causalità dell'agente si deve tributare un primato gnoseologico, è necessario osservare sempre la medesima causalità da parte dell'agente non come indipendente dai moti fisici (interni al corpo) ma in quanto *interdipendente*. È stato lo stesso Chisholm, in uno dei suoi ultimi lavori sul tema, a parlare non più di una causalità *immanente* – termine che rimanda a una certa monoliticità del concetto – ma a ripensare quella stessa causalità come «una causa parziale o una causa contribuente di un evento in quanto parte di una condizione causale sufficiente»[1243]. Per favorire questa "visione integrata" sarebbe quindi più opportuno, seguendo il suggerimento di Taylor, utilizzare termini come *originare* o *perfomare* piuttosto che *causare*[1244].

In questa direzione alcuni elementi interessanti sono stati suggeriti anche da John Bishop, per il quale la nozione di *agent causation* è «incapable of definition»[1245] e dovrebbe essere colta come una definizione concettualmente primitiva:

> «La 'teoria dell'agency' è piuttosto particolare come teoria. È talmente radicata che ci risulta estremamente difficile immaginare come possa essere stata postulata. In realtà, abbiamo persino difficoltà ad articolarla, poiché la utilizziamo in modo intuitivo e non riflessivo»[1246].

Proprio a partire da ciò è possibile difendere l'irriducibilità di questa relazione causale alla causalità regolarista[1247]. Bishop nota altresì come questa causalità si applichi esclusivamente alle azioni intenzionali, le quali non sono le azioni che possono essere spiegate intenzionalmente a *posteriori* (come hanno suggerito alcuni teorici dell'azione) ma che *a priori* hanno una relazione con l'intenzione del soggetto che le compie. Si assiste qui ad un trasferimento sul versante ontologico dell'irriducibilità che Davidson poneva sul piano epistemologico.

[1243] R.M. CHISHOLM, *Self-Profile*, cit., p. 60 [traduzione mia].
[1244] Il verbo inglese adoperato da Taylor è *to perform*, col significato di *compiere*, *portare a termine* e in questo senso, secondo Taylor, devono essere lette le espressioni di Aristotele, Reid e Kant.
[1245] J. BISHOP, *Agent-Causation*, Mind. New Series, 92 (1983), p. 71.
[1246] *Ivi*, p. 72 [traduzione mia].
[1247] Per la posizione opposta, cfr. D. VELLEMAN, *What Happens When Someone Acts?*, Mind. New Series, 101 (1992) 403, pp. 461-481.

Per il difensore dell'*agent causation* sarebbe quindi preferibile non parlare di *causazione*, in quanto la nozione stessa di causalità rimanderebbe inevitabilmente – se combinata con i presupposti della causalità regolarista – a un regresso all'infinito. Onde evitare di prestare il fianco a una lecita riduzione dell'*agent causation* all'*event causation*, risulta necessario, allora, rintracciare una cosiddetta *basic action*. Tale "azione di base" sarebbe proprio l'intenzione – o a mio modo di vedere sarebbe più opportuno dire la *volizione* – che conduce a modificazioni nei movimenti corporei o negli stati mentali dell'agente. Anche in questo resoconto il punto d'approdo è sempre metafisico. Secondo Bishop l'*agent causation theory* non deve essere necessariamente dualista; essa può anche abbracciare il fisicalismo, purché il fisicalista abbia contezza «delle condizioni in cui un sistema fisico conta come agente »[1248]. Ma è anche vero che «se siamo realisti scientifici, sarà necessario spiegare come i due livelli di spiegazione potranno entrambi avere un'opinione sulla realtà»[1249].

Per quanto mi è dato d'intendere, tuttavia, l'*agent causation* sembra discostarsi dai consueti canoni fisicalisti sin dal momento in cui richiede di sottoscrivere in via preventiva alcune nozioni primitive[1250]. D'altro canto, anche volendo sottoscrivere la proposta di Bishop sul provocare "intenzionalmente e direttamente", non mancano quanti ribatterebbero che si può giungere ai medesimi risultati senza far riferimento a una sostanza agente che causi qualcosa. Anche Bishop, quindi, mi sembra essersi fermato sulla soglia, e lui stesso ha riconosciuto che: «Resta da esplicitare come il sostenitore dell'agent causation possa rendere conto del ruolo causale delle credenze e delle intenzioni di un agente nel produrre l'azione intenzionale»[1251]. Alla cornice metafisica e all'approfondimento del nesso tra intenzione e azioni si sono, quindi, dedicati i più recenti difensori della causalità dell'agente.

4.2. *La libertà come capacità emergente*

Tra i sostenitori dell'*agent causation* un ruolo notevole è svolto da Timothy O'Connor, non solo perché ancora oggi sostiene strenuamente questa prospettiva ma anche perché nelle numerose pubblicazioni dedicate a questo tema ha spesso ritrattato alcune sue posizioni e corretto certe impostazioni accogliendo le critiche che gli erano state rivolte[1252].

[1248] J. BISHOP, *Agent-Causation*, cit., p. 66 [traduzione mia].
[1249] *Ivi*, p. 79.
[1250] Cfr. *Ibidem*, p. 79.
[1251] *Ivi*, p. 77.
[1252] Cfr. T. O'CONNOR, *Freedom with a Human Face*, Midwest Studies in Philosophy, 29 (2005) 1, p. 226; ID. - J.R. CHURCHILL, *Nonreductive Physicalism or EmergenDualism? The Argument from Mental Causation*, in R.C. KOONS - G. BEALER (eds.), *The Waning of Materialism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, p. 261.

Un'attenzione a questo sviluppo penso sia utile per le conclusioni che cercherò di raggiungere.

Il presupposto dal quale muove O'Connor è identificato nella *necessità* di asserire che, affinché vi sia libero arbitrio, le azioni debbano essere non determinate. Egli, pertanto, non sostiene alcuna teoria vagamente compatibilista o semicompatibilista, piuttosto asserisce che l'indeterminazione è *condicio sine qua* per il darsi di qualsiasi forma di libertà. Il bisogno di approfondire la prospettiva dell'*agent causation* nasce quindi dall'insoddisfazione nei confronti dell'incompatibilismo e, in modo particolare, da quella che scaturisce dal libertarismo causale, che vede l'essere umano come «un'arena in cui i fattori interni ed esterni lavorano insieme per condurre alla mia azione »[1253]. O'Connor, infatti, non considera *indeterminato* come sinonimo di *non causato* ma – sulla scorta di quanto ho avuto modo di esprimere all'inizio del precedente capitolo – come "determinato da fattori che non sfuggono al controllo del soggetto agente".

Partendo da questi presupposti egli identifica, all'interno dell'orientamento incompatibilista[1254], la prospettiva dell'*agent causation* come l'unica via in grado di aggirare i problemi più cogenti della compagine libertaria, e in uno dei suoi primi lavori sul tema poteva asserire: «Chi non ritiene che il libero arbitrio sia un'idea del tutto incoerente, dovrebbe credere nella causalità dell'agente – per quanto sia poco di moda»[1255]. Anche per lui essa sarà, allora, una terza via, una vera e propria eccezione, tra la legge di necessità del determinismo e quella di probabilità dell'indeterminismo.

Nel raccogliere il testimone di quanti hanno difeso questa teoria prima di lui, egli è ben conscio del notevole impegno ontologico che è necessario compiere. È indispensabile far rivivere «the traditional notion of agent causation»[1256], una relazione causale che può essere spiegata dagli schemi della cosiddetta causalità regolarista ma senza per questo poter essere ridotta ad essi. Per O'Connor questa relazione può essere intesa in termini di "produzione causale" da parte degli agenti e, di conseguenza, sarà una specie di causalità differente da quella degli eventi, che non può essere colta con i procedimenti propri della causalità humeana[1257]. Essa è, piuttosto, una causalità realista che si fonda su un'idea primitiva

[1253] T. O'CONNOR, *Agents as Causes*, in P. VAN INWAGEN - D.W. ZIMMERMAN (eds.), *Metaphysics: the Big Questions*, Blackwell Publishers, Malden/MA 1998, p. 375.
[1254] Volutamente adopero qui un termine ambiguo come quello di *incompatibilista*, e non quello più opportuno di *libertario*, perché O'Connor ha un'esplicita propensione in tutti i suoi lavori nel definirsi incompatibilista.
[1255] T. O'CONNOR, *Why Agent Causation*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2, p. 2 [traduzione mia].
[1256] *Ivi*, p. 1.
[1257] Per il rapporto tra le due forme di casualità, cfr. ID., *Agent Causation*, in ID. (ed.), *Agents, Causes, Events: Essays on Determinism and Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, pp. 173-200.

e che attiene strettamente al concetto di persona, è cioè «una forma di causalità distintamente personale, che si differenzia per certi aspetti dalla forma meccanicistica di causalità operante nella forza causale impersonale»[1258]. Al fine di compiere un passo ulteriore, però, sin dai primi lavori, egli si è concentrato sui *poteri* che competerebbero al soggetto agente.

Egli parte dal presupposto che gli oggetti del nostro mondo sono «inherently active or dynamic. That is, they have causal capacities, and these are not 'free-floating', but rather are linked to their intrinsic properties»[1259]. Al pari degli oggetti, gli agenti godrebbero di certe capacità di base sottostanti che si potrebbero definire come poteri disposizionali, i quali risultano imprescindibili affinché un agente sia in grado di controllare liberamente e direttamente il risultato della sua deliberazione. Questo potere disposizionale, definito come «'choice-enabling'»[1260] è – per riprendere Reid[1261] – un potere attivo, un potere «in virtue of which one has freedom of will»[1262]. In questa descrizione, pertanto, l'agente causa un'azione mentale (una scelta o, altrimenti detta, una decisione) ma la causazione è intesa – per riprendere questa volta Aristotele – come una "generazione": l'agente fa "insorgere" un'intenzione esecutiva, ovvero l'intenzione di agire qui e ora.

Questi poteri causali non sarebbero però dei poteri miracolosi: essi non rendono né necessario né probabile l'effetto[1263] (diversamente ricadremmo nelle *impasses* tanto del compatibilismo quanto del libertarismo radicale); piuttosto, rendono possibile – insieme alle circostanze appropriate – la realizzazione diretta e mirata di un effetto da parte dell'agente che possiede tali poteri. Questi poteri causali debbono essere intesi come «tendenze a interagire con altre proprietà per produrre qualche effetto, o qualche gamma di effetti possibili (o, in certi casi, […], possono invece conferire al loro possessore una tendenza o un potere di produrre alcuni di questi effetti)»[1264]. La proprietà di cui gode l'agente «dà luogo a un tipo fondamentalmente diverso di potere causale, che in circostanze appropriate viene esercitato secondo la volontà dall'agente, piuttosto che di necessità»[1265]; e la relazione di causalità sarà quindi differente rispetto a quella degli eventi ma non opposta. Essa si configurerà, piuttosto, come una relazione ontologicamente primitiva tra una

---

[1258] ID., *Causality, Mind, and Free Will*, Philosophical Perspectives, 34 (2000) 14, p. 113 [traduzione mia].
[1259] ID., *Agents as Causes*, cit., p. 377.
[1260] ID., *Why Agent Causation*, cit., p. 3.
[1261] Per il recupero che O'Connor fa di Reid, cfr. ID., *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, cap. 3.
[1262] ID., *Why Agent Causation*, cit., p. 3; ID., *Degrees of Freedom*, Philosophical Explorations, 12 (2009) 2, pp. 119-125.
[1263] Per il rapporto tra *agent causation* e causalità probabilistica, cfr. ID., *Probability and Freedom: A Reply to Vicens*, Res Philosophica, 93 (2016) 1, pp. 289-293.
[1264] ID., *Agent-Causal Power*, in T. HANDFIELD (ed.), *Dispositions and Causes*, Clarendon Press, Oxford-New York 2009, pp. 189-214 [traduzione mia].
[1265] ID., *Why Agent Causation*, cit., p. 3 [traduzione mia].

sostanza (l'agente che permane nel tempo) e un evento interno all'agente»[1266]. Soltanto assumendo questa prospettiva è possibile dire, per O'Connor: «I am quite literally the cause (source, point of origination) of my own behavior»[1267].

Ciò che ritengo interessante nel resoconto di O'Connor è che l'agente non agisce sull'azione, frutto di un procedimento che potremmo definire meccanico, ma sul frutto della sua deliberazione. Secondo O'Connor gli agenti non causano le decisioni libere; piuttosto, una decisione libera è un evento causalmente complesso, che consiste nel fatto che l'agente ha causato il suo esser giunto ad avere una certa intenzione (e un tale evento causalmente complesso è, a sua volta, una componente di qualsiasi azione manifesta libera, come alzare liberamente il braccio). Nonostante gli stati interni – che sono presenti e all'opera – «spetta a me agire o meno in base a queste tendenze, in modo che ciò che faccio non sia semplicemente la conseguenza dei capricci di un'attività indeterministica 'casuale', come può essere vero per i fenomeni microfisici quantistici»[1268]. Nel fornire una siffatta descrizione egli introduce una prospettiva che – almeno a mio giudizio – non si riscontra in altri autori che si sono occupati del libero arbitrio nelle sue varie sfaccettature. Egli si chiede: «Cos'è, dopo tutto, che agisce direttamente, secondo la teoria dell'agent causation? Me stesso, un sistema complesso regolato da una serie di processi dinamici stratificati»[1269]. È chiaro l'intento che O'Connor ha in mente. Egli propone non già l'individuazione di una singola facoltà ma la comprensione di una capacità – in termini fisici e metafisici – all'interno di una realtà più complessa che è l'essere umano. Emerge qui una concezione processuale che sarà suggerita in altri testi[1270] e che risulterà particolarmente utile per il prossimo capitolo. D'altro canto, nel suggerire questa dinamica processuale, egli non deborda nel soprannaturalismo al quale era approdato tacitamente Chisholm:

> «I don't introduce events ex nihilo; (at best) I influence the direction of what is already going on within me. What is going on is a structured, dynamic situation open to some possibilities and not others. So, the capacity is also circumscribed by physical and psychological factors at work within the agent while he deliberates»[1271].

O'Connor tenta quindi di unificare nell'agente il processo "meccanico-neurale" ma anche quello "meccanico-psicologico", senza perdere di vista l'unità e l'"umanità" del soggetto: «Io sono l'unico fattore causale che genera direttamente la mia intenzione di fare A

[1266] ID., *Degrees of Freedom*, cit., p. 119 [traduzione mia].
[1267] ID., *Why Agent Causation*, cit., p. 3.
[1268] ID., *Agents as Causes*, cit., p. 380.
[1269] *Ivi*, p. 378.
[1270] Cfr. ID., *Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 1a ed., pp. 342-343.
[1271] ID., *Agents as Causes*, cit., p. 378.

(non una con-causa insieme alle mie ragioni, come nella visione di Clarke), ma il mio fare, ciò che io faccio, è modellato, in modo causale, dal mio stato motivazionale complessivo»[1272]. Benché il resoconto risulti «elegante e attraente»[1273], i dubbi da dirimere rimangono innumerevoli.

È anzitutto indispensabile definire ulteriormente che cosa sia un agente-causa, inteso come una persona «e non semplicemente come una parte di lui o qualcosa dentro di lui che sia la causa della sua attività»[1274]. Sebbene in merito ad esso vi sia un accordo tra tutti i sostenitori dell'*agent causation*, per i quali «le persone sono sostanze durature e ineliminabili che sono in un senso forte più della somma dei costituenti dei loro corpi»[1275], e nonostante tale resoconto incontri le nostre più immediate intuizioni, esso non intercetta il consenso di molti metafisici[1276].

La descrizione di O'Connor richiede – non meno di quelle precedenti – anche una chiarificazione ontologica. Onde evitare di impaniarsi in metafisiche che sanno di sopranaturalismo o, come ha fatto Popper, di chiaro dualismo interazionista[1277], O'Connor ha preferito sviluppare la propria teoria dell'*agent causation* concentrandosi su nozioni come *sopravvenienza* ed *emergenza*, interpretando i poteri causali come proprietà ontologicamente emergenti, pur rimanendo proprietà e poteri dell'organismo biologico. Questo richiede, a detta dello stesso autore, «una comprensione metafisica, e non solo epistemologica, dell'emergenza, e quindi qualcosa di più ambizioso di ciò che è contemplato quando il termine emergenza è utilizzato in alcune teorie contemporanee della mente in filosofia e nelle scienze cognitive»[1278]. In particolare, ritengo interessante il recupero che O'Connor fa della prospettiva mediana di Aristotele, in cui si combinerebbero materialismo e dualismo, sostenendo che la natura umana è sì radicata nel mondo fisico senza però essere

[1272] ID., *Libertarian Views*, cit., p. 354 [traduzione mia].
[1273] J. THORP, *Free Will*, cit. p. 99.
[1274] R. TAYLOR, *Metaphysics*, cit., p. 52 [traduzione mia].
[1275] T. O'CONNOR, *Libertarian Views*, cit., p. 341.
[1276] Tanto quanti sostengono il presentismo che coloro che sostengono la metafisica delle parti temporali non hanno un retroterra che possa giustificare un agente come perdurante nel tempo. Anche coloro che, pur sostenendo una persistenza dell'essere agente, sposano il riduzionismo non possono ammettere questo resoconto.
[1277] Una delle critiche addotte alla teoria tradizionale dell'*agent causation* consiste nel reputarla obsoleta dal momento che non solo si discosta troppo da una visione materialistica degli esseri umani, ma sarebbe anche inutile giacché si potrebbero spiegare le azioni facendo ricorso alle ragioni. In riferimento a quest'ultima critica bisogna notare – come suggerito anche da Ned Markosian – come il sottoscrivere un dualismo delle sostanze potrebbe portare, piuttosto, maggiori problemi a una difesa dell'*agent causation*. Cfr. N. MARKOSIAN, *A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation*, Philosophical Quarterly, 80 (1999) 3, pp. 257-277.
[1278] T. O'CONNOR, *Libertarian Views*, cit., p. 342 [traduzione mia]. Per la difesa della nozione di emergenza, cfr. ID., *Persons and causes*, cit., cap. 6.

riducibile ai costituenti di esso[1279]. La cornice metafisicamente accettabile suggerita da O'Connor è pertanto quella di una visione naturalistica più *soft*,

> «in cui le occorrenze di eventi mentali sono ontologicamente sui generis, distinti da qualsiasi occorrenza di stato fisico, senza che vi sia alcuna sostanza distinta dal corpo che sia il "portatore" diretto di tali eventi. Si tratta di un monismo della sostanza in base al quale le persone umane sono entità biologiche fondamentali che hanno anche stati mentali emergenti»[1280].

Checché ne dica l'autore, però, una posizione del genere è più vicina al dualismo delle proprietà che al monismo[1281] dal momento che «i vari resoconti dell'agent causation non richiedono necessariamente il dualismo della sostanza, ma possono richiedere poteri causali e proprietà che sono ontologicamente emergenti»[1282].

Anche qualora si chiarisse l'ontologia di riferimento, rimarrebbero da esplicitare le modalità con cui i fattori interni si combinano con l'intenzione dell'agente per produrre azioni realmente intenzionali senza rinchiudersi nuovamente nei processi determinati dal rapporto causa-effetto. Ritorna qui lo spettro di Chisholm: postulare un agente pari a un Dio, sia perché – svincolato dalla legge di causalità necessaria – muove senza esser mosso, sia perché crea qualcosa – in questo caso l'azione – dal nulla. O'Connor, a tal proposito nota, nota molto acutamente che l'agente non è qualcosa che "non è mosso e muove" ma qualcosa che «not wholly moved moves»[1283]. In riferimento alla seconda questione, invece, O'Connor vi risponde proprio col peso che egli conferisce alla nozione di emergenza, la quale gli consente di dire: «We are not supposing 'something's coming from nothing,' as many have thought: the presence of any emergent, on the view I have sketched, will be determined by more fundamental features of its possessor»[1284]. L'autore sembra qui suggerire – come già accennato da Bishop e Taylor – una sorta di modello integrato. Su questo fronte egli, tuttavia, critica l'impostazione di Clarke che della causalità integrata ha fatto la sua priorità.

A Randolph Clarke si deve, infatti, un'ulteriore rivisitazione dei tradizionali resoconti dell'*agent causation theory*, una rivisitazione che, nel suo intento, vuole evitare d'introdurre una rottura causale nel flusso degli eventi. Egli ha anzitutto posto l'attenzione sulle

---

[1279] Cfr. ID., *Consciousness, Free Will, and the Sciences of the Mind*, Frontiers of Philosophy in China, 13 (2018) 3, pp. 396-397.
[1280] ID., *Causality, Mind, and Free Will*, cit., p. 110 [traduzione mia].
[1281] Si tenga conto che anche su questo aspetto non vi è accordo tra gli stessi difensori dell'*agent causation*. Richard Taylor e Randolf Clarke, ad esempio, sostengono che le persone umane sono semplicemente animali viventi, senza parti immateriali. Cfr. R. TAYLOR, *Action and Purpose*, cit., pp. 134-138; R. CLARKE, *Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will*, Noûs, 27 (1993) 2, p. 201.
[1282] T. O'CONNOR, *Agent-Causal Theories of Freedom*, in R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 2a ed., p. 309 [traduzione mia].
[1283] ID., *Agent Causation*, cit., p. 174.
[1284] ID., *Causality, Mind, and Free Will*, cit., p. 115.

prerogative che deve avere l'agente per potersi dire libero. La libertà, infatti, sarebbe un potere causale presente soltanto negli agenti che hanno la proprietà di essere capaci di ragionamento pratico riflessivo, e, di conseguenza, sarebbero *liberi* soltanto quegli atti compiuti da un agente seguendo determinate ragioni. Partendo da questo assunto Clarke si è dedicato a superare l'incapacità degli *account* tradizionali di spiegare adeguatamente come l'agente controlli le sue ragioni e come queste informino l'azione. Il problema nasceva in riferimento ad alcune affermazioni di Chisholm per il quale l'agente agirebbe senza essere causato (neppure dalle sue ragioni), aprendo così la strada alla *luck objection*. Perché si possa parlare di causalità dell'agente è necessario, per Clarke, invece che:

> «Quando un agente agisce col libero arbitrio, la sua azione è causata da qualcosa che (a) non è a sua volta causata da qualcosa su cui non ha alcun controllo, e che (b) essa sia in relazione con lui in modo tale che, in virtù della sua causa, l'agente decide quale azione compiere»[1285].

Oltre a salvaguardare le AP – in quanto il determinismo non sarebbe assoluto – in questo *account* l'agente è «an originator of her action»[1286] giacché "produce" e/o "porta avanti l'azione". Pur non essendo determinato, l'agente determinerà l'atto da compiere o – per essere più precisi (anche alla luce di quanto rimarcato nel primo capitolo) – pur non essendo determinato, l'agente potrà *causare* l'atto. Una lettura di questo tipo non escluderebbe la causazione universale degli eventi ma ammetterebbe che, nel flusso degli eventi, l'agente sia in grado di operare un'azione: «L'agente esiste prima, così come durante e dopo l'esecuzione di una qualsiasi delle sue azioni. Tuttavia, l'azione avviene in un certo momento»[1287]. Per quanto avvincente, e a mio parere vicina alla posizione kantiana, la spiegazione di Clarke mi sembra abbastanza debole. Essa assume, infatti, che nel flusso complessivo degli eventi (fra cui rientrano anche le ragioni dell'agente) vi sia un altro evento, l'azione, che è causata sia da quegli eventi precedenti (eventi-ragioni) sia dall'agente che causa la sua azione. Il problema che emerge da un tale resoconto, benché accennato da Clarke, non viene colto dall'autore nella sua problematicità, anzi viene minimizzato: «Sebbene la causalità dell'agente non aggiunga nulla alla nostra capacità di spiegare il comportamento umano, non sottrae nemmeno qualcosa»[1288]. Un tale resoconto, infatti, seguendo quest'autogiudizio di Clarke, non aggiungerebbe nulla alla consueta *event causation theory*, anzi la complicherebbe. Esso, semmai, salvaguarderebbe l'indipendenza esplicativa

[1285] R. CLARKE, *Toward A Credible Agent-Causal Account of Free Will*, cit., p. 192 [traduzione mia].
[1286] *Ibidem*.
[1287] *Ivi*, p. 194.
[1288] *Ibidem*.

del ruolo delle ragioni, come peraltro già faceva Davidson senza ricorrere a strategie così complesse.

Ciò che ritengo interessante all'interno dell'argomentazione di Clarke, invece, non sono già le sue conclusioni ma l'impostazione che egli dà al problema. Così si esprime:

> «Agent causation is a relation, the first relatum of which is an agent or person and the second relatum of which is an event. Agents enter into such relations only as first relata, never as second relata. And an agent that is a relatum of such a relation is not identical to any event, property, fact»[1289].

Su questi elementi si fonderebbe la distinzione tra causalità dell'evento e causalità dell'agente, le quali non differirebbero per la relazione ma per i tipi di *relata* collegati. Se per certi libertari causali (come anche per certi fautori tradizionali dell'*agent causation*) vi è una differenza sostanziale tra le due causalità, per Clarke l'unica differenza risiederebbe nei *relata* della relazione: due eventi per la *event causation*, una sostanza (l'agente) e un evento per l'*agent causation*. Anche in questo caso, però, viene richiesto un forte impegno ontologico nei confronti della relazione causale, la quale deve annoverarsi tra i costituenti fondamentali dell'universo e, in effetti, in merito a ciò era stato lo stesso Clarke a riconoscere: «I must acknowledge, however, that I am able to offer no more than a sketch»[1290].

5. Un bilancio ancora provvisorio

5.1. *Le critiche più cogenti*

Per gettare uno sguardo complessivo all'*agent causation theory* sarà utile vedere in sintesi le critiche che la affliggono in ordine ai vari elementi di cui è composta: la nozione di agente, la relazione di causalità, la metafisica di riferimento, ma – prima di ogni altra cosa – il modo con cui la questione viene affrontata.

Alcuni problemi, infatti, sono insiti nel modo stesso di difendere la teoria. Un primo aspetto è legato al fatto che quasi sempre, in coloro che sostengono questa prospettiva, sembra che essa sia più supposta che provata: «Our account *presupposes* that there are certain events which men, or agents, cause to happen»[1291]. Una tale asserzione potrebbe

---

[1289] *Ivi*, p. 197.
[1290] Id., *Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action*, cit., p. 19-48. Clarke ha quindi sostenuto un approccio integrato tra la causalità da parte dell'agente e la causalità degli eventi, un resoconto alla cui base vi è l'assunto che le ragioni sono legate causalmente all'evento prodotto. Questo si produce, secondo Clarke, in base a una legge fondamentale della natura. Cfr. Id., *Libertarian Accounts of Free Will*, cit.
[1291] R.M. Chisholm, *Reflections on Human Agency*, cit., p. 40 [corsivo mio].

però essere attribuita anche ai difensori di teorie compatibiliste e, soprattutto, supercompatibiliste. Nel criticare l'*agent causation* Honderich, ad esempio, si esprime così: «Una simile speranza […] è l'immagine dell'originazione. Non può esistere una simile speranza se tutto il futuro è costituito solo da effetti di effetti»[1292]. Da queste semplici osservazioni si può notare come se è vero che la teoria dell'*agent causation* è presupposta anziché provata, è altrettanto vero che lo è al pari di quanto altri filosofi hanno fatto per la teoria del determinismo universale.

Gravi difficoltà nascono poi dalla definizione stessa di che cosa sia un agente, inteso come un io – altro concetto che in filosofia è oggetto di agguerrite discussioni – e, in ultima istanza, come qualcosa di profondamente diverso da un evento. L'agente, infatti, in questa prospettiva non è qualcosa che semplicemente *accade* ma che, nel suo accadere, permane e mantiene una certa immutabilità. Esso è, appunto, una sostanza.

Non meno complesso è indicare quali siano le prerogative di questo agente-sostanza e, per il nostro discorso, attribuire una particolare prerogativa, ovvero la capacità di originare eventi. È Honderich a descrivere molto bene lo *status quaestionis* circa questa problematica:

> «Si può tranquillamente affermare che nessuno si è ancora cimentato nel dare risposta al problema della natura di un originatore. Un motivo per cui è difficile trovare un senso in un originatore è che abbiamo già a disposizione gli eventi mentali e neurali. Che tipo di cosa è un originatore? Un terzo tipo? La nostra esistenza comprende forse il cervello e gli eventi mentali, cioè il flusso della coscienza, e anche qualcosa di diverso da entrambi? Se questo qualcosa è *in qualche modo* mentale, sarà, nonostante ciò, completamente svincolato dal cervello. […] Il problema di fare chiarezza su che cosa sia un originatore è talmente difficile che alcuni fautori del libero arbitrio hanno cercato di evitarlo completamente»[1293]?

Parlare di un agente *originatore* equivarrebbe, per molti compatibilisti, a introdurre nel processo decisionale un *terzo*, oltre agli eventi neurali e mentali, cioè un «qualcos'altro, un io, un originatore. […] un'entità durevole che darebbe origine alle scelte e alle decisioni, e quindi alle azioni, cose che pertanto non sarebbero necessitate da eventi neurali o da qualcos'altro»[1294]. E, a onor del vero, è stato lo stesso Chisholm a parlare dell'agente come un *terzo*. Il sarcasmo di Honderich rende bene, inoltre, la complessità della questione che chiama in causa la necessità, già emersa, di ripensare la metafisica di riferimento qualora si voglia difendere l'*agent* causation. Ed è proprio all'impianto metafisico – come si è avuto modo di notare analizzando gli apporti dei diversi autori – che sono state mosse le critiche più ricorrenti.

[1292] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 97.
[1293] *Ivi*, p. 49.
[1294] *Ivi*, p. 45.

Sul fronte della relazione causale, poi, i problemi non sono di minor entità. Benché intuitiva e primitiva, l'idea di una relazione causale che non coinvolga soltanto eventi ma anche agenti, postulando così una natura causale del tutto diversa, collide con le regole della fisica di base. Stando infatti alla seconda regola di Newton, bisogna supporre che la natura sia uniforme e omogenea e che pertanto «ad effetti naturali dello stesso genere devono essere attribuite le stesse cause. Come alla respirazione nell'uomo e nelle bestie, alla caduta di pietre in Europa e in America, alla riflessione della luce sulla Terra e sui pianeti»[1295]. Sulla base di questa regola non potremmo neanche avere eventi causati meccanicisticamente da altri eventi ed eventi causati meccanicisticamente dagli agenti. Proprio per non postulare questa forma atipica di causalità alcuni autori hanno riletto la causalità da parte dell'agente non come una forma di causalità a sé stante ma soltanto come una forma peculiare di causalità tra eventi[1296], rendendola così del tutto inutile. Per Wegner, ad esempio, «la causazione è un evento, non è una cosa, una caratteristica o un attributo di un oggetto – analogamente, la causazione non può essere una proprietà dell'intenzione cosciente di un individuo»[1297].

Anche volendo assumere la prima opzione – quella di una causalità da parte dell'agente – essa non sarebbe risolutiva – a detta dei critici[1298] – della *luck objection*: «La teoria della causalità agente non risolve il problema libertario di base, perché un evento causato da un agente è ancora un evento casuale, e quindi non è sotto il controllo dell'agente»[1299]. L'*agent causation*, infatti, non riuscirebbe a dare conto di come le ragioni modellino le scelte o, quantomeno, non aggiungerebbe nulla in termini esplicativi al dire genericamente "l'agente causa le proprie azioni". Mele si allinea a questa critica sostenendo che, lungi dal risolvere la *luck objection*, l'*agent causation* garantirebbe, al massimo, la possibilità di un "controllo rafforzato"[1300]. Ritengo, tuttavia, una tal critica erronea nella sua stessa formulazione. Quanti, infatti, sostengono che l'*agent causation* ripropone la *luck objection* muovono dalla negazione delle premesse della stessa e, conseguentemente, ne negano le conclusioni: l'agente può controllare con le proprie ragioni l'azione. Se, invece,

---

[1295] I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, cit., p. 604.
[1296] Noi, infatti, conosciamo soltanto forme di causazione tra eventi, e lo riconosce anche un fautore della stessa dottrina come Richard Taylor: «This conception of activity, and of an agent who is the cause of it, involves two rather strange metaphysical notions that are never applied elsewhere in nature». R. TAYLOR, *Metaphysics*, cit., pp. 51-52.
[1297] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 37.
[1298] Cito soltanto *en passant* che anche Searle si è mostrato critico nei confronti dell'*agent causation*. Cfr. J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 119-120.
[1299] L.A. BONJOUR, *Determinism, Libertarianism, and Agent Causation*, cit., p. 153 [traduzione mia].
[1300] Cfr. A.R. MELE, *Free Will and Luck*, cit., p. 65. Per la risposta di O'Connor, cfr. T. O'CONNOR, *Is It All Just Matter of Luck?*, Philosophical Explorations, 10 (2007) 2, pp. 157-161.

come vuole l'*account* dell'*agent causation*, si assume l'agente come colui che "è in grado" in forza del suo potere causalmente attivo di orientare le proprie intenzioni, allora una possibile via di risoluzione si rintraccerebbe già in quanto Descartes diceva sul rapporto tra intelletto e volontà, un rapporto in cui il secondo elemento è più *ampio* del primo. La facoltà dell'anima che è chiamata libertà infatti, dice Descartes, poggia sull'«*amplitudo nostrae voluntatis*»[1301]. Mentre l'intelletto non è infinito e ogni essere umano percepisce lo scarto tra la propria facoltà intellettiva e quella divina (e lo stesso si può dire in riferimento alla memoria o ad altre facoltà) non è così per la volontà o libertà dell'arbitrio, la quale «sperimento infatti che non è circoscritta assolutamente da limite alcuno»[1302]. Partendo da questo assunto, e non negandolo, il fatto che certe ragioni (consapevoli) inclinino e possano essere anche delle buone candidate a "ragioni causali" non implica che lo siano necessariamente, lasciando quindi la possibilità alla facoltà della libertà di agire diversamente.

Le critiche – per riassumere – sono sostanziali: ci si chiede che cosa sia un agente e che cosa significhi essere un *originatore primo* da un lato, e se questa "causalità altra" esista e se sia efficace a garantire il controllo richiesto dall'altro. Nonostante gli sforzi compiuti, l'*agent causation* sembrerebbe più una causalità costruita *ad hoc* dai libertari per trovare una giustificazione della libertà che a loro sta a cuore che una vera e propria spiegazione dei fatti del mondo.

Anche qualora si volessero mettere da parte le precedenti criticità e si seguissero Reid e Chisholm nel riconoscere che l'idea di un'agente che causa le proprie azioni è la più intellegibile tra le idee che deteniamo, essa è al medesimo tempo quella che incontra maggiori difficoltà ad essere integrata in una visione metafisica, sia essa deterministica o indeterministica: «Bisogna ricorrere a certe strane nozioni metafisiche che da tempo sono passate di moda e che, a quanto pare, sono molto difficili da comprendere con chiarezza»[1303]. Il più delle volte l'*agent causation* è apparsa abbracciare una metafisica «arcana e antiscientifica»[1304], se non a tutti gli effetti soprannaturalista. È stata proprio questa lettura del potere causale come di una prerogativa divina, suggerita dallo stesso Chisholm, che ha condotto a gettare una sorta di coltre oscurantista sulla teoria stessa, sia da parte dei sostenitori sia da parte degli avversari.

[1301] R. DESCARTES, *Lettera a Regius* (24 maggio 1640), in ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 1185.
[1302] ID., *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, 1641 (ed. it. *Meditazioni metafisiche. Meditazione quarta*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), p. 755.
[1303] R. TAYLOR, *Determinism and the Theory of Agency*, cit., p. 227 [traduzione mia].
[1304] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 51.

È Taylor a dover ammettere: «non si può certo affermare una simile teoria dell'agent causation in modo del tutto rasserenante, né del tutto privo di imbarazzo, poiché la concezione degli agenti e dei loro poteri che vi è implicata è davvero strana, se non addirittura misteriosa»[1305]; ed è un giudizio al quale si allinea con rammarico anche Thorp, un altro dei fautori dell'*agent causation*:

> «I think that this problem is very deep and very difficult; it is difficult even to state the problem in a clear way. It is not to be solved by superficial tricks or technical bravura, but by patient and careful thought. Indeed, I should remark that the discussion which follows is at times distressingly abstract and obscure; I can only say that if I saw any alternative, I would take it»[1306].

Dennett, sull'altro versante, così descrive l'*agent causation*:

> «Dualisti incorreggibili e altre categorie di pensatori abbracciano, anzi, l'idea che solo una sorta di miracolo possa fare di loro esseri dotati di libero arbitrio. Se lo sentono nelle ossa, con indiscutibile certezza, che il libero arbitrio, quello vero, in un mondo materialistico, meccanicistico, riduzionistico sarebbe assolutamente impossibile – e tanto peggio per la visione da materialisti»[1307].

E Wegner gli fa eco: «Descrivere la volontà come una forza che causa le azioni costituisce lo stesso tipo di spiegazione che si dà quando si dice che Dio ha causato un evento. [...] Proprio come non possiamo dire che cosa farà Dio, non possiamo prevedere che cosa è probabile che faccia la volontà»[1308]. Le critiche sono cogenti anche se non particolarmente innovative.

Contro la comprensione di una volontà in grado di creare *ex nihilo*, infatti, si era già espresso Hobbes: «Un uomo non può immaginare che qualcosa inizi *senza una causa*, non può essere fatto comprendere in altro modo, se non provando come egli possa immaginarlo»[1309]. Indubbiamente sarei anche io concorde con Hobbes, tranne per il fatto che egli ha in mente soltanto un tipo di causalità. «In generale, è molto difficile argomentare in modo definitivo contro il concetto di agent causation partendo da motivi quali l'incomprensibilità o l'oscurità. Per quanto tali argomenti abbiano una forza innegabile, è improbabile che siano decisivi»[1310].

È indubitabile però che «affermare la causalità dell'agente significa appunto sostenere che la persona sia, almeno in parte, *causa sui*»[1311]. Se, seguendo quanto detto da

---

[1305] R. TAYLOR, *Metaphysics*, cit., p. 53 [traduzione mia].
[1306] J. THORP, *Free will*, cit., pp. 95-96.
[1307] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 135.
[1308] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., pp. 27-28.
[1309] T. HOBBES, *Libertà e necessità*, cit., p. 115-116.
[1310] L.A. BONJOUR, *Determinism, Libertarianism, and Agent Causation*, cit., p. 151 [traduzione mia].
[1311] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, cit., p. 193. Cfr. anche ID., *Etica e neuroscienze. Stati vegetativi, malattie degenerative, identità personale*, Mondadori università, Milano 2012, pp. 153-163.

O'Connor, l'agente non è del tutto immobile perché "è mosso e muove", è anche vero che egli non è *totalmente mosso* e quindi – come nota Reichlin – *almeno in parte* deve essere causa di sé stesso. Un approfondimento in questa direzione potrebbe conciliarsi anche con la lettura che Anscombe ha fatto della filosofia dell'azione di Aristotele. Secondo la filosofa, infatti, non è indispensabile che tutte le catene causali terminino da qualche parte, è fondamentale che alcune catene causali comincino in qualche modo[1312]. Una tale asserzione sembra peraltro la trasposizione filosofica di quanto già aveva detto in ambito scientifico Hermann Lotze, cercando di allentare i rapporti fra gli anelli della catena causale. In questa prospettiva, così come la commenta Max Planck, la catena causale potrebbe anche non aver fine ma sicuramente ha avuto un inizio e «soprattutto nelle menti creative, possono talora comparire dei motivi che esplicano la loro azione in modo completamente autonomo, senza essere dovuto a cause precedenti, e che rappresentano quindi l'anello iniziale di una nuova catena causale»[1313]. Questa prospettiva che postula "liberi inizi", tuttavia, non è corroborata al momento da alcuna ricerca scientifica. Integrare questo aspetto, in cui si postula non tanto una sovradeterminazione ma una con-causa – o per dirla con un autore del secondo Cinquecento, un *concursus simultaneus* – diventerebbe, peraltro, non meno complicato che introdurre nell'ordine naturale una causa soprannaturale. Nota a tal proposito Dennett:

> «Come può un *agente* essere la causa di un effetto senza che ci sia un evento (presumibilmente nell'agente) che sia la causa di questo effetto (che sia a sua volta l'effetto di una causa antecedente, e così via)? Siffatta "causalità efficiente" è una dottrina francamente misteriosa, che postula l'esistenza di qualcosa di incompatibile a qualsiasi altra cosa scopriamo nei processi causali delle reazioni chimiche»[1314].

Le difficoltà ci sono ma ci sono anche le piste di lavoro appena accennate che potrebbero essere foriere di ulteriori sviluppi.

In ultimo – quasi a voler chiudere il cerchio di questo lavoro che era iniziato con l'analisi scientifica – vorrei guardare alle critiche che giungerebbero all'*agent causation* dalle evidenze scientifiche, le quali mi serviranno per compiere l'ultimo passo di questa mia ricerca.

Dal punto di vista psicologico è stato spesso notato che, ponendo tutta l'attenzione sull'agente, questa teoria non tiene debito conto di tutto quell'insieme di fattori, in gran parte inconsci, che sappiamo guidare le scelte dell'essere umano. Per Wegner, ad esempio,

> «il fatto di pensare che ogni evento particolare abbia una causa mentale o meccanica può quindi dipendere da tutta una serie di fattori e può influenzare pesantemente il modo in cui ci

[1312] Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, cit., pp. 77-78.
[1313] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 52.
[1314] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 136.

> approcciamo a esso per spiegarlo. E spiegare le nostre menti quali sistemi mentalmente causali – ovvero quali agenti coscienti – include anche il fatto di accettare come autentiche le nostre sensazioni della volontà cosciente. […] L'illusione della volontà cosciente potrebbe essere un'errata interpretazione dei nessi causali meccanicistici alla base del nostro comportamento, derivante dal fatto di guardare noi stessi attraverso il sistema esplicativo di tipo mentalistico. Non vediamo le rotelle che girano soltanto perché siamo troppo impegnati a leggerci nella mente»[1315].

Coerentemente con quanto detto in precedenza, per Wegner «la causazione non può essere una proprietà dell'intenzione cosciente di un individuo. Non si può *vedere* l'intenzione cosciente causare un'azione, ma solo inferirla dalla costante relazione tra intenzione e azione»[1316]. Essa sarà soltanto illusoria: «Il nostro credere alla causalità dell'io non è che un'illusione, ma illusione che trova l'origine in certi fenomeni che sarebbero […] l'uno la previsione del risultato prima che questo si realizzi, l'altro, la presenza di un sentimento di 'attività'»[1317].

Circa il ruolo inconscio dei fattori causali, tuttavia, già O'Connor aveva suggerito una lettura per gradi della libertà che non vuole difendere – ancora una volta – una totale indifferenza o una totale libertà in ogni singolo atto ma una facoltà che, a seconda dei contesti, viene esercitata in misura differente. A questo si deve aggiungere che questa peculiare forma di causalità non si predica di tutti gli atti: «A man is *sometimes* an agent who originates a change»[1318].

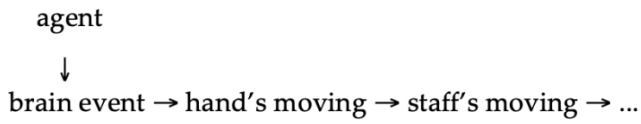
Dal versante neuroscientifico è altresì utile richiamare alla mente gli esperimenti del *team* di Haynes, che hanno ampliato il tempo di previsione dell'azione. Il fatto che in alcune zone del cervello sia contenuta dell'informazione che permette di stabilire l'esito delle nostre scelte diversi secondi prima che noi raggiungiamo la consapevolezza cosciente, commentano Rigoni e Brass, sembrerebbe mettere in dubbio l'unicità dell'intenzione cosciente come causa del comportamento. Piuttosto, «l'intenzione cosciente sarebbe, in termini psicologici, una "percezione fondamentale e virtualmente universale"»[1319]. Questi studi hanno supportato empiricamente l'ipotesi che le intenzioni di compiere azioni volontarie sono fortemente influenzate da eventi che si verificano dopo l'esecuzione dell'azione, e

> «costituiscono una conferma alla teoria secondo cui il libero arbitrio non sia la forza motrice del nostro comportamento: il sistema motorio cerebrale produrrebbe un movimento come risultato finale dei suoi input e output; la coscienza verrebbe "informata" del fatto che un movimento sta

[1315] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., pp. 51-52.
[1316] *Ivi*, p. 37.
[1317] *Ivi*, p. 93.
[1318] R. TAYLOR, *Action and Purpose*, cit., p. 122 [corsivo mio].
[1319] D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 73.

per avvenire e ciò produrrebbe la percezione soggettiva che il movimento è stato deciso volontariamente»[1320].

A questo resoconto – che sembrerebbe minare le basi della teoria che ora si sta discutendo – è stato già dedicato abbondante spazio fornendo le *controprove* che giungono sia da parte filosofica sia scientifica. Qui mi preme richiamare questo *account* perché ci si possa raffigurare quello che dovrebbe essere il procedimento che conduce all'azione secondo la teoria dell'*agent causation* così come lo descrive Ned Markosian[1321], di cui riporto lo schema:



Procedimento che conduce all'azione secondo Ned Markosian[1322]

Nel resoconto suggerito «l'evento cerebrale non è causato da alcun evento precedente, ma è causato da qualcos'altro, cioè dall'agente. L'agente provoca in qualche modo l'evento cerebrale, e poi l''vento cerebrale provoca il movimento della mano dell'agente, che provoca il movimento del bastone che tiene in mano e così via»[1323].

Lo schema si presenta di una semplicità disarmante dal momento che pone in un fluire continuo, indicato da frecce unidirezionali, singoli elementi come l'agente, l'evento cerebrale, il movimento, ecc. Ritengo che questa semplificazione non sia soltanto uno schema ma, alla luce dell'abbondante letteratura analizzata, una vera e propria modalità di approccio alla questione del libero arbitrio; una modalità che non tiene minimamente conto della complessità degli elementi coinvolti nel processo. L'immediatezza dello schema suggerito da Markosian è direttamente proporzionale alla semplificazione con la quale,

[1320] *Ivi*, p. 75,
[1321] A un articolo del 1999 di Markosian si deve la prima versione dell'*agent causation* compatibilista che ha provato a rendere compatibile questo account con le versioni più *hard* del compatibilismo. L'intera argomentazione di Markosian, tuttavia, rimane – a mio dire – sempre in superficie, dal momento che adopera il criterio della libertà morale – un criterio che appare anche abbastanza confuso – come perno sul quale argomentare la sua visione compatibilista dell'*agent causation*. L'unico requisito che viene richiesto per questa libertà morale sarebbe che l'azione venga causata dall'agente: «there is just one condition to worry about when it comes to determining whether an action is morally free». N. MARKOSIAN, *A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation*, cit., p. 272. È sconcertante, tuttavia, come questa causalità da parte dell'agente non solo sia intesa nel senso più ampio possibile (sovradeterminazione, causalità fisica non intenzionale, ecc.) ma non venga neanche chiarito come essa si realizzi. Egli, avendo più a cuore l'attribuzione di responsabilità morale che la libertà, arriva a dire che anche le azioni compiute sotto costrizione sarebbero moralmente libere. Cfr. *Ivi*, pp. 275-276. Per una ripresa della lettura compatibilista dell'*agent causation*, cfr. D.K. NELKIN, *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford Academic, Oxford 2011, il cap. 4.
[1322] *Ivi*, p. 4.
[1323] *Ivi*, p. 4.

soprattutto da parte scientifica ma anche filosofica, si affronta la questione: non si tiene conto che un agente (il 1° elemento dello schema) non è una cosa ma – mi sia lecita l'espressione – un "insieme di cose e di eventi"[1324]; si dimentica che l'evento cerebrale (il 2° elemento) non è un punto, un *pixel* su uno schermo, ma una miriade di *pixel* disposti in uno specifico modo e che danno vita a un'immagine spettacolare; si trascura che il movimento della mano (3° elemento) non è il movimento meccanico di una leva ma un movimento umano che coinvolge a sua volta centinaia di processi meccanici. Lo schema esprime un modo generalizzato di accostarsi alla questione e denuncia l'incapacità di questa modalità di cogliere la processualità dell'atto libero (non sarebbe peraltro compito di uno schema) e, nel momento stesso in cui viene offerto al lettore, denuncia l'intrinseca incapacità di rendere graficamente qualcosa che – se non appare immediatamente irriducibile – risulta ancora meno schematizzabile, salvo che non ci si voglia lasciar andare a grossolane semplificazioni.

Quest'impostazione però, come ho detto, non è soltanto di Markosian ma se guardassimo alla luce di questa critica i precedenti capitoli potremmo attribuirla a molti altri autori. Il capitolo successivo proverà a fornire una diversa impostazione del problema per vedere se sia possibile avvicinarsi un poco di più al cuore della questione. Intanto non rimane che identificare i punti cardine della soluzione sinora proposta.

5.2. *La strenua difesa dei libertari*

Come si è già avuto modo di vedere, la nozione di *causa interna* percorre sin dai tempi di Aristotele la riflessione filosofica; era presente anche in Hobbes, il quale però la criticava[1325], e passando per il XVIII secolo è arrivata sino ai nostri giorni. Perché difendere, o provare a difendere, una teoria che da quanto emerso sembra essere la più antinaturalistica tra quelle sinora prospettate?

Una prima risposta si rintraccia nel nesso inscindibile tra l'*agent causation* e l'immediato sentimento di agire di cui ciascuno di noi fa esperienza quotidianamente (o almeno nelle scelte caratterizzanti la propria esistenza). Come Hume – diceva Chisholm sulla scorta di Reid – poteva inferire la nozione di causalità (la quale di per sé non esisterebbe, secondo

[1324] Markosian porta innumerevoli esempi di persone plagiate, oppure che sono diventate *serial killer* dopo un abuso, o alle quali è stata cambiata la natura dai marziani. In ciascun esempio sembra che nella mente dei singoli soggetti menzionati (Kid, Leila, Zane o altri) vi sia un *software* che può essere cambiato a proprio piacimento e che, eventualmente, può compiere l'azione A come B. Ogni esempio non riesce a cogliere l'unità della persona, intesa come natura (per riprendere un termine a me caro ma poco utilizzato da Markosian).

[1325] Cfr. T. HOBBES, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, cit., p. 135.

una certa interpretazione) dall'osservazione costante degli eventi tra loro correlati; perché noi, che facciamo quotidianamente l'esperienza in prima persona della causalità delle nostre intenzioni mentali, non possiamo fare la medesima cosa? Penso che la domanda sia tutt'altro che superficiale, anche se qualcuno, seguendo Albert Michotte, potrebbe ribattere dicendo che la nostra agentività è soltanto un «sentimento di attività»[1326]. Il rapporto tra causalità dell'agente in prima persona e causalità regolarista, nel quale l'esperienza della prima fonderebbe la seconda, era peraltro già presente nella quarta regola newtoniana, aggiunta nell'edizione del 1726 dei *Principia*. Secondo quella regola si affermava come le cause dei fenomeni naturali dovessero essere ricavate dall'esperienza, ma si ribadiva come nessuna ipotesi, per quanto verosimile, potesse sovvertire il dato dell'esperienza. Un'intuizione del genere era stata proposta anche da Descartes, per il quale «siamo sicuri del nostro libero arbitrio tanto quanto di qualunque altra nozione prima; infatti esso in verità lo è»[1327], e poi ripresa da von Wright, per il quale «noi possiamo essere certi della verità delle leggi causali tanto quanto lo possiamo essere della nostra capacità di fare, e provocare certe cose»[1328]. In ragione di ciò si comprende l'insistenza con cui moltissimi fautori dell'*agent causation* assumono che tale idea debba essere assunta come un'idea primitiva, perché proprio su questa *primitività* s'innesta quella che secondo cui un agente «è inevitabilmente compreso come una sorta di 'motore primo', come l'autore ultimo di tutti i suoi atti e le sue decisioni»[1329]. Si noti peraltro, sulla scorta di Pereboom, che la stessa idea di causazione da parte degli agenti, per quanto analiticamente contraria alla causalità humeana, non è contradditoria[1330].

Mi sembra quindi che il "semplice" fatto che sia possibile derivare il concetto di causalità regolarista da questa esperienza della causalità da parte degli agenti, lungi dall'essere un argomento banale, assuma, piuttosto, un'importanza notevole per replicare a chi vede nella causazione degli agenti «solo uno stratagemma metafisico *ad hoc* per risolvere l'enigma del libero arbitrio»[1331]. È pur sempre vero – come nota John Thorp – che «feeling active is scarcely a good clue that we are being active, in the radical sense»[1332], e che pertanto questo non può essere l'unico perno sul quale argomentare la propria teoria; rimane altrettanto vero però che, sino a prova contraria, il sentimento agenziale potrebbe essere

[1326] A. MICHOTTE, *The Perception of Causality*, cit., p. 8.
[1327] R. DESCARTES, *Lettera a Mersenne* (dicembre 1640), in ID., *Tutte le lettere*, cit., p. 1347.
[1328] G.E. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca 1971 (ed. it. *Spiegazione e comprensione*, a cura di G. Di Bernardo, il Mulino, Bologna 1971), p. 96.
[1329] A.C. PAPANICOLAOU, *The Myth of the Neuroscience of Will*, cit., p. 311 [traduzione mia].
[1330] Cfr. D. PEREBOOM, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, cit., pp. 52-53.
[1331] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 54.
[1332] J. THORP, *Free will*, cit., p. 108.

l'indicatore di un potere causale detenuto da colui che esperisce questo *sentire*[1333]. Per recuperare un'espressione di un autore centrale per questo studio, Benjiamin Libet: «Non c'è teoria deterministica, materialistica o riduzionistica capace di rendere insignificanti i fenomeni del Sé o dell'anima, il ruolo potenzialmente causativo che potrebbero avere nelle interazioni mente-cervello»[1334].

Prescindendo da queste pure possibilità, mantengo per vero che uno dei punti di costante riferimento per ogni teoria filosofica sul mentale debba essere rintracciato nel sostrato fisico, il quale è indispensabile alla produzione dei movimenti. Anche guardando al *dominio fisico*, tuttavia, la teoria dell'*agent causation* non appare così strampalata[1335].

È stato rilevato come Wegner avesse sostenuto, a seguito dei suoi "esperimenti", che la libertà non esiste ma che esiste certamente una *sensazione di agire* (quella che lui identifica come una "bussola" per il nostro agire ma sulla quale non era riuscito a dire molto di più). È stato lo stesso Wegner ad ammettere che «l'agentività causale [qui intesa come sensazione di agire causalmente], insomma, è una maniera importante in cui si percepisce l'azione, specialmente l'azione umana»[1336]. Dopo di lui però, sempre sul fronte della psicologia, Baumeister ha sostenuto come il pensiero cosciente sia «una parte importante del meccanismo causale interno»[1337] e quando asserisce che «anziché escludere a priori la causazione cosciente, la ricerca futura potrebbe trarre vantaggio dall'adottare una posizione più moderata e mirare a chiarire in quale modo i processi coscienti e altri processi causali si completano a vicenda nel guidare l'azione umana»[1338], penso sia lecito leggervi un chiaro invito a progredire nelle ricerche sull'*agent causation*. Ma la psicologia non è l'unica a ipotizzare la possibilità di una teoria causale dell'agente.

[1333] O'Connor, ad esempio, suggerisce ben quattro motivi per fondare la libertà sulla nostra esperienza in prima persona. Quattro motivi che rendono plausibile la fondazione benché lui stesso non li ritenga indispensabili. Cfr. T. O'CONNOR, *How Do We Know That We Are Free?*, European journal of analytic philosophy, 15 (2019) 2, pp. 79-98

[1334] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 218.

[1335] Da questo punto di vista, argomentare in favore dell'*agent causation* sarebbe anche giustificato dall'insoddisfazione che la meccanica quantistica lascia in riferimento al libero arbitrio, dal momento che un semplice indeterminismo non garantirebbe la libertà.

[1336] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 31. A tal proposito mi rifaccio anche al lavoro di Fritz Heider, il quale ha studiato a lungo il comportamento umano e ha notato come il percepire le persone in quanto agenti causali sia il modo primario col quale le persone comprendono i loro simili, a differenza di quanto avviene con oggetti ed eventi. Cfr. F. HEIDER - M. SIMMEL, *An Experimental Study of Apparent Behavior*, American Journal of Psychology, 57 (1944) 2, pp. 243-259; F. HEIDER, *The Psychology of Interpersonal Relations*, Wiley, New York 1958 (ed. it. *Psicologia delle relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna 1972).

[1337] R.F. BAUMEISTER - S. LAU - M.M. HEATER, «ET AL.», *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, cit., p. 230.

[1338] *Ivi*, p. 235.

Le moderne neuroscienze, infatti, se da un lato incontrano notevoli difficoltà a postulare un processo che a noi sembra intuitivo – ovvero «che il cervello vada a realizzare, tramite attivazioni di specifici circuiti neurali, la scelta prodotta dall'*io cosciente*»[1339] – e sono propense, piuttosto, a «invertire questi ruoli causali e descrivere l'intenzione cosciente come una conseguenza o un correlato della preparazione neurale all'azione»[1340], dall'altro lato non hanno sufficienti dati per negare *tout court* questo orientamento. Si deve rammentare peraltro che, se è vero che l'individuazione di una lacuna causale non gioverebbe alla causa del libero arbitrio (perché, qualora vi fosse, lasceremmo tutto in balia del caso) non si può escludere – come già faceva notare Popper – che, qualora arrivassimo a sostenere che non tutti i processi cerebrali sono determinati completamente da processi fisici precedenti, potremmo pensare che la mente determini ciò che le leggi della fisica dei quanti lasciano indeterminato, anche se in questo caso l'indeterminatezza sarebbe conoscitiva e non reale[1341]. Tale soluzione però, a detta di Nannini, sarebbe accettabile soltanto se recuperassimo il dualismo delle sostanze[1342].

Bisogna ricordarsi, inoltre, che gli studi neuroscientifici hanno misurato alcuni differenziali di potenziali elettrici e hanno concluso – a volte – che siano indice dell'inesistenza della libertà: essi però sono bel lungi dall'aver detto qualcosa di definitivo sulla sensazione di agire. Fondare su questo elemento non già la difesa dell'*agent causation* ma almeno la prospettiva di ulteriori approfondimenti appare quindi, anche in confronto alle scienze empiriche, abbastanza giustificato.

Ritengo sia interessante notare ancora come la stessa scienza empirica abbia ventilato quantomeno la possibilità di una tale soluzione. Charles-Bernard Renouvier, ad esempio, ha sostenuto che il principio di conservazione dell'energia ha validità soltanto in astratto. Tra il principio e la sua applicazione, infatti, vi è sempre uno scarto e ogni misurazione non potrà mai garantire la perfetta applicabilità della legge. Proprio questo scarto potrebbe essere il segno che la volontà dell'essere agente esercita una forza in grado di produrre effetti manifesti, ma talmente piccola da cadere al di sotto di ogni possibile

[1339] G. SARTORI - F. GNOATO, *Come quantificare il libero arbitrio*, cit., p. 167.
[1340] P. HAGGARD - B. LIBET, *Conscious Intention and Brain Activity*, cit., p. 47. A riprova di ciò potrebbero essere addotti anche i molto più recenti studi di Robert K. Garcia, il quale si è focalizzato a indagare un possibile ruolo causale giocato dagli stati mentali non fisici. Dai suoi lavori, dai quali emerge che stante un'attività neurale da parte di un gruppo di neuroni è possibile prevedere l'emergenza nel cervello di una nuova configurazione, non è ancora possibile dire con certezza che nel cervello non vi siano delle lacune causali che possano consentire un'azione da parte dell'agente. Cfr. R.K. GARCIA, *Closing in on Causal Closure*, Journal of Consciousness Studies, 21 (2014) 1-2, pp. 96-109.
[1341] Cfr. K.R. POPPER - J. ECCLES, *The Self and Its Brain*, cit., pp. 653-656.
[1342] Cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo*, cit., pp. XI. 154.

misurazione[1343]. Una tale prospettiva richiederebbe però notevoli approfondimenti finalizzati a mettere in relazioni queste intuizioni con gli studi già condotti sul RP e su quelli che, come ho avuto modo di accennare, dovrebbero essere condotti. Nella lettura di Renouvier, infatti, la prospettiva dell'*agent causation* non violerebbe il principio della causazione universale, dal momento che quest'ultimo non esclude affatto «che causa dell'evento possa essere una causazione interna all'agente, libero da precedenti catene causali; così come non esclude, inoltre, che la causa possa non *necessitare* ma soltanto *produrre* un effetto, e che si possono quindi dare interpretazioni non deterministiche della nozione di causa»[1344]. Questo ha permesso a Renouvier non già di sostenere l'esistenza del libero arbitrio ma quantomeno di affermare la possibilità del suo esercizio[1345].

Questa linea argomentativa si rintraccia nell'Ottocento anche nel matematico Joseph Boussinesq[1346], per il quale la volontà potrebbe produrre e indirizzare il movimento in maniera differente da come la necessità naturale vorrebbe, senza per questo introdurre alcuna forza e senza contraddire le leggi della meccanica. Questo basterebbe all'autore per garantire un io che sia agente morale e responsabile[1347].

Rimane altresì vero che la prospettiva dell'*agent causation* pone dilemmi in ambito metafisico, almeno per una metafisica naturalizzata. Si ricordino le parole di Nietzsche, per il quale «la *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia mai stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e di innaturalità della logica»[1348]. Nonostante ciò, questo "abominio" ha ricevuto «un supporto considerevole dallo sviluppo di un nuovo realismo sui poteri e sui modelli di causazione aristotelici»[1349]. L'interpretazione disposizionale, infatti, permetterebbe, anzitutto, di dire qualcosa sulla *possibilità* della libertà in quanto la

---

[1343] Cfr. C. RENOUVIER, *Une objection contre la liberté psychique*, La Critique philosophique, 2 (1873) 2, pp. 36-43; ID., *La dernière des «sept énigmes du monde»* de M. Du Bois-Reymond, La Critique philosophique, 11 (1882) 1, pp. 257-266.

[1344] S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 43.

[1345] Dello stesso avviso è il fisico statunitense Micho Kaku, cfr. M. KAKU, *Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, Doubleday, New York 2014 (ed. it. *Il futuro della mente. L'avventura della scienza per capire, migliorare e potenziare il nostro cervello*, Codice, Torino 2014), pp. 406-412.

[1346] Cfr. J. BOUSSINESQ, *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, Gauthier-Villars, Paris 1878; ID., *Sur la conciliation de la liberté morale avec le déterminisme scientifique*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, 74 (1877), pp. 362-364.

[1347] Accenno qui agli studi di Renouvier e ai successivi sviluppi apportati da Boussinesq in merito al libero arbitrio, senza poter dire molto di più perché su di essi è stato già sottoposto da parte mia un progetto di ricerca, volto ad indagare sia l'impatto che quel dibattito di fine Ottocento ebbe per la questione sul libero arbitrio sia se quelle intuizioni – del tutto assenti dalla letteratura da me analizzata – possono rivestire per l'oggi una pista da percorrere o una tesi da screditare del tutto. Per uno studio recente, cfr. M.T. MUELLER, *The Boussinesq Debate: Reversibility, Instability, and Free Will*, Science in Context, 28 (2015) 4, pp. 613-635.

[1348] F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, 21 (ed. it. *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1977), p. 25.

[1349] A. MARMODORO - E. MAYR, *Breve introduzione alla metafisica*, cit., p. 199.

metafisica dei poteri causali, la quale assume un approccio realista, asserisce che le proprietà *tendono ad esercitarsi* ma non sono necessitate a farlo. Essa si colloca poi a metà strada tra il determinismo e l'indeterminismo. Le proprietà disposizionali si verificano necessariamente in certe circostanze ma il fatto che le circostanze si verifichino dipende dalle circostanze precedenti. Non ci si trova, tuttavia, in un determinismo assoluto perché le condizioni iniziali potrebbero essere state differenti. Pensare il libero arbitrio in termini di capacità disposizionali implicherebbe che in certe circostanze, date dal mio carattere, da come sono io, io mi comporterei diversamente. Pensare così alla libertà permetterebbe di asserire che il "come agiamo" è legato al "come siamo", e si configurerebbe come una posizione intermedia che coglie il contesto e garantirebbe anche la libertà in quanto "noi siamo nel contesto"[1350].

Se è vero quindi, che l'*agent causation* è particolarmente ambiziosa nel postulare agenti razionali con proprietà peculiari rispetto a tutto il resto del mondo naturale, e nell'affermare, di conseguenza, una sorta di pluralismo causale, risulta altrettanto vero come l'interpretazione disposizionale del soggetto agente non sia soltanto irriducibile ma anche indispensabile. Come nota Alan Chalmers:

> «Un elemento importante di ciò che una cosa è, è cosa è capace di fare o di diventare. Noi abbiamo necessità di caratterizzare le cose nei termini non soltanto del loro essere attuale, ma anche del loro essere potenziale, come correttamente osservava Aristotele […]. Una volta che cose come capacità, poteri, tendenze, disposizioni o propensioni sono incluse nella nostra ontologia, allora le leggi possono essere considerate descrizioni del loro modo di operare»[1351].

Un approccio che faccia leva su questo realismo disposizionale – al quale ormai da diversi anni si orientano molti progetti di ricerca ritengo, pertanto, che non collida con una visione naturalistica ma semplicemente con un'impostazione riduzionistica, e questo mi permette di dire che le suggestioni che giungono da questa rilettura del problema possono essere foriere di utili spunti e dovrebbero essere oggetto di ulteriori studi.

La teoria dell'*agent causation*, infine, non sarebbe neanche così astrusa se contestualizzata nella più ampia teoria della causalità di Mackie, secondo cui ogni evento ha molte cause poiché una sola causa spesso non è condizione sufficiente né necessaria e,

---

[1350] Non ho potuto approfondire le relazioni tra *agent causation* e la metafisica dei poteri causali, la quale è oggi al centro di un ampio dibattito. Oltre ai testi di O'Connor che accennano a questa prospettiva, penso che la spiegazione più esaustiva dell'interpretazione del *free will* sia fornita da Erasmus Mayr. Cfr. E. MAYR, *Understanding Human Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, capp. 6-8. Dal canto mio ho un debito di riconoscenza personale nei confronti della professoressa Anna Marmodoro per le molteplici conversazioni e gli spunti offertimi sul tema.

[1351] A. CHALMERS, *Making Sense of Laws of Physics*, in H. SANKEY (ed.), *Causation and Laws of Nature*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999, p. 10. Qui mi sono rifatto alla traduzione di P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 97.

pertanto, si può individuare il rapporto di causalità soltanto considerando anche le cosiddette condizioni di sfondo. Benché una siffatta teoria sia stata da più parti criticata – dal momento che i suoi delatori vorrebbero distinguere le circostanze o condizioni di sfondo dalle vere proprie cause – non è stata ancora del tutto confutata giacché, concretamente, nella vita reale, operare tali distinzioni è molto problematico[1352]. L'inserimento in un contesto più ampio, come quello delineato da Mackie, penso che possa ben combinarsi con l'interessante reinterpretazione che Michael J. Zimmerman ha fatto dell'*agent causation*. Egli, infatti, non utilizza la controversa espressione di *agent causation* ma preferisce parlare di «agent-effectuation»[1353], dal momento che «possiamo dire che un agente è libero di volere un evento solo nel caso in cui non ci sia una condizione causale sufficiente né per farlo né per non farlo»[1354]. La combinazione delle due teorie, pertanto, che a mia conoscenza non è stata ancora sviluppata, potrebbe fornire nuovi apporti al dibattito.

In ultimo, faccio notare come l'*agent causation* sembri – a detta anche dei delatori di questo orientamento – l'unica via che possa giustificare pienamente il senso di responsabilità morale fondato sul «merito di base»[1355], quel senso morale che tutti conosciamo e che si colloca a fondamento del diritto romano[1356] e di quelli a lui debitori:

> «Sono essenzialmente responsabile delle mie azioni perché sono responsabile delle scelte da cui tali azioni procedono, al punto che, qualora una mia azione fosse ascrivibile a una forza causale al di fuori del mio controllo, la quale utilizzasse il mio corpo come vettore per il suo dispiegarsi, non potrebbe essere ascritta alla mia responsabilità»[1357].

Su questo giudizio si allineano anche altri acerrimi nemici dell'*agent causation* e, più in generale, del problema del libero arbitrio, come Ted Honderich e Derk Pereboom. Secondo Honderich *l'agent causation* è «intellettualmente abbastanza rispettabile da meritare considerazione. Da un certo punto di vista […] è molto importante e merita esattamente la stessa considerazione del determinismo»[1358]. Secondo Pereboom poi – uno dei maggiori esperti di libero arbitrio benché fautore di una prospettiva come quella dell'*hard*

[1352] Cfr. J.L. MACKIE, *Causes and Conditions*, American Philosophical Quarterly, 2 (1965) 4, pp. 245-164.
[1353] M.J. ZIMMERMAN, *An Essay on Human Action*, cit., p. 226.
[1354] *Ibidem*.
[1355] Volutamente nel corso di questo studio, come già detto, si sono tralasciate le implicazioni tra libertà e responsabilità. Per la posizione di un autore scettico o, almeno, *incompatibilista hard* come Pereboom, che vede soltanto nell'*agent causation* (per lui impossibile) l'unica via per sostanziare il senso di responsabilità morale fondata sul merito, cfr. D.C. DENNETT - G.D. CARUSO, *A Just Deserts*, cit.
[1356] Faccio notare qui un elemento fondamentale del diritto: «Quella che i giuristi chiamano signoria del soggetto è una precisa, e giuridicamente rilevante, forma di causazione del comportamento che è differente dall'ipotesi (indeterministica) dell'assenza di (o dell'incapacità di individuare) il singolo fattore causale necessario e sufficiente», A. LAVAZZA - L. SAMMICHELI, *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?*, cit., p. 155.
[1357] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, cit., pp. 178.
[1358] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 65.

incompatibilism – soltanto i teorici della causalità dell'agente potrebbero fornire un tipo di controllo che sia coerente con le azioni, benché rimanga incoerente in riferimento alle conoscenze fisiche attuali. A detta di Pereboom, l'*agent causation* sarebbe l'unico resoconto libertario a non presentare incoerenze di fondo che lo rendano impossibile prima che sul concettuale che su quello empirico. L'*agent causation* garantirebbe, infatti, un potere creativo all'agente, il quale – a differenza dei libertari causali – può scegliere diversamente anche dinanzi a motivazioni esattamente uguali. Anche in presenza delle inclinazioni del carattere o di altri fattori interni ed esterni, il potere dell'agente garantirebbe la libera decisione. Questa teoria non incorrerebbe nemmeno nel problema del regresso all'infinito, alla ricerca di una metascelta, perché il soggetto agente sarebbe come un *primum movens*. L'unica *chance* per avere libero arbitrio si otterrebbe soltanto «se fossimo agenti causali non determinati – se, in quanto sostanze, avessimo il potere di causare le decisioni senza essere causalmente determinati a causarle»[1359]. In questo giudizio gli fa eco un difensore della teoria, Thorp, il quale deve riconoscere che questa teoria «is logically peculiar but certainly not obviously impossible»[1360]. Per Pereboom quindi l'*agent causation*, a differenza di altre teorie libertarie, non sarebbe in sé incoerente; è un peccato però che tutte le teorie empiriche siano contro l'esistenza di questo potere causale dell'agente[1361].

Questo *account* mira quindi a istituire la responsabilità morale in modo molto ambizioso e permetterebbe, altresì, un fondamento antropologico della responsabilità che si presta in seconda battuta anche a una rilettura in ambito teologico, contesto in cui la responsabilità, sebbene da sempre difesa tanto nella teologia cattolica quanto in alcune interpretazioni protestanti come l'arminianesimo, rimane un elemento di divisione tra le diverse teologie cristiane, soprattutto in ambito ecumenico. Essa rimane quindi, a detta tanto dei sostenitori quanto dei detrattori, l'unica possibilità per fondare quel libero arbitrio ambizioso di cui tutti facciamo esperienza ma che una certa corrente scientifica e filosofica vuole a tutti i costi rinnegare.

[1359] D. PEREBOOM - G.D. CARUSO, *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, cit., pp. 185-203 (in particolare p. 192).

[1360] J. THORP, *Free will*, cit., p. 103. Penso che se avessi scoperto prima il testo di Thorp avrei sicuramente risparmiato molto tempo nella strutturazione di questo lavoro di ricerca. Egli, infatti, è l'unico che riesce a collocare la questione del libero arbitrio in modo soddisfacente, inquadrandola nel più vasto ambito della filosofia della mente e della neurofisiologia.

[1361] Cfr. D. PEREBOOM, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, cit., pp. 52-53. Le tesi di Pereboom sono a tutt'oggi controverse. Cfr. B. LUNDGREN, *Undermining Derk Pereboom's Hard Incompatibilist Position Against Agent-causation: A Metatheoretical Work on the Topic of Metaphysics and Metaethics*, Linköping Universitet Institutionen för kommunikation och kultur, 2013, in http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:605212/FULLTEXT02.pdf (cons. 6/6/2022).

Molti sono i passi da fare e tante le prospettive di ricerca future: approfondire i poteri causali, ampliare la comprensione della causalità, aprirsi ad una metafisica antiriduzionista. Questi argomenti, tuttavia, si collocano soltanto in seconda battuta rispetto al compito che risulta necessario per poter sostanziare una teoria dell'*agent causation*: quello, come faceva notare già nel 1966 John W. Yolton, di realizzare da un lato una «filosofia della persona adeguata all'azione e alla responsabilità morale»[1362], dall'altro una «qualsiasi analisi della causa adeguata per conoscere e per fare»[1363]. Il monito di Yolton, per il quale «sia l'agente che l'agency riferita all'azione hanno bisogno di un'analisi più coraggiosa di quella che hanno ricevuto finora»[1364], è stato uno sprone per questo mio studio e l'ultimo capitolo sarà dedicato ad un tentativo di avvio di riflessione sulla persona umana a partire dalla libertà.

[1362] J.W. YOLTON, *Agent Causality*, American Philosophical Quarterly, 3 (1966) 1, p. 14.
[1363] *Ibidem*.
[1364] *Ibidem*.

Capitolo VI

IL LIBERO ARBITRIO *COSTITUTIVUM HUMANUM*

Nel corso del cammino formativo mi è stato insegnato che quando un problema non ha una soluzione, o non ci si trova davanti a un vero problema o il problema è stato mal posto. Ora penso che un principio di questo genere ben si attagli alla questione della libertà.

I capitoli precedenti hanno riconsegnato, infatti, l'incapacità di ottenere una soluzione soddisfacente, ma non per questo mi sentirei di sostenere che la questione della libertà umana non sia un problema[1365]. Non rimane quindi che ventilare la possibilità che tale questione sia stata mal posta. Nel dire questo non voglio formulare nessun giudizio di valore sulle precedenti argomentazioni né tantomeno suggerire una soluzione – sarebbe tracotante dal momento che le menti più eccelse della filosofia vi si sono dedicate senza risultati pienamente soddisfacenti – ma soltanto offrire un diverso *orientamento*. A tal proposito, indicativo è quanto viene sostenuto da De Caro: «Se si riuscisse a mostrare che l'attuale *impasse* del dibattito sul libero arbitrio dipende da qualche ingiustificata assunzione, forse si aprirebbero nuove prospettive teoriche»[1366].

Il presente capitolo sarà dedicato, dapprima, a una critica dell'impostazione maggioritaria nel modo di accostare la questione che, sulla scorta dalle sezioni precedenti di questa ricerca, si è già avuto modo di vedere; suggerirò poi altri due *ri-orientamenti*, rispettivamente per l'ambito scientifico e per quello filosofico, che ritengo particolarmente fruttuosi per il dibattito futuro e, infine, negli ultimi due paragrafi, cercherò di argomentare in favore dell'irriducibilità del libero arbitrio, dapprima mostrando perché una certa comprensione del libero arbitrio sia irriducibile, assumendo poi una prospettiva sulla libertà che sinora ritengo essere inedita nel dibattito: quella dell'intelligenza artificiale (IA).

Questi *ri-orientamenti* saranno speculari a ciascuno dei capitoli precedentemente esposti. L'intero percorso sinora tracciato è stato caratterizzato, infatti, da una costante e pervicace polarità: da un lato i sostenitori della rigida legge causale che sembra governare il mondo della natura, dall'altro i fautori di una libertà che appare invece sfuggire – con modalità spesso diversissime – a quest'ordine necessario. Questa netta polarizzazione di teorie si è osservata sia in ambito ontologico (secondo capitolo) sia in ambito scientifico

[1365] Davanti alla questione della libertà i giudizi possono essere molteplici ma salvo pochissimi – si pensi ad Ayer o Schlick – nessuno è arrivato a dire che non sia un problema (anzi di recente la corrente maggioritaria – come si è avuto modo di vedere – è quella che lo ritiene un problema talmente insolubile da poter essere categorizzato come *mistero*).
[1366] M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 126.

(terzo capitolo) sia in ambito filosofico (quarto capitolo). I primi tre paragrafi saranno quindi speculari a questi capitoli, suggerendo un mutamento di prospettiva, rispettivamente: dal punto di vista ontologico, poi per l'approccio scientifico e quindi per la comprensione filosofica. Dopo questa rivisitazione degli approcci sinora incontrati, gli ultimi due paragrafi indicheranno una pista di ricerca originale che ritengo possa essere fruttuosa per il futuro del dibattito.

1. Per una diversa visione ontologica: dal fisicalismo al naturalismo

Il naturalismo scientifico o, altrimenti detto, fisicalismo è stato da sempre – ora più ora meno – una delle correnti maggiormente percorse dai filosofi nelle più svariate epoche storiche. Fu in particolare a partire dalla modernità che la scienza – e conseguentemente la filosofia – assunse a proprio fondamento la netta disgiunzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto con lo scopo di individuare le caratteristiche attribuibili alla realtà, del tutto spogliate del fattore umano. Campione di questo lavoro fu Laplace, per il quale non poteva esistere nessun tipo di differenza ontologica tra tutti i fenomeni osservabili in natura; e anche qualora avessimo identificato una differenza, quest'ultima sarebbe stata soltanto un errore del nostro modo di comprendere, ancora legato a uno stadio primitivo della conoscenza. Nel Novecento questo approccio è stato canonizzato da Quine ed è diventato l'orientamento ortodosso di larga parte della filosofia anglo-americana.

Specularmente a quanto detto per l'ontologia in generale, anche le due modalità di comprensione della vita mentale sono state, sempre a partire dalla modernità, profondamente dicotomiche: da un lato vi erano coloro che sostenevano che tutto è materia (evito volutamente il termine *natura* ma in questa sede potrebbe anche essere adoperato indistintamente) e, quindi, tutto è riducibile ad essa; dall'altro quanti disgiungevano la materia da "qualcosa di più", e questo *plus* è stato quasi sempre ravvisato nell'essere umano. Questa dicotomia ontologica, inoltre, è stata anticipata e seguita a un tempo da una dicotomia epistemologica: da un lato vi sarebbero le scienze dure che arriveranno a svelare l'intero dominio del reale, dall'altro rimane qualche sostenitore delle scienze umanistiche (si noti l'aggettivo). Quest'approccio, ontologico ed epistemologico, ambisce fondamentalmente a rintracciare *un'unica* teoria che possa spiegare *l'unica* realtà. La scienza, e solo successivamente la filosofia, hanno il compito di individuare il legame che unisce *tutti* i fenomeni naturali. In questo progetto di formulazione di una "mitica teoria del tutto", nondimeno, volto a individuare una legge che unifichi il dominio del reale, sembra esservi un problema congenito.

Anzitutto si noti un pregiudizio di fondo presente in questo schema. Per svalutare – nel caso concreto qui in esame – la nostra intuizione di essere agenti e considerarla come un preconcetto ingenuo del senso comune non basta partire da un altro pregiudizio, quello per il quale tutto ciò che esiste al mondo è riducibile a leggi di tipo fisico:

> «Non basta cioè abbracciare il materialismo per negare la realtà irriducibile della libertà del volere umano. Al contrario, per arrivare a sostenere un materialismo integrale sarebbe più corretto spiegare prima, per suo tramite, quello che non è causato solo da elementi fisici, ma intenzionali. Occorre cioè spiegare in che modo la nostra capacità di agire intenzionalmente e di scegliere tra una o più possibilità costituisca un fenomeno esclusivamente biofisico»[1367].

A tal proposito non è superfluo ricordare che, nonostante i considerevoli sforzi compiuti per formulare questa "teoria del tutto", ad oggi l'orientamento riduzionista non è per nulla provato[1368]. Se il fisicalismo assume, infatti, che vi sia un livello fondamentale di realtà, questo livello fondamentale non è stato ancora raggiunto. La storia della scienza ci insegna, piuttosto, che ogni volta che si è creduto di aver raggiunto il *livello fondamentale di realtà* nuove scoperte hanno ricalibrato drasticamente la situazione. Richard Feynman, premio Nobel per la fisica nel 1965, così si esprimeva rivolgendosi alle matricole del Caltech nel 1961:

> «Ebbene sì. La fisica ha gettato la spugna. Non sappiamo come prevedere cosa succederà in una data circostanza, e siamo anche convinti che sia impossibile, e che l'unica cosa prevedibile sia la probabilità dei diversi eventi. Bisogna riconoscere che questo è un limite non da poco, rispetto al nostro originario ideale di comprendere la natura. Forse è un passo indietro, ma nessuno riesce a capire come evitarlo […] Quindi ora come ora dobbiamo limitarci a calcolare probabilità. Diciamo "ora come ora", ma è forte il sospetto che questa limitazione ci perseguiterà per sempre, che sia impossibile risolvere il rompicapo, e che la natura consista proprio in questo»[1369].

La scienza non sembra quindi riconsegnare questa realtà monistica né risulta essere in sé unitaria, e per cogliere il reale sembra necessario attingere sia dalla conoscenza empirica sia dagli studi umanistici.

Alcuni filosofi hanno cercato, allora, di discostarsi dal paradigma imperante. Dal punto di vista epistemologico John Duprè (in certo qual modo seguace di Kant, Paul K. Feyerabend e W. Sellars) si è dedicato a formulare un pluralismo ontologico e causale che non sia antiscientifico ma che, al medesimo tempo, si opponga a quel *naturalismo* che avendo assunto la pretesa di essere la filosofia prima e totalizzante, è divenuto esso stesso

---

[1367] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 131.
[1368] Il più recente testo che porta avanti questo orientamento è A. BENINI, *Neurobiologia della volontà*, Raffaello Cortina, Milano 2022;
[1369] R.P. FEYNMAN - R.B. LEIGHTON - M. SANDS, *Six Easy Pieces: Essentials of Physics Explained by Its Most Brilliant Teacher*, Addison-Wesley, Reading/MA 1995 (ed. it. *Sei pezzi facili*, Adelphi, Milano 2000), pp. 199-200.

un vero e proprio mito *soprannaturale*[1370]. Nel momento stesso in cui il fisicalismo nega ogni forma di entità soprannaturale, afferma che il mondo è composto da un'unica sostanza che si esplicita mediante ferree regole causali, e tale impostazione non è dissimile da molte comprensioni teologiche ben più antiche. L'approccio plurale – si noti bene – non è *accessorio*, è la stessa natura umana a richiederlo, e così Duprè ha sviluppato una concezione ontologica pluralistica, antiriduzionistica ed antiessenzialistica,

> «la quale non può affatto essere tacciata di nostalgie cartesiane in quanto nega esplicitamente l'esistenza di entità puramente mentali. In tale prospettiva, diviene legittimo ritenere che le scienze umane e sociali possono contribuire alla definizione degli enti e delle proprietà che accettiamo nella nostra ontologia»[1371].

Giunti a questo punto, è quindi doveroso notare in riferimento alla mente (che è l'elemento che qui interessa) come la prospettiva fisicalista del mentale, ovvero l'asserzione che "noi siamo il nostro cervello", non è «una conseguenza diretta della tesi che l'uomo è un ente fisico, inserito in un mondo deterministico»[1372]. Si potrebbe serenamente continuare a sostenere, infatti, un'ontologia naturalista senza per questo privare della categoria d'esistenza i nostri stati ed eventi mentali. Per far ciò è necessario però esplicitare in quale senso è opportuno utilizzare l'espressione "naturalismo"; ed ecco il primo *ri-orientamento*.

Sulla scorta di questi dati ritengo lecita la messa in questione del modello riduzionistico suggerendo, di contro, una teoria che, pur dicendosi naturalistica, non sia riduzionista. A tal proposito penso che un'espressione particolarmente efficace sia quella di *naturalismo miniale*[1373] o, forse, sarebbe più opportuno dire *naturalismo minimale ampliato*. Alla base di questa concezione vi è la consapevolezza che l'essere umano è un ente naturale al pari degli altri esseri naturali e, pertanto, la sua vita mentale esiste soltanto in quanto egli possiede un cervello. Da questo assunto, tuttavia, non consegue né una riduzione né una *super-esaltazione*. L'essere umano così compreso assume nel cosmo una posizione «specifica e non speciale»[1374] e tale specificità non lo sottrae alle leggi di natura alle quali sono

[1370] Cfr. J. DUPRÈ, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001 (ed. it. *Natura umana. Perché la scienza non basta*, prefazione di M. De Caro e T. Pievani, Laterza, Roma-Bari 2001), p. 169.
[1371] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 146.
[1372] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 515.
[1373] A mia conoscenza l'espressione non è stata utilizzata nel dibattito scientifico – se non di rado in riferimento a posizione teistiche – e sono grato al prof. Luca Lo Sapio per i confronti sul tema.
[1374] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 517.

sottoposti tutti gli esseri naturali. Se volessimo ricorrere ad un'immagine e ad un vocabolario proprio della tradizione giudaico-cristiana, in questo resoconto l'essere umano non è signore del Creato ma *primus inter pares* nello spazio della natura.

Perché si possa parlare di naturalismo minimale, tuttavia, è altresì necessario che non si postuli «l'esistenza di alcuna sostanza peculiare o proprietà peculiare che consenta all'uomo di sottrarsi alla *causalità naturale*»[1375]. Ora se vi è comune accordo che una teoria che invochi una seconda sostanza non possa in alcun modo definirsi naturalistica, circa le proprietà ritengo che il sopracitato requisito possa essere sottoscritto soltanto a fronte di una attenta dilucidazione. Se quell'espressione si riferisce alla versione *standard* del naturalismo miniale, nella versione del *naturalismo minimale ampliato* che qui suggerisco, da un lato viene affermata l'esistenza di proprietà peculiari nell'essere umano, dall'altro però non viene sottoscritto l'asserto per cui queste proprietà escludano l'essere umano dalla causalità naturale. Come già peraltro accennato in riferimento ad alcuni *account* sostenitori della causalità dell'agente, una proprietà peculiare dell'umano – fondata sulla specificità e non sulla "specialità" – non sottrae l'essere umano alla natura ma lo inserisce pienamente nella natura e, ovviamente, nella causalità naturale. Dire ciò non significa né *super-esaltare* il sostrato fisico né depauperare la realtà che emerge da esso. Volendo fare un'analogia con la coscienza, si può concordare con Searle nel dire che

> «la coscienza è una caratteristica del cervello allo stesso titolo in cui la solidità è una caratteristica della ruota. […] La coscienza […] non è ontologicamente riducibile a microstrutture fisiche. Questo non perché la coscienza venga ad aggiungersi, ma perché essa possiede un'ontologia in prima persona, un'ontologia soggettiva, e di conseguenza, non può essere ridotta a qualsiasi cosa che rinvii a un'ontologia in terza persona, o ontologia oggettiva»[1376].

Il naturalismo minimale nella sua versione *standard* pone però anche un altro vincolo: oltre a non aggiungere alla propria ontologia sostanze che siano "altre dalla materia", chiede che non si aggiungano proprietà «che non siano strettamente riconducibili alla materia»[1377]. È utile comprendere allora che cosa s'intende per "riconducibili alla materia".

Dal momento che ricondurre non è sinonimo di identificare, la versione *ampliata* del naturalismo consente di introdurre proprietà non materiali ma che dipendono irrimediabilmente dalla materia, in quanto emergenti da essa. È sempre Duprè a dire che «Quando gli oggetti sono uniti in complessi integrati, essi acquisiscono nuove proprietà causali [...].

[1375] *Ibidem*.
[1376] J.R. SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, cit., pp. 20-21.
[1377] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 526.

Non vedo alcuna ragione per cui questi complessi di alto livello non dovrebbero avere proprietà causali tanto reali quanto quelle dei complessi di livello inferiore da cui essi sono costituiti»[1378] .

Si potrebbe obiettare che questo resoconto propenda per il dualismo delle proprietà e non già per un monismo naturalistico, e l'intuizione sarebbe sicuramente veritiera. Cionondimeno è utile ricordare che abbracciare il dualismo delle proprietà non significa rinnegare il fisicalismo, giacché questa forma di dualismo può essere sposata tanto dall'antiriduzionista radicale quanto dal materialista moderato. Il dualismo delle proprietà suggerisce, infatti, una via mediana che concilia «una certa autonomia del mentale con l'accettazione piena della visione del mondo offerto dalle scienze naturali»[1379].

Il *naturalismo minimale ampliato* permetterebbe, allora, di giustificare l'esistenza di proprietà disposizionali nell'essere umano, fra le quali rientrerebbe anche la libertà. A questa comprensione della libertà in quanto capacità dedicherò le prossime sezioni di questo capitolo, ma sin d'ora mi preme sottolineare che anche la versione *standard* del naturalismo minimale non implica di per sé, per quanto concerne la questione della libertà, la soluzione compatibilista o quella incompatibilista; suggerisce piuttosto che il funzionamento cerebrale, sia esso soggetto a leggi deterministiche oppure indeterministiche «non intacca minimamente il concetto di libertà qui proposto, né la base empirica che si è rintracciata per essa»[1380]. Un riesame della versione *standard* risulta quindi utile, da un lato per fornire la base ontologica per quel tipo di libertà che è stata difesa, dall'altro per giustificare l'*account* libertario che più di ogni altro sembra sostenerla, senza per questo chiudersi ai futuri progressi della scienza fisica e delle neuroscienze.

È proprio questa forma di *naturalismo minimale ampliato* che impone, infatti, di assumere in filosofia, quale strumento d'indagine privilegiato per comprendere la natura dell'essere umano, la metodologia delle scienze empiriche in generale e quella delle scienze cognitive in particolare, senza per questo abbracciare un'epistemologia naturalizzata. Questo è stato, difatti, l'approccio adottato nel terzo capitolo, dal momento che si è riconosciuto come ogni indagine filosofica sull'essere umano *debba* prendere in considerazione (se non partire da) i dati offertici dalle scienze. Un tale approccio richiederà altresì che le conclusioni filosofiche non siano totalmente dissonanti dai dati empirici.

[1378] J. DUPRÈ, *Human Nature and the Limits of Science*, cit., pp. 162-163.
[1379] M. DI FRANCESCO - M. MARRAFFA - A. TOMASETTA, *Filosofia della mente*, cit., p. 31.
[1380] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 524.

In ultima analisi, da questa ridefinizione della cornice ontologica ed epistemologica anche la discussione sull'umano ne esce ri-orientata. Penso che le parole di Baker siano particolarmente indicative:

> «Personalmente non condivido questo atteggiamento scientistico [per il quale le scienze arriveranno a spiegare tutto ciò che c'è da spiegare], ma non per questo intendo collocare le persone al di là dell'ambito di applicazione delle scienze. Anziché pensare le persone totalmente all'interno parzialmente fuori dall'ambito delle scienze, dovremmo semplicemente aspettare e valutare come le discipline si sviluppino in rapporto a ciò che consideriamo scienza»[1381].

Quello che l'autrice pone sul piano del *cognoscere* può e deve essere ricondotto al piano dell'*esse*. Piuttosto che pensare a una materia contrapposta all'essere umano, la prospettiva del *naturalismo minimale ampliato* conduce a vedere l'essere umano come parte della materia e composto *non soltanto* dalla materia. Questo non significa sottoscrivere – in riferimento alla questione mentale – *account* soprannaturalisti ma consiste soltanto nel tenere presente «che in un soggetto cosciente non esiste soltanto l'attività cerebrale, ma al contrario esiste l'attività correlata mente-cervello. […] A questo punto è arbitrario assumere l'inefficacia dell'attività mentale dell'attività cerebrale»[1382].

Per compendiare la mia prospettiva potrei quindi dire che *in forza di* alcune proprietà peculiari l'essere umano non è *altro dalla natura* ma *parte della natura*. È nella *differenza senza distinzione* e non nell'omologazione che anche la natura trova la sua essenza. Ed è proprio in favore di questa comprensione unitaria della natura che suggerisco un secondo mutamento di prospettiva, un secondo *ri-orientamento*, questa volta riferito al piano empirico.

2. Per un differente approccio scientifico: dal cerchio all'ellisse

Difendere quello che ho chiamato *naturalismo minimale ampliato* equivale a sostenere una prospettiva antiriduzionista ma al contempo naturalistica, in cui non si vuole creare nessuna *zona franca* in cui inserire entità che sfuggano alle leggi di natura, nemmeno a livello del mentale. Anzi, questa stessa modalità da parte mia di formulare il problema denuncia di per sé stessa un inevitabile retroterra dualistico, in cui tacitamente si continua a contrappore materia e spirito, anima e corpo, cervello e mente. Da questa duplicità d'approccio non è risultata esente nemmeno la libertà, in ordine alla quale, tanto da un lato quanto dall'altro dei due maggiori schieramenti, è stata adottata quella che definisco come

[1381] L.R. Baker, *Persons and Bodies*, cit., p. 28.
[1382] F. Tempia, *Decisioni libere e giudizi morali*, cit., p. 108.

la *concezione puntiforme della volontà*, poiché si è sempre cercato di localizzare *qualcosa* – in questo caso la libertà – dentro un *qualcuno*, l'essere umano[1383]. Sarà quindi necessario abbandonare questo approccio dicotomico e metterlo ora sotto ipoteca per quanto riguarda il piano prettamente scientifico.

Nel terzo capitolo si era iniziata ad affrontare la questione della libertà prendendo le mosse proprio dai dati neuroscientifici che hanno provato a smentire l'esistenza di questa capacità della libertà dell'essere umano basandosi su una presunta *localizzazione* di essa *dopo* l'inizio dell'attività che condurrebbe all'atto in sé. Si richiamino alla mente a tal proposito, da un lato l'esperimento di Libet che provava a localizzare l'atto volitivo, dall'altro i molteplici esperimenti del *team* di Haynes, secondo i quali la corteccia prefrontale sarebbe il "luogo giusto" in cui viene presa una decisione. Già un'espressione di tal genere dovrebbe suscitare un certo imbarazzo e invitare ad un ripensamento su come la questione sia stata affrontata.

Che significa "definire il luogo giusto" per un'attività cerebrale che è composta da milioni di neuroni e collegamenti che neanche il più grande *computer* al mondo oggi riuscirebbe a riprodurre? E, soprattutto, anche qualora si arrivasse a localizzare l'area preposta unicamente a tale funzione (se mai ve ne sia una), questo basterebbe per dire che quello è "il luogo giusto" in cui si localizza una determinata funzione? In altre parole: basta conoscere il *dove* di una funzione per esplicitarne anche il *come*? Per renderlo ancora più chiaramente: la critica che muovo è rivolta all'impostazione maggioritaria che assume una *concezione puntiforme* della libertà e una visione alienata dell'azione umana, come se l'essere umano o il sé agente da un lato e gli eventi cerebrali dall'altro fossero dei punti perfettamente individuabili e registrabili. Penso che questa stessa critica si rintracci nelle sarcastiche parole con cui Dennett commenta gli esperimenti di Libet:

> «Il metodo di Libet presuppone, in breve, che possiamo localizzare l'*intersezione* di due traiettorie: - l'emergenza, a livello di coscienza, del segnale rappresentante la decisione di muovere il polso; - l'emergenza, a livello di coscienza, del segnale rappresentante le orientazioni successive del quadrante dell'orologio; in modo che questi due eventi occorrono fianco a fianco, come se lo fossero, in un posto dove la loro simultaneità possa essere notata. Poiché Libet vuole saperlo da *voi*, non dalla vostra corteccia striata, dobbiamo sapere dove siete *voi* nel cervello»[1384].

[1383] In questo giudizio mi sono allineato a quanto sostenuto da Searle, benché io pervenga ad altre conclusioni: «Nel caso del problema mente/corpo, a condizionarci sarebbe stato un falso presupposto che si manifesta persino al livello della terminologia in cui poneva il problema. La terminologia del mentale e del fisico, del materialismo e del dualismo, dello spirito della carne, contiene un falso presupposto che fa di queste nozioni delle categorie della realtà reciprocamente esclusive l'una nell'altra; in tale prospettiva, non si è stati coscienti […] non possono essere proprietà fisiche, biologiche, ordinarie del nostro cervello». J.R. SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, cit., p. 6.

[1384] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 309.

Dennett sostiene ironicamente, nel proseguo del suo discorso, che Libet ipotizzi

> «che *voi* siate un vero omuncolo, con le braccia e gambe, occhi e orecchie […] seduto nella sala di controllo del pupazzo a grandezza umana […] che *voi* siate una porzione immateriale di ectoplasma brillante che fluttua in giro per il vostro cervello come un'ameba fantasma, […] che *voi* siate un angelo le cui ali rimangono nascoste fino a quando non sarete chiamati a volare in paradiso»[1385].

Al di fuori di ogni ironia, si noti che tale concezione – che riduce l'evento ad un punto – non è originale né esclusiva degli ambienti empirici, ma si rintraccia anche in quelli filosofici, tanto antichi quanto moderni. Basti pensare alla complicatissima *querelle* Scolastica sul giudizio pratico dell'intelletto che aveva la pretesa di chiarire se l'intelletto potesse determinare la volontà, quasi che vi fossero due aurighi diversi nel medesimo carro umano; o si considerino le difficoltà – ancora presenti nella modernità – di distinguere nell'unico soggetto le varie facoltà (intellettiva, volitiva, sensitiva, ecc.); per arrivare sino all'impostazione meccanicistica per cui la volontà sarebbe un ingranaggio dentro la macchina-uomo. Questa *concezione puntiforme*, inoltre, è presente ancora oggi, forse con più forza che nel passato. Così si legge in Honderich:

> «La seconda ragione per cui l'azione non è composta da un'intenzione e da un movimento ha a che vedere col fatto che, caratteristicamente, l'intenzione, o una parte dell'intenzione, precede nel tempo il movimento. Ma se l'intenzione fosse realmente parte dell'azione, dovremmo allora accettare qualcosa che non ci è possibile accettare. Un cenno del capo è un'azione. Se questo cenno include una precedente intenzione, allora un cenno inizierà prima che la testa si muova. E un discorso comincerà sempre prima di essere ascoltato. C'è qualcosa di sbagliato in tutto questo»[1386].

Reputo che espressioni del genere non possano che lasciare perplessi. Anche alla luce delle più semplici nozioni di ontologia un'argomentazione di tal fatta potrebbe essere facilmente criticata: basterebbe citare qui – senza addentrarsi in ragionamenti particolarmente complessi – il famoso esempio della *Nona Sinfonia* di Ludwig van Beethoven e chiedersi "Dov'è la *Nona sinfonia*"? Nella partitura? nella mente del compositore? nelle onde trasversali che si propagano nelle corde degli archi o nei canali uditivi di coloro che ascoltano? o sul supporto multimediale in cui è stata registrata? Eppure, come si è avuto modo di vedere nel quarto capitolo, la concezione puntiforme della volontà non viene meno nemmeno in certi *account* libertari volti a individuare ora l'azione-base in cui si esprime la volontà del soggetto, ora il punto esatto in cui il determinismo lascia il campo all'indeterminismo. Lo stupore nasce dal vedere come questo paradigma, che rintraccia nella scomposizione del tutto nelle sue parti la via privilegiata per una conoscenza fondata, sia ancora

[1385] *Ibidem*.
[1386] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 56.

strenuamente difeso benché, paradossalmente, esso perda giorno dopo giorno il suo vigore. La visione riduzionista, infatti, si sta rivelando sempre più una concezione obsoleta e non corroborata da alcunché.

Eppure, sebbene oggi il riduzionismo risulti più improbabile che nell'Ottocento, rimane ancora la teoria più in voga, o quantomeno la più affascinante per larga parte del mondo scientifico (più filosofico che empirico a dir la verità). Cito a mo' d'esempio un film d'animazione del 2015 prodotto dalla Walt Disney (casa cinematografica che nell'ultimo decennio si è mostrata particolarmente interessata alla filosofia della mente) col titolo *Inside Out*. Nel film, ormai divenuto un successo planetario, i noti *Studios* mandano un messaggio radicale ma chiarissimo grazie alla giovanissima protagonista Riley, la quale viene descritta come una congerie di emozioni – rabbia, gioia, tristezza, disgusto – che si danno il cambio nella torre di comando del cervello della ragazzina la quale «è una storia complessa prodotta dai conflitti e dalle collaborazioni di tutti i personaggi biochimici insieme»[1387]. Per spiegarlo meglio mi avvalgo dell'interpretazione che del film fornisce Harari:

> «Disney ha costruito il suo impero ripetendo di continuo un unico mito. In molti dei suoi film, gli eroi affrontano difficoltà e pericoli, ma alla fine trionfano trovando il loro autentico io e facendo libere scelte. *Inside Out* distrugge brutalmente questo mito. Si appropria della più avanzata concezione neurobiologica degli esseri umani, e conduce gli spettatori in un viaggio nel cervello di Riley solo per scoprire che non possiede un autentico io e che non compie mai alcuna libera scelta. Riley è in effetti un gigantesco robot gestito da un drappello di minuscoli meccanismi biochimici in conflitto tra loro, che il film raffigura in graziosi personaggi da cartone animato: la gialla e allegra Gioia, la blu e depressa Tristezza, il rosso e irascibile Rabbia, e così via. Manovrando una console piena di pulsanti e leve all'interno del quartier generale, mentre osservano ogni mossa di Riley su un enorme schermo, questi personaggi controllano tutti gli umori, le decisioni e le azioni di Riley. […] Mentre seguiamo questi meccanismi biochimici personificati nelle profondità del cervello di Riley, non incontriamo mai un'anima, un io autentico, o una libera volontà. In effetti, il momento della rivelazione da cui dipende l'intera trama accade non quando Riley scopre il suo autentico io, ma piuttosto quando diventa chiaro che Riley non può essere identificata con una qualsiasi singola essenza, e che il suo benessere è il risultato dell'interazione di diversi meccanismi»[1388].

La descrizione riduzionistica che Harari fa del film mi permette di far notare, ancora una volta, la *concezione puntiforme* della vita mentale che è suggerita da un certo approccio delle scienze cognitive. Penso allora, partendo dal film di *Walt Disney* – trasposizione cinematografica della concezione puntiforme – che sia possibile suggerire un'altra interpretazione al fine di operare un radicale cambiamento di prospettiva per la cognizione dell'essere umano in generale e della vita mentale in particolare. Questo nuovo orientamento è

[1387] Y.N. HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, cit., p. 368.
[1388] *Ivi*, pp. 366-367.

compendiato da due termini, propedeutici l'uno alla comprensione dell'altro e che saranno utili per *ri-definire* la questione sul libero arbitrio: *olismo* e *processualità*.

2.1. *Olismo: dai* pixel *all'immagine*

L'esigenza di una prospettiva olistica si rintraccia, a mio modo di vedere, già con lo stoicismo, dottrina in cui l'essere umano, benché unico tra gli animali ad essere dotato di ragione, non può sfuggire alla legge di causalità universale. Anche in quel contesto, tuttavia, gli stoici postularono due tipi di cause differenti: quelle *compiute* o *principali* che sono necessarie e sufficienti, e quelle *ausiliarie* e *immediate* che sono necessarie ma non sufficienti, dal momento che possono incontrare ostacoli che impediscono che si produca l'effetto. Le cause *compiute* garantiscono l'unità della natura, dal momento che fanno sì che gli esseri siano quello che sono, le cause ausiliarie, invece, pur inserendosi nella trama ordinata delle cause *compiute*, permettono al soggetto di esercitare le proprie scelte[1389]. In questo resoconto, si noti bene, non vi è nessun tipo di dualismo né tantomeno due ordini differenti di causalità indipendenti l'una dall'altra; piuttosto vi è un solo atto morale, compiuto attraverso una causalità ausiliaria che permette all'agente di inserirsi nella concatenazione delle cause assolute.

Il testo cardine per la prospettiva olistica fu poi il *De anima* di Aristotele. A onor del vero penso che il termine *olismo* non sarebbe stato gradito né ad Aristotele né ai i suoi commentatori, che hanno parlato del ben più noto ilomorfismo. Così la lezione aristotelica, e in quella successiva di Tommaso d'Aquino, l'essere umano è compreso come un intero, «un sistema integrato in cui le diverse componenti entrano tutte, sia pure con modalità proprie, nella costituzione nel mantenimento dell'individuo»[1390].

La prospettiva olistica ritengo fosse presente anche in Descartes, il quale nella *Sesta meditazione* rigetta quella che poi gli sarebbe stata attribuita come interpretazione preponderante, ovvero il postulare un pilota o un nocchiero al timone della nave della nostra coscienza. Egli parlava piuttosto di una commistione tra spirituale e corporale. Questa visione olistica si rinviene poi anche in Kant quando nella prima *Critica* così si esprime: «Riguardo alla facoltà di un tale soggetto, noi ci faremmo un concetto empirico e al tempo stesso anche

[1389] Cfr. M.T. CICERONE, *De fato*, XV-XVIII, 34-42, cit., pp. 68-75.
[1390] L. URBANI ULIVI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 102. Si noti che Tommaso, rispetto ad Aristotele, sposterà maggiormente la propria attenzione sulla possibilità di una sussistenza dell'anima a prescindere dal corpo.

un concetto intellettuale della sua causalità, lì dove i due concetti hanno luogo insieme in un unico e medesimo effetto»[1391].

Una giustificazione di questa prospettiva olistica verrebbe anche dalla stessa comprensione del dominio del mentale, inteso sia nelle sue dinamiche *intramentali* sia *extramentali*. Penso all'orientamento funzionalista e all'approccio di Davidson, ad esempio, il quale, senza affermare nessun dualismo, ha riconosciuto che «non è possibile attribuire a una persona uno stato mentale senza nello stesso tempo attribuirgliene molti altri: ogni stato mentale è inestricabilmente connesso a una moltitudine di altri stati mentali»[1392]. Questo *tutto-mentale* è a sua volta integrato in una dimensione ancora più generale. È un autore come Honderich a dire che «il mentale è olistico»[1393] dal momento che tutti i nostri stati mentali, i nostri pensieri, le nostre credenze, le nostre intuizioni «si verificano solo all'interno di una forma di vita»[1394], ed è soltanto attraverso la comprensione di essa – nella sua complessità – che si può giungere a una comprensione di questi stati. Ancora più di recente prospettive olistiche, o quantomeno pluralistiche, sono state suggerite da Putnam[1395] e dal già citato Duprè[1396]. Questi dati impongono, allora, una comprensione del tutto e non soltanto del frammento.

Assumere una prospettiva olistica significa quindi non partire più dal preconcetto che vi sia una *macchina-fatta-di-materia* che agisce in forza di movimenti meccanici e un *fantasma-nella-macchina* che sovraintende a tali movimenti; non significa nemmeno cogliere l'essere umano come un *composto-spirito-materia* ma come un *tutto-unico*, in cui livelli diversi si combinano e si integrano a formare una realtà che non è né unica né duplice ma *unitaria*. In definitiva: piuttosto che percepire la natura come qualcosa di *uniforme* bisognerebbe osservarla come qualcosa di *unitario*, e l'*unitarietà* si può raggiungere anche attraverso – e forse soltanto grazie – le fratture. Da questo punto di vista è proprio la stessa scienza fisica che continua a riconsegnare fratture, così anche la biologia, le neuroscienze e molte discipline umanistiche.

Per quanto riguarda l'ambito della fisica, anche la già citata meccanica quantistica ha messo seriamente in discussione – almeno nella sua interpretazione *standard* – la stessa possibilità di pervenire a una legge universale che governi l'intero cosmo senza eccezione alcuna. La fisica novecentesca, infatti, ha sostituito al modello unilineare di causalità, un

[1391] *KrV*, A538/B566, cit., p. 793.
[1392] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 57.
[1393] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 38.
[1394] *Ibidem*.
[1395] Cfr. H. PUTNAM, *The Threefold Cord*, cit., pp. 119-210.
[1396] Cfr. J. DUPRÈ, *Human Nature and the Limits of Science*, cit., p. 162.

modello multi-causale «per il quale uno stesso effetto può essere prodotto da una molteplicità di cause talvolta concorrenti»[1397], ipotizzando così che non vi sia un'unica legge *per tutto* ma differenti leggi per diversi livelli di realtà. Gazzaniga, citando il fisico Mario Bunge, così si esprime:

> «Bunge fa una considerazione che noi neuroscienziati dovremmo adottare: "È necessario porre l'oggetto del nostro interesse nel suo contesto invece di trattarlo come soggetto singolo". L'idea, difficile da accettare per i fisici, ma che molti di essi hanno finito per l'accogliere, è che accada qualcosa che non può essere compreso con un approccio dal basso verso l'alto. Nelle scienze fisiche il riduzionismo è stato messo in discussione dal principio dell'emergenza: dal punto di vista qualitativo l'intero sistema acquisisce nuove proprietà che non possono essere previste con la semplice somma delle proprietà delle singole parti»[1398].

In maniera non dissimile la biologia sposa ormai da diverso tempo approcci olistici e non riduzionistici. Accennare a questo nuovo modello sarebbe impossibile[1399]; mi limito a menzionare il giudizio di Paolo Legrenzi e Carlo A. Umiltà, per i quali dovremmo «metterci in guardia dal pensare le persone solamente in termini biologici. La biologia non può ordinare l'ontologia. […] né l'ontologia ha bisogno di compendiare la biologia»[1400].

Anche sul versante della medicina clinica – si pensi a discipline come la chirurgia e la psichiatria – al semplice approccio meccanicistico si è andato sostituendo, o almeno integrando, un approccio che, oltre a localizzare i fenomeni (elemento che mantiene sempre la sua imprescindibilità), li comprenda nella loro mutua relazione con tutto il corpo oggetto delle cure mediche[1401].

Le neuroscienze stesse, ancora, non sono necessariamente comprensibili alla luce della modularità, ma anche alla luce della comprensione olistica, secondo la quale il cervello funziona come un tutto indifferenziato; e quest'ultima concezione è stata prevalente per un vastissimo lasso di tempo rispetto alla prima prospettiva. Mi rifaccio ancora alle parole di Legrenzi e Umiltà, per i quali «la corteccia prefrontale *siamo noi*, non è qualcosa d'altro, diverso da noi»[1402] e pertanto «non ci possono essere dubbi sul fatto che siamo *noi*

[1397] P. DESSÌ, *Alla ricerca delle cause*, cit., p. 63.
[1398] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., pp. 144-145.
[1399] Indico qui soltanto alcuni autorevoli contributi che hanno catalizzato il discorso sull'olismo: F. CONTI - M.C. VALERIO - J.P. ZBILUT, «ET AL.», *Will Systems Biology Offer New Holistic Paradigms to Life Sciences?*, Systems and Synthetic Biology, 1 (2007) 4, pp. 161-165; F.C. FANG - A. CASADEVALL, *Reductionistic and Holistic Science*, Infection and Immunity, 79 (2011) 4, pp. 1401-1404.
[1400] P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., p. 21.
[1401] Cito a tal proposito due testi classici: K. JASPERS, *Der Arzt im technischen Zeitalter***,** Piper, Munchen-Zurich 1999 (ed. it. *Il medico nell'età della tecnica*, con un saggio introduttivo di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1991); H.-G. GADAMER, *Uber die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 (ed. it**.** *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, Raffaello Cortina, Milano 1994).
[1402] P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., p. 47.

a prendere la decisione. […] Tuttavia, è chiaro che la decisione è *nostra*, e non di qualcuno o qualcosa di altro da noi»[1403].

Dal punto di vista filosofico, poi, da parte di alcuni orientamenti di pensiero si stanno mettendo progressivamente da parte tanto le interpretazioni monistiche quanto quelle dualistiche per fare spazio a teorie panpsichiste. Ancora oggi, quindi, nonostante il cosiddetto *localizzazionismo* e l'imperante riduzionismo, penso di poter dire che l'olismo rimane «almeno concettualmente, una via alternativa percorribile»[1404].

Assumere una prospettiva olistica permette, allora, di vedere in modo totalmente differente le *sporgenze* (*fratture* o *emergenze* che dir si voglia) e l'apparente divario tra mondo-umano e mondo-natura, il quale non sarebbe altro che «una tra le molte discontinuità di cui il nostro sistema scientifico ci dà testimonianza»[1405]. Reputo che la metafora dei *pixel*, alla quale mi sono già rifatto per spiegare l'emergenza, possa essere nuovamente d'aiuto:

> «Sebbene l'immagine sopravvenga sui pixel, potrebbe comunque possedere determinate proprietà olistiche che sarebbe impossibile trovare a livello dei pixel. Tali proprietà si legano all'immagine del suo insieme – a un livello di descrizione più alto – e non ai singoli pixel osservate al microscopio. Dovrebbe essere abbastanza chiaro che non sarà possibile dare un senso all'immagine – per esempio, vederla come immagine della Gioconda – senza prestare attenzione a quelle proprietà olistiche. In modo simile, qualora le proprietà intenzionali di un agente dovessero sopravvenire su alcune proprietà fisiche del cervello S sottostanti, non sarebbero comunque riducibili. La sopravvenienza può andare di pari passo con l'irriducibilità»[1406].

Qualcun altro potrebbe obiettare che il ritorno a un certo olismo possa essere interpretato come un archeologismo. A ben guardare sia la scienza della mente sia le scienze del cervello si dovrebbe riconoscere, di contro, come «le fondamentali concezioni dell'anima (o mente) e del suo rapporto con il corpo oggi prevalenti sono le stesse che ritroviamo nei filosofi dell'antica Grecia»[1407]. È indiscutibile che esse siano state arricchite e che vengano oggi presentate con concetti nuovi (e che ci appaiono non facilmente riconoscibili), cionondimeno alcune prospettive sono nel loro nucleo identiche a quelle formulate tre millenni fa nell'Ellade.

La prospettiva olistica in riferimento all'antropologia, secondo la quale l'organismo costituisce una totalità organizzata non riconducibile alla somma delle sue parti, reputo

---

[1403] *Ibidem*.
[1404] *Ivi*, p. 70. In particolare tra le teorie neuroscientifiche di impronta olistica bisogna annoverare il connessionismo, cfr. D.E. RUMELHART - J.L. MCCLELLAND - PDP RESEARCH GROUP, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, MIT Press, Cambridge/MA 1986 (ed. it. *Microstruttura dei processi cognitivi*, il Mulino, Bologna 1991).
[1405] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 148.
[1406] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 92.
[1407] S. NANNINI, *L'anima e il* corpo, cit., p. IX.

piuttosto sia stata arricchita e non depauperata dall'apporto delle neuroscienze, le quali hanno fornito «la possibilità di penetrare nei più reconditi recessi dell'organo cerebrale integrando gli studi a livello molecolare, submolecolare e cellulare, con quelli funzionali del cervello degli appartenenti alla specie umana»[1408]. Sono stati gli stessi neuroscienziati a dimostrare – dati di *neuroimaging* alla mano – che è impossibile (se non attraverso procedimenti metodologici a puro scopo esplicativo) isolare aree e funzioni cerebrali senza correlarle col resto dell'organismo. A tal proposito mi sembra particolarmente equilibrato il giudizio di Joseph Le Doux, il quale così ammonisce:

> «Scoprire in che modo funziona il cervello è un compito tremendo. Per questo motivo, solitamente i neuroscienziati lavorano solo su frammenti del puzzle […] invece che sull'organo nella sua interezza. Tuttavia, se vogliamo conoscere il modo in cui il nostro cervello ci rende quelli che siamo, dobbiamo scoprire come questi singoli processi si armonizzino tra loro per determinare l'emergenza spontanea di un individuo a partire dall'attività elettrochimica della massa protoplasmatica presente il suo cervello»[1409].

Per il neuroscienziato statunitense la visione olistica non è soltanto la giusta cornice entro cui operare – seppur con un metodo *localizzazionista* – ma è anche, sicuramente, il punto di partenza e, con ogni probabilità, anche il punto di arrivo di ogni ricerca sull'essere umano. In questa direzione, volta ad abolire il dualismo per rafforzare l'olismo, si erano già mossi Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, Edelman e Damasio[1410]. Questi ultimi due autori possono essere d'aiuto per comprendere come sia una visione rigidamente monistica sia una dualistica siano inadeguate per comprendere tanto la realtà *tout court* quanto quella mentale. Per Edelman, ad esempio, il mondo non è un blocco compatto già fissato, al quale noi ci dobbiamo adattare, ma è modificato anzitutto dal nostro agire e richiede di essere compreso attraverso un olismo che, a questo punto, non coinvolge soltanto l'essere umano ma l'intera natura, ovvero il mondo stesso.

Damasio invita invece ad assumere questa prospettiva anche in riferimento al mentale:

> «Non penso […] che nei nostri cervelli ci sia una versione in miniatura di noi stessi che vive l'esperienza. Io non credo né agli omuncoli, né agli omuncoli dentro altri omuncoli, né nella leggenda filosofica della regressione all'infinito. Il fatto innegabile, però, è che tutto succede *come se* ci fosse un teatro o un gigantesco schermo cinematografico, e come se tra il pubblico ci

---

[1408] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 20.
[1409] J. LEDOUX, *How Our Brain Become Who We Are*, cit., p. 419.
[1410] Cfr. H.R. MATURANA - F.J. VARELA, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht 1980 (ed. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985); G.M. EDELMAN, *Bright Air, Brilliant Fire On the Matter of the Mind*, Basic Book, New York 1992 (ed. it. *Sulla materia della mente*, a cura di S. Frediani, Adelphi, Milano 1999); A.R. DAMASIO, *Descartes. Error Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994 (ed. it. *L'errore di Cartesio*, a cura di F. Macaluso, Adelphi, Milano 2007).

> fossero un io o un voi. È assolutamente lecito definirla illusione – a patto di riconoscere che questa illusione proviene da processi biologici certi, e che mediante questi processi possiamo tentare di dare una spiegazione del fenomeno. Non possiamo semplicemente liquidare la cosa pretendendo che le illusioni siano prive di interesse. Il nostro organismo, è più precisamente il nostro sistema nervoso è il corpo con cui essa interagisce, non ha bisogno di teatro di spettatori»[1411].

Ritengo che queste parole segnino un termine *ad quem* fondamentale. Sebbene siamo portati a parlare e ad argomentare, come si è già avuto modo di vedere nel secondo capitolo, secondo un'impostazione dualistica e, d'altro canto, la scienza appaia suggerire un'interpretazione monistica (nel suo senso riduzionista), la realtà dell'essere umano è molto più complessa ed è segnata da un'intrinseca unità. Anche qualora fossimo concordi nel privare di ogni efficacia certe realtà mentali relegandole al dominio della mera illusorietà, un dato rimarrebbe incontrovertibile: anche queste illusioni esistono, ed esistono in quanto prodotte da fenomeni biologici, ed esse giocano un ruolo cruciale nell'organismo; anche queste presunte illusioni dovranno pertanto essere integrate nelle spiegazioni che vengono fornite dell'essere umano, seguendo la massima di Walter Benjamin per il quale «è impossibile separare il mondo esterno dall'individuo agente»[1412].

Non ritengo neppure che l'olismo sia qualcosa di aberrante e impensabile «perché non consentirebbe di determinare in modo preciso gli oggetti della teoria»[1413].

Da tale approccio olistico, inoltre, lungi dal poter essere tacciato di oscurantismo o spiritualismo, ritengo che sia giustificato, tra le altre cose, da un dato empirico: non esiste a tutt'oggi un esperimento conclusivo che dimostri né l'efficacia causale della mente per le decisioni umane né tantomeno la sua inefficacia. Ora, com'è vero che al momento presente non abbiamo una prova di come alcuni eventi mentali possano "agire sul fisico", è altrettanto vero che non abbiamo neanche una prova di come questo non possa accadere. In altre parole: se sulla base di *mancate* o, quantomeno, *accennate* scoperte neurofisiologiche che attestino l'assenza di potere causale nei nostri stati mentali, autori come Honderich, Wegner e molti altri, compiono un'indebita inferenza sostenendo che non esiste causalità mentale; allora, dal momento che – a fronte di una ben più lunga e travagliata tradizione scientifica rispetto a quella sulla causalità mentale – manca ancora oggi una teoria unitaria del mondo, forse si dovrebbe supporre che essa non esiste né mai esisterà, perché, forse, la *concezione puntiforme* è sbagliata.

[1411] ID., *The Strange Order of Things Life*, cit., p. 168.
[1412] E. TAVANI, *Destinati all'arbitrio?*, cit., p. 272.
[1413] A. PATERNOSTER, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., p. 57.

Questo olismo, in ultimo, non sarebbe necessario soltanto a livello ontologico ma anche epistemologico. Prima di poter parlare del terzo ripensamento necessario per la questione della libertà, è necessario accennare almeno a un nuovo approccio scientifico che sia anch'esso olistico. Neuroscienziati del calibro di Umiltà, ad esempio, hanno sostenuto l'impossibilità di progredire delle neuroscienze senza accompagnarsi alla psicologia (piuttosto che eliminarla). Diversi filosofi hanno ipotizzato – e il cammino è già in parte avviato – una nuova disciplina tutta umanistica che non prescinda però dagli apporti le scienze cognitive, dalla genetica, della biologia, come anche dell'etica, dell'ontologia della psicologia e della metafisica[1414]. Soltanto compiendo questo passo preliminare e assumendo una prospettiva che veda «come suo oggetto di studio la persona come intero integrato e non come un compendio di parti della persona»[1415] sarà possibile guardare in modo nuovo la questione della libertà. Mi rifaccio alle parole di Baker per evitare un fraintendimento.

Dice la filosofa: «Invece di chiedermi: 'come fa la mente a adattarsi al mondo materiale?', mi chiederò: 'come fanno le persone a adattarsi al mondo materiale'»[1416]? Personalmente ritengo che anche in questo modo di porre la questione ci sia soltanto un apparente mutamento di prospettiva; indubbiamente viene dato un primato alla mente rispetto al mondo-materia ma si ripropone, ancora una volta, il dualismo. Lo stesso pericolo si corre quando si fa riferimento alla nozione di emergenza, che si è visto essere fondamentale per la teoria dell'*agent causation*. Parlare di emergenza sembra a molti come un voler aggiungere qualcosa alla natura dell'essere umano. Anche questo è un modo sbagliato di affrontare il problema: «l'emergenza non è un fantasma mistico, ma il passaggio da un livello di organizzazione a un altro»[1417].

La visione olistica permette quindi di rimanere naturalisti senza essere riduzionisti. Concordo quindi con il fisico Alessandro Pluchino quando sostiene che «non c'è nessuna discontinuità ontologica tra il Sé e il resto dell'universo: entrambi sono fatti della "stessa stoffa"»[1418]. Faccio notare tuttavia – mantenendo la medesima metafora – che un abito da sera per una signora non è semplice stoffa né tantomeno è identico a un completo da uomo. Al medesimo tempo, se a uno stilista venisse detto che gli abiti da lui disegnati sono semplice stoffa non solo verrebbe suscitata l'ira dello stilista ma si verrebbe anche derisi in

[1414] Cfr. C. CONNI, *La persona come tipo ontologico*, cit., p. XVIII.
[1415] L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 28.
[1416] *Ivi*, p. 15
[1417] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 147.
[1418] A. PLUCHINO, *Determinismo o libero arbitrio. Breve viaggio alla ricerca del Sé*, in http://www.pluchino.it/blablabla/LIBERO-ARBITRIO.pdf (cons. 12/9/2021), pp. 18-19.

considerazione dell'incapacità di cogliere la *configurazione* che *quella stessa stoffa* ha assunto grazie all'idea e alla creatività dello stilista da un lato, alle operazioni di cucitura e di disegno degli artigiani dall'altro. L'abito – il Sé – sarà pertanto *della stessa stoffa* dell'universo ma sarà anche *altro dall'universo* di cui fa parte.

È necessario quindi abbandonare qualsiasi approccio dicotomico o dualistico e qualsiasi tentativo riduzionista, per recuperare – tanto sulla scorta della filosofia che di diverse discipline empiriche – la concezione di essere umano non come anima e spirito, mente e cervello, ma come ὅλον (utilizzo volutamente il genere neutro), un tutto, intero e indiviso:

> «Siamo persone, non cervelli: siamo quell'astrazione che si manifesta quando una mente, che emerge da un cervello, interagisce con il cervello stesso. È in questa astrazione che esistiamo e, di fronte a una scienza che sembra intaccarla, siamo alla disperata ricerca delle parole per descrivere cosa siamo davvero. Siamo instancabilmente curiosi di sapere come tutto ciò funzioni»[1419].

Questa comprensione olistica, tuttavia, non esime dal comprendere come questo *tutto* funzioni, piuttosto impegna a fornire comprensioni delle parti che siano coerenti col tutto. Per completare, allora, questo secondo *ri-orientamento* manca un tassello: non basta la visione d'insieme, la visione olistica, ma è indispensabile anche la visione delle parti, colte ora, però, nella loro unità.

2.2. *Processo: dalla catena alla corda*

Perché si possa operare un cambiamento di prospettiva circa la questione della libertà non basta sposare un'ontologia naturalista, seppur minimalista, né assumere un approccio scientifico olistico sull'essere umano e sul mondo. Perché si possa suggerire un secondo *ri-orientamento* – ovvero un modo nuovo con cui la scienza dovrebbe approcciare certe questioni – è necessario che esso venga connotato da un ulteriore elemento che coinvolge tanto la scienza quanto la filosofia e che consegue direttamente dalla visione olistica. Per non incappare, infatti, nella critica che Edgar Morin muoveva all'olismo – ossia che, dando attenzione al tutto non permetterebbe di coglierne le parti[1420] – ritengo che la prospettiva olistica debba essere sostanziata da una visione processuale, la quale, introducendo i processi «come entità basilari da cui il mondo è costituito»[1421], costituisce il primo passo per una corretta lettura causale dei fenomeni.

[1419] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 242.
[1420] Cfr. E. MORIN, *I miei filosofi*, a cura di S. Manghi, Il Margine, Trento 202, pp. 169-192.
[1421] R. CAMPANER, *La causalità tra filosofia e scienza*, cit., p. 19.

Perché la necessità di questo ulteriore elemento? Si rammentino qui le posizioni di Wegner per il quale o tutto avviene mediante processi automatici o tutto avviene (o avverrebbe) secondo volontà cosciente. In queste espressioni – che potrebbero anche adattarsi a una visione olistica – si intercetta, ancora, l'incapacità di cogliere non solo la dinamicità intima dei processi che conducono all'azione ma la dinamicità intrinseca dell'essere umano che è esso stesso processo. Reputo, pertanto, che alla prospettiva olistica debba necessariamente accompagnarsi una visione processuale. Quest'ultima è sicuramente molto più complessa da cogliere della struttura puntiforme che ho poc'anzi criticato; eppure a ben guardare la realtà sembra essere processuale. Per utilizzare un'immagine contraria alla visione maggioritaria della scienza e della storia: chi ci dice che il mondo debba essere lineare? Chi ci dice che debba essere descritto da una lunga retta di punti o da una ininterrotta catena formata da anelli causali? perché non potrebbe essere piuttosto una grossa fune composta da molteplici corde intrecciate, a loro volta composte da innumerevoli cordicelle che si intrecciano? Sfruttando una metafora del genere, si potrebbe dire che l'essere umano non è soltanto un anello nella catena – per quanto rilevante – ma una delle molteplici cordicelle che compongo la fune[1422]. Così come per l'olismo, anche in questo caso è l'approccio empirico *in primis* a suggerirci di assumere una visione processuale.

Una prima indicazione giunge dal premio Nobel per la fisica Robert Laughlin, per il quale stiamo assistendo «a una trasformazione della visione del mondo, in cui l'obiettivo della comprensione della natura attraverso la sua scomposizione in parti sempre più piccole viene rimpiazzato dall'obiettivo della comprensione della natura mediante la comprensione del modo in cui la natura si autoorganizza»[1423]. Benché lo studio del frammento, della singola parte, sia particolarmente efficace, esso non consente di cogliere non tanto la natura nella sua interezza (compito abbastanza arduo) ma nemmeno le singole relazioni della parte di un organismo con l'organismo intero.

In biologia, invece, un altro fautore della visione processuale è stato Gould, per il quale non esistono fatti scientifici puri e semplici, essi esistono soltanto all'interno di teorie che tentano di spiegare il mondo nella sua complessità. Questo dato, però, non è frutto dell'incapacità delle metodologie e dei ricercatori; piuttosto, quanti prospettano la teoria del tutto sono soltanto degli apprendisti e degli illusi[1424].

[1422] Si veda a tal proposito J. DUPRÈ, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1993.
[1423] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 146.
[1424] Cfr. S.J. GOULD, *Ever Since Darwin*, cit., p. XIII.

La situazione non è dissimile in ambito medico – branca nella quale le medicine complementari invitano a considerare l'essere umano non soltanto come una struttura fisico-chimica ma in maniera differente – o in psicologia sociale, scienza per la quale è davvero difficile comprendere, in ordine ai processi decisionali, come le ragioni interagiscono tra loro al fine di produrre un comportamento integrato e consapevole senza cogliere una vastissima molteplicità di fattori processuali che sarebbe impossibile da isolare[1425].

In ambito neuroscientifico la dimensione processuale ha trovato cittadinanza grazie all'apporto di Roger Sperry per il quale, commenta Montalcini,

> «le forze mentali anziché essere estranee ai meccanismi cerebrali (come ritenuto dai materialisti che considerano la coscienza un para o un epifenomeno e uno pseudo problema semantico) sarebbero parte integrante di questi e determinerebbero il flusso degli eccitamenti nervosi, senza con ciò intervenire, né interferire nella fisiologia delle singole unità cellulari o violare in alcun modo le leggi biofisiche della generazione e trasmissione dell'impulso nervoso. La coscienza interverrebbe nei processi cerebrali a livello integrativo, così come un vortice»[1426].

È significativa l'espressione della Montalcini che comprende la coscienza in quanto proprietà emergente: «L'interazione della coscienza con i meccanismi cerebrali sarebbe reciproca. Spetterebbe tuttavia alla coscienza, alla sommità della scala gerarchica rappresentata da particelle subatomiche […] esercitare la funzione organizzatrice e dirigere l'attività del complesso di entità subcellulari e sopracellulari che formano il cervello»[1427].

Oltre che alla fisica e alle neuroscienze penso sia proficuo applicare la visione processuale anche al mentale. È un autore come Damasio a indicare la via: «La soggettività è un processo, certo, non una cosa, e questo processo poggia su due componenti essenziali: l'elaborazione di una *prospettiva* propria per le nostre immagini mentali e l'accompagnamento di queste immagini da parte dei *sentimenti*»[1428]. Su queste basi, allora, è indispensabile utilizzare la visione processuale anche per il problema che qui più interessa.

È necessario applicare la prospettiva processuale ai movimenti prima e alle azioni dopo. Se già quelli che nel primo capitolo sono stati definiti come automatismi sono un insieme variegato di processi chimico-elettrici e muscolari, a maggior ragione risulta difficile non comprendere in quanto processi gli eventi come le azioni, che implicano anche una componente mentale (credenze, desideri, ecc.). Sin dall'analisi degli esperimenti di Libet è stato possibile notare, invece, come una singola azione sia stata sezionata al punto tale da pervenire (forse) al momento della volizione. In quello come in molti degli esperimenti

[1425] Cfr. D. RIGONI - M. BRASS, *La libertà: da illusione a necessità*, cit., p. 84.
[1426] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., pp. 23-24.
[1427] *Ivi*, p. 24.
[1428] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things Life,* cit., p. 173.

successivi si è persa di vista la processualità di un fenomeno complesso come può essere un movimento meccanico (qual è lo sbattere le ciglia) o un'azione libera (come il pronunciare un discorso). Per comprendere la necessità di abbandonare la visione puntiforme e abbracciare una prospettiva processuale, soprattutto in ordine alle azioni, reputo illuminante un esempio che riporta Edoardo Boncinelli parlando dei segnali elettro-chimici che veicolano una determinata sensazione:

> «Questo segnale – scrive il genetista italiano – corrispondente a una specifica sensazione, è definito […] neurostato, e indica quattro caratteristiche dello stimolo […]. Quando però giunge alla corteccia, alla coscienza, e noi possiamo dichiarare per esempio: "queste è marmellata di arance" oppure "sento odore di gas": non è più possibile chiamarlo neurostato. Alla constatazione che quella che stiamo assaggiando è marmellata d'arance, contribuirà ovviamente il gusto, ma anche l'olfatto e probabilmente il tatto, se non addirittura la vista»[1429].

A tal proposito mi sembra significativo e in netta controtendenza il suggerimento di Bishop il quale, a differenza di altri autori libertari, non suggerisce una concezione puntiforme e alienata dell'azione ma, appunto, processuale, in grado di cogliere l'atto non come un singolo evento ma come un insieme di eventi. Egli specifica che «molte azioni intenzionali sono 'non basilari', cioè l'agente le compie facendo qualcos'altro direttamente sotto il suo controllo. In questo caso l'agente sfrutta tipicamente le relazioni evento-causali tra i movimenti corporei e gli eventi 'più remoti' di cui desidera il verificarsi»[1430]. L'azione compiuta, in definitiva, non è riconducibile né a uno stato mentale né a uno stato psichico, è azione del soggetto agente colto nella sua unità e processualità. Tale dato *processuale* è peraltro riconsegnato dalle stesse neuroscienze.

Si torni per un momento alle tecniche di *neuroimaging* di cui si è parlato nel terzo capitolo. Nel momento in cui il neuroscienziato legge le neuroimmagini, assunte durante un determinato esperimento, deve tenere conto che nell'istante in cui il soggetto sta eseguendo un determinato compito saranno coinvolti moltissimi altri processi mentali, che non sono oggetto di quella ricerca. Per compiere questi processi mentali si attiveranno altrettante aree del cervello, ugualmente indispensabili, che non solo non hanno nulla a che vedere col compito precipuo, ma che non sono nemmeno misurate dagli sperimentatori. Questo ci serve per dire che «più il compito è complesso, più serio è il problema delle attivazioni attribuibili a processi mentali non rilevanti»[1431].

[1429] E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, BUR Rizzoli, Milano 2013, p. 29.
[1430] J. BISHOP, *Agent-Causation*, cit., p. 62 [traduzione mia].
[1431] P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., p. 79. Si deve notare come anche il procedimento della sottrazione cognitiva non sia a tal fine particolarmente efficace per dissolvere tutte le criticità.

Questa processualità, poi, non si attua soltanto a livello cerebrale ma anche mentale. Al fine di parlare della relazione esistente tra eventi mentali ed eventi neurali, Honderich utilizza per questi ultimi la significativa espressione di «intimi neurali»[1432]. Questo "rapporto di intimità", secondo il quale «gli eventi mentali si accompagnano a eventi neurali ai quali sono intimamente correlati»[1433], sarebbe per l'autore il fattore che «spazza via un elemento fondamentale della teoria del libero arbitrio, con il suo io o originatore»[1434]. A mio modo di vedere, invece, esso non appare come un ostacolo insormontabile qualora il processo venga colto all'interno dell'unità psicofisica dell'agente. Dice a tal proposito Boncinelli:

> «Tutti i movimenti volontari e involontari […] sono causati da molecole, ci piaccia o meno. Ciò non dovrebbe essere dimenticato, perché anche se l'origine del nostro atto potesse avere una natura non materiale, per realizzarlo si dovrebbe passare sempre da molecole e strutture cellulari, dal sollevare volontariamente un braccio all'arrossire. Inoltre, il corpo sa fare tutto quello che so fare io, conosce tutto quello che conosco io, perché possiede le mie conoscenze i miei ricordi, soffre e gode insieme a me, mi nutre e mi sostiene, si sforza e giubila con me»[1435].

Le caute parole del genetista italiano non parteggiano né per una visione dualista né per una monista, invitano però a comprendere gli atti motori e ogni altro atto umano in quanto processi, e suggeriscono di vedere l'intero essere umano come processo. Una tale idea era già stata suggerita da Aristotele nel capitolo VIII della *Fisica*, testo in cui lo Stagirita sostiene che l'automovimento è possibile soltanto in oggetti composti, cioè solo quando l'oggetto ha parti tali che una parte è il motore e l'altra il mosso[1436]. Quando si parla del mentale, inoltre, non si deve dimenticare quanto già suggeriva Searle: esso fa parte della nostra storia biologica, così come di tantissimi altri eventi e movimenti del nostro corpo. Cogliere il mentale in sé e per sé sarebbe impossibile: esso è soltanto *un* livello dell'umano. Penso che l'immagine migliore per comprendere questa dimensione processuale sia fornita dalla descrizione che Fernando Pessoa faceva di sé stesso: «Non so quali strumenti suonano o stridono dentro di me, corde, arpe, timpani e tamburi. Mi conosco solo come sinfonia»[1437].

Assumere una prospettiva processuale permette inoltre di comprendere l'interazione che si ha tra i diversi livelli di cui si compone la realtà senza perdere la dimensione olistica. Sempre Searle, ad esempio, ha messo in guardia dal non cadere nella *fallacia della composizione*, nel pensare che a tutti i livelli i meccanismi si attuino sempre nella stessa

---

[1432] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 71.
[1433] *Ibidem*.
[1434] *Ibidem*.
[1435] E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, cit., p. 139.
[1436] Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, 254b-256a, cit., pp. 662-671.
[1437] F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, a cura di V. Tocco, Mondadori Milano 2015, p. 16.

modalità. In effetti, come nota Magni «ciò che vale nella scala di grandezza dell'elettrone può non valere nella scala di grandezza del cervello umano»[1438]. Questo dato è peraltro comprovato da molti fisici, per i quali «a differenti livelli di struttura vi sono diversi tipi di organizzazione, e interazioni del tutto differenti governate da leggi differenti: l'una emerge dall'altra, ma non lo fa in modo prevedibile»[1439]. Su questo fronte i fisici hanno dovuto contravvenire alla legge di Newton e riconoscere che a diversi livelli di organizzazione bisogna applicare nuove regole. Dice il fisico Philip W. Anderson: «Sicuramente ci sono più livelli di organizzazione tra l'etologia umana e il DNA che tra il DNA e l'elettrodinamica quantistica, e ogni livello può richiedere una struttura concettuale completamente nuova»[1440].

Parlare di processualità impone quindi di introdurre un concetto altrettanto basilare, come quello di livello. Una nozione che si deve applicare non all'essere umano ma all'intera realtà:

> «Sia noi che le sinfonie, come moltissime altre entità i cui nomi popolano il nostro universo semantico (le teorie scientifiche, le guerre, le nazioni, le città, le religioni, i film, i romanzi, ma anche il traffico, le folle negli stadi, gli uragani, i terremoti, etc…), non siamo degli oggetti ben definiti e delimitati ma dei pattern di informazione complessi e distribuiti che emergono dall'intreccio di una molteplicità di livelli di descrizione e di supporti fisici diversi (ma, lo ripeto, tutti ontologicamente omogenei)»[1441].

La nozione di livello permette di comprendere il mondo come un'unità (dimensione olistica) composta da strati, in cui però i vari livelli non solo godono di una propria autonomia ma non sono neanche riducibili ai livelli inferiori (dimensione processuale); cionondimeno i livelli superiori saranno determinati da quelli inferiori[1442]. Ovviamente anche questa teoria va incontro a notevoli perplessità ma se volessimo applicare il rasoio di Occam sicuramente sarebbe molto più perspicua di moltissime altre spiegazioni scientifiche e filosofiche.

La nozione di livello, inoltre, è fondamentale anche per la fisica. È un fatto evidente che «salendo nella gerarchia dei livelli di descrizione dei sistemi complessi emergano nuove forme di organizzazione e nuove funzioni, evidenza che io stesso ho più volte sottoscritto e certamente continuo a sottoscrivere, non implica affatto che ci si debba trovare in

---

[1438] S.F. MAGNI, *Teorie della libertà*, cit., p. 46.
[1439] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 136.
[1440] W.P. ANDERSON, *More is Different*, Science, 177 (1972) 4047, p. 396.
[1441] A. PLUCHINO, *Determinismo o libero arbitrio*, cit., p. 22.
[1442] Per l'idea dei livelli paralleli cfr. J.A. FODOR, *Special Sciences: Still Autonomous after All These Years*, Noûs, 31 (1997) 11, pp. 149-163.

presenza di una discontinuità ontologica e/o di una rottura nella catena causale che percorre la gerarchia»[1443].

La comprensione del mondo grazie alla categoria dei livelli non sarebbe nemmeno incompatibile con un'impostazione meccanicistica. Un meccanismo, infatti, è gerarchicamente organizzato e i vari livelli di meccanismo possono essere scoperti sia indagando dal basso verso l'alto, sia dall'alto verso il basso. In tale ottica, allora, sarebbe possibile concepire i fenomeni «come organizzazioni gerarchiche tra le parti e il tutto, in cui l'entità dei livelli più bassi, le loro proprietà e le attività che svolgono costituiscono i meccanismi che producono i fenomeni di più alto livello»[1444]. Va da sé che tra i diversi livelli vi sono intersezioni e interazioni ma sono proprio queste relazioni tra i vari livelli del meccanismo a darci una comprensione unitaria del meccanismo stesso. L'esempio dell'acqua è quello più perspicuo: è la configurazione degli atomi in un determinato modo a comporre l'acqua. L'acqua non è soltanto ossigeno, non è soltanto idrogeno, non è nemmeno soltanto due molecole di idrogeno unite all'ossigeno; otteniamo l'*acqua* soltanto quando due atomi di idrogeno si legano all'atomo di ossigeno con un legame covalente polare. La nozione di livello permette però di salvaguardare anche l'importanza della processualità perché nel momento in cui provassimo a eliminare la visione processuale dall'approccio olistico – non cogliendo quindi l'unità ma il singolo livello – ogni spiegazione (scientifica, sociologica, storica, ecc.) collasserebbe in un insieme di parole vuote e porterebbe a degenerazioni sconcertanti[1445].

La visione processuale che qui suggerisco non deve apparire come un *escamotage*. Questo mutamento di prospettiva nasce per un verso dalla considerazione che né la filosofia né la neuroscienza sono riuscite nell'impresa di fornire una spiegazione coerente ricorrendo a quella che ho definito come *concezione puntiforme*, per un altro è corroborata da notevoli studi[1446], per un altro ancora è confermata dalla nostra esperienza diretta e dalla conoscenza

---

[1443] A. PLUCHINO, *Determinismo o libero arbitrio*, cit., p. 17.

[1444] Cfr. P. MACHAMER - L. DARDEN - C.F.CRAVER, *Thinking about Mechanisms*, Philosophy of Science, 67 (2000) 1, pp. 1-25.

[1445] Riporto qui soltanto un esempio. Si pensi all'assoluzione che nel 2013 venne emessa da un giudice statunitense al poliziotto George G. Zimmermann, accusato di aver ucciso volontariamente un afroamericano. L'assoluzione destò scalpore perché i giudici non tennero conto della situazione unitaria ma esclusivamente del fatto specifico (di un solo livello e non del complesso). Il poliziotto, infatti, – nel resoconto *monolivello* fatto dal giudice – aveva *esclusivamente* sparato a un potenziale aggressore e non a un afroamericano (come se le due cose fossero scindibili). È vero che la situazione concreta, l'aggressione nel caso di specie, costituisce un livello, e la situazione genetica/ambientale data dalle origini afroamericane ne costituisce un altro, i due però non possono essere scissi, pena la mancata comprensione della realtà nella sua interezza (che, di fatto, è stata la critica mossa alle decisione della Corte).

[1446] Alcuni testi introduttivi sulla questione sono: N. RESCHER, *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996; ID., *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2000; J. HELIN (ed.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014.

sinora raggiunta sul nostro organismo. Noi siamo un «sistema brulicante e ribollente»[1447]; noi abbiamo «una gamma di sistemi gerarchici emergenti che passano dal livello della fisica delle particelle a quello della fisica atomica, della chimica, della biochimica, della biologia cellulare, della fisiologia, fino a emergere nei processi mentali»[1448].

Per concludere e rendere con un'immagine il secondo *ri-orientamento* in ordine alla visione sull'umano e sulla libertà che sto qui suggerendo, ritengo che bisognerebbe passare dalla figura di un cerchio con al centro un punto (una schematizzazione che ben si attaglia indistintamente ad ogni visione dualistica o monistica) a un'ellisse, nella quale i fuochi sono costituiti dalla prospettiva olistica e dalla dinamica processuale.

Il fatto che ci sia un sé agente da un lato e dei processi meccanici dell'altro, che vi sia un pezzo della nostra coscienza che se ne sta in disparte da se stessa per valutare e controllare le azioni è, a detta di Dooling, soltanto una finzione carina e forse una finzione necessaria ma un cervello è un'orchestra sinfonica senza un direttore, nella quale,

> «proprio ora stiamo ascoltando un oboe o persino un'ottavina fare indiscreti svolazzi di autoesame, mentre gli altri strumenti sono tutti impegnati in un crescendo ben diverso. Ciò che rimane di te è un equilibrio estremamente complesso di umidi processi biologici paralleli che si fanno concorrenza in quell'infornata elettro-chimica di maccheroni sgomitanti che sì agitano tra le tue orecchie: il che è, alla fine, ciò che è responsabile del tuo corpo, ma che per definizione non può essere responsabile di se stesso[1449]."

Penso che la metafora della sinfonia sia perfetta per cogliere la duplicità di fattori che ho suggerito: l'olismo e la processualità. Ciò che qui ho provato a far emergere non sono già i singoli problemi in quanto tali ma l'orientamento generale da assumere, e non soltanto per l'argomento che si sta analizzando ma per un approccio scientifico più generale. Dice a tal proposito Gazzaniga

> «Mi sono reso conto […] di quanto occorra un linguaggio unificato, non ancora sviluppato, per cogliere ciò che accade quando i processi mentali vincolano il cervello e viceversa. L'azione si trova nel punto in cui questi livelli si interfacciano; secondo un certo vocabolario, è dove la causalità dall'alto verso il basso incontra quella dal basso verso l'alto; secondo un altro vocabolario non è per niente là, bensì nello spazio tra i cervelli che interagiscono l'uno con l'altro. È quanto avviene all'interfaccia dell'esistenza organizzata a strati che fornisce una risposta al nostro tentativo di comprendere la relazione mente-cervello. Come dobbiamo descriverla? Il livello che emerge ha un suo andamento temporale, e una sua connessione alle azioni che vengono svolte. E quell'astrazione ci rende presenti nel tempo, e responsabili. L'intera questione del cervello che compie tutto prima che ne siamo consapevoli diventa opinabile e irrilevante dalla prospettiva di un diverso livello di funzionamento. Comprendere come sviluppare un vocabolario

[1447] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 152.
[1448] *Ibidem*.
[1449] R. DOOLING, *Brain Storm*, Random House, New York 1998, p. 229 [qui mi sono rifatto alla traduzione che ne dà D. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 296].

per quelle interazioni su diversi livelli costituisce, a mio avviso, la sfida scientifica di questo secolo»[1450].

Voglio assumere quindi tale sfida e dedicarmi, nel prossimo paragrafo, a proporre un terzo *ri-orientamento*, questa volta diretto al modo di intendere la libertà.

3. Per una mutata comprensione filosofica della libertà: dall'autodeterminazione all'autoattuazione

Una volta dotatici di un'ontologia che ho definito come *naturalismo minimale ampliato*, e di un approccio ad un tempo olistico e processuale, suggerisco ora il terzo *ri-orientamento*, questa volta diretto al vero e proprio argomento che qui si sta analizzando: la libertà dell'essere umano.

3.1. *La libertà o è composita, incarnata e graduale, o non è libertà*

Nel corso della storia la libertà, nella sua accezione metafisica, è stata compresa come un dono divino dalla teologia cristiana, come una volontà in grado di controllare le azioni (ma non le decisioni) dalla filosofia compatibilista, come una pervicace illusione da molti scettici e neurofisiologi contemporanei, come un potere (miracoloso) che permette di operare svincolati dalla legge di causalità necessaria da alcuni libertari. Penso che un ottimo resoconto dello *status quaestionis* odierno si ritrovi, paradossalmente, nelle parole di un autore del primissimo '800.

> «Gli avvenimenti attuali hanno con i precedenti un legame fondato sul principio evidente che nulla può incominciare ad essere senza una causa che lo produca. […] Neppure la volontà più libera può dar loro nascita senza un motivo determinante; giacché, se essa stimando perfettamente simili le circostanze di due posizioni, agisse in una e si astenesse dall'agire nell'altra, opererebbe una scelta che sarebbe un effetto senza causa. […] Ma l'opinione contraria alla nostra è un'illusione dello spirito che, perdendo di vista le ragioni fugaci della scelta della volontà nelle cose indifferenti, si persuade che essa si determini da sé e senza motivo»[1451].

Queste espressioni, tratte dal famoso testo in cui Laplace parla del suo *genio*, mi permettono di far notare come la libertà sia stata spesso mal interpretata. Per un *ri-orientamento* della questione, allora, sarà utile applicare le nozioni che ho prima enucleato alla libertà in è e per sé, per poi procedere a una ricomprensione della stessa. Su questo fronte, infatti, concordo col giudizio della Churchland: «Io suggerisco che il libero arbitrio, così

[1450] M.S. Gazzaniga, *Who's in Charge?*, cit., p. 244.
[1451] P.S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, cit., p. 242.

come tradizionalmente viene inteso, necessita di una modifica»[1452]. La libertà che credo valga la pena di difendere e di volere, allora, è – come ho suggerito nel primo capitolo – una libertà *composita*, *incarnata* e *graduale*. A questo *ri-orientamento* sarà dedicato il presente paragrafo, mostrando, alla luce del percorso fatto, come questi tre aggettivi assumano ora un significato più complesso: essi saranno imprescindibili per una connotazione del libero arbitrio non antinaturalistico.

La libertà che si è tenuta a battesimo sin dall'inizio è stata definita come *composita*, dal momento che abbraccia nella sua definizione tanto la libertà del volere quanto quella d'azione. Questo termine assume ora una sfumatura diversa poiché la libertà può essere compresa – alla luce dell'*agent causation* e dei fautori della metafisica dei poteri causali – come una proprietà *non fisica* ma intrinsecamente legata al piano fisico mediante un rapporto di dipendenza ontologica. È necessario applicare, allora, la prospettiva del *naturalismo minimale ampliato* al libero arbitrio, il quale non deve essere confuso né con un dono di un nume tutelare né tantomeno con qualcosa che ci rende simili a un dio capace di creare *ex nihilo*[1453]. Il libero arbitrio che qui voglio difendere è una delle proprietà della mente umana, dove per proprietà si deve intendere – secondo Montalcini – «facoltà che si manifestano in attività cognitive e creative ritenute esclusivo appannaggio del cervello dell'Homo sapiens»[1454].

Parlare di libero arbitrio come proprietà permette quindi di considerare la libertà «non come qualcosa che possiamo decidere o meno di avere, ma come qualcosa che abbiamo o non abbiamo e basta, proprio come godiamo di alcune proprietà fisiche come l'estensione, il colore, la massa»[1455]. Questa proprietà consisterebbe nel *potersi determinare all'azione* e un'azione sarà libera se l'agente gode di questo potere. La parola "potere" sarà allora da comprendersi non «nel senso negativo di assenza di ostacoli, in particolare costrizioni, ma nel senso positivo di un potere causale di qualche tipo»[1456].

[1452] P. CHURCHLAND, *The Big Questions*, cit., p. 43 [traduzione mia].
[1453] Si noti però che – sebbene difenda la libertà in quanto *unicum humanum* all'interno del naturalismo minimale ampliato – ritengo che individuare nella libertà quest'*unicum* possa essere difendibile anche abbracciando differenti ontologie. Benché sia fuori di dubbio che un'ontologia moderatamente dualista (che individui questa facoltà come una proprietà irriducibile al sostrato materiale) permetterebbe una difendibilità maggiore, d'altro canto, una prospettiva di questo genere potrebbe essere difesa sia da alcuni teorici dell'identità sia dai dualisti interazionisti (nel momento però in cui si fosse pronti a sostenere che il problema della libertà potrebbe non avere nulla a che vedere col 'materiale' del quale siamo fatti ma dalla sua configurazione). Notava a tal proposito Putnam: «il mentale è una caratteristica reale autonoma del nostro mondo […]. Fossimo anche fatti di emmenthal svizzero, la cosa non avrebbe nessuna importanza». H. PUTNAM, *Philosophical Papers*, cit., p. 318. Un'affermazione del genere potrebbe anche suggerire una lettura funzionalista del problema.
[1454] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 145.
[1455] M. GRASSO, *Meta-libertà e libertà regionali*, cit., p. 193.
[1456] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., pp. 110-111.

Non basta però afferrare la libertà come proprietà, essa andrà colta come proprietà disposizionale, nozione che chiama in causa anche le idee di capacità o predisposizione. Compiere un atto, infatti, non implica soltanto l'operare come una causa meccanica ma richiede anche un insieme di condizioni di possibilità. Io potrei anche *voler* rimaner seduto un'intera giornata a scrivere col mio *laptop* e lo potrei fare *sol perché*, in quanto essere umano composto di carne e ossa, ho una conformazione fisica che mi rende possibile sia lo stare seduto sia il poter scrivere. La libertà, dunque, grazie alla teoria delle proprietà disposizionali, dovrebbe essere compresa sì come una capacità di fondo – una capacità abituale, che consente di compiere certi atti – ma anche come una capacità che non sempre viene chiamata in causa. Avere una capacità o goderne in modo abituale, infatti, non equivale a esercitarla sempre; anzi, in linea di principio, potrebbe anche comportare che essa non venga esercitata affatto. Una tale descrizione impone però una peculiare riflessione su *quel qualcosa* che gode di tale proprietà.

La nozione stessa di capacità, infatti, fa volgere l'attenzione a colei o colui che detiene tale capacità in modo stabile. Questo secondo elemento permette di caratterizzare la libertà col secondo aggettivo già adoperato: libertà *incarnata*. Ritengo che questo connotato sia fondamentale per evitare un fraintendimento nel quale spesso si è incappati nel corso della storia: intendere la libertà come una facoltà eterea e impalpabile o come una causa esterna che agisce sul soggetto (un po' com'era intesa la grazia divina nelle riflessioni medievali) e non come una capacità che si concretizza fattivamente *hinc et nunc* in un soggetto agente concreto. Se assumiamo questa prospettiva allora mi sento di dar ragione a Galen Strawson quando, nella sua argomentazione, sostiene che "la libertà da sola non esiste"[1457].

La libertà deve essere compresa, piuttosto, in quanto *capacità* di un organismo vivente e, nel momento in cui la si predica dell'essere umano, in quanto capacità *mentale* (senza scinderla mai dall'organismo che la detiene). Ancora una volta: l'unitarietà della natura deve essere ricercata nella diversità e non nell'omogeneità dei fenomeni che vi occorrono. Anche se le proprietà mentali sono – seguendo il sopracitato giudizio della Montalcini – *esclusivo appannaggio* del cervello dell'essere umano e sono proprietà *cognitive* e, soprattutto, *creative*, questo non implica collocare il soggetto che detiene tali capacità fuori dalla natura umana ma, al contrario, includere questo soggetto nella natura *in forza* di questa dotazione.

Questa collocazione *in natura* e *non ex natura* è giustificata anche da un'altra dimensione di tale proprietà. Il libero arbitrio, compreso in quanto capacità mentale, benché

[1457] Cfr. P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit.

esclusiva dell'essere umano, non ci rende simili agli angeli o alla divinità dal momento che esso è un *prodotto umano*. Boncinelli spiega così questa capacità:

> «Con la specie umana l'evoluzione biologica ha superato se stessa e ha condotto a una sorta di paradosso. Nel nostro caso infatti il patrimonio genetico signore quasi assoluto della vita e del comportamento degli animali inferiori, ha per così dire volontariamente abdicato, lasciando ampi spazi all'azione dell'ambiente circostante, all'apprendimento e all'educazione. Ci possiamo considerare svincolati dalla nostra biologia, ma non dobbiamo dimenticare che la libertà di cui godiamo è una conquista e un grazioso regalo dei nostri stessi geni, regalo che non è toccato, tanto per dirne una, né ai calamari, né ai ranocchi»[1458].

Il libero arbitrio non è qualcosa che viene donato dall'alto ma si è sviluppato dal basso, avendo un'origine che condivide col processo evolutivo. È stata la nostra evoluzione ad averci dotato di questa capacità e su questo concorda anche un autore che difende una versione molto meno ambiziosa del libero arbitrio di quella che sto qui argomentando. «Quattro miliardi di anni fa – nota Dennett – non c'era libertà sul nostro pianeta perché non c'era traccia di vita»[1459]; ma nel momento in cui è apparsa la vita e quando questa si è evoluta sino ad avere la configurazione che oggi noi attribuiamo all'*Homo sapiens*, allora è nata la libertà. Essa quindi non è una configurazione virtuale o un'illusione,

> «è un fenomeno oggettivo, distinto da tutte le altre condizioni biologiche e presenti in una sola specie, noi. Le differenze tra gli agenti umani autonomi e gli altri assemblaggi della natura sono visibili non solo da una prospettiva antropocentrica, ma anche dalla maggior parte dei punti di vista oggettivi»[1460].

Prosegue Dennett a tal proposito: «Il libero arbitrio è reale, ma non è una caratteristica indipendente dalla nostra esistenza, come lo è invece la legge di gravità. […] È una creazione evoluta delle attività e delle credenze umane»[1461]. La libertà, allora, dovrà essere compresa: esclusivamente in quanto inscindibilmente legata all'organismo e alla vita dell'organismo. Essa, pertanto, non solo non è *esterna* all'organismo che la esercita, ma non vi è nulla di più proprio di questa capacità: basti pensare alla pervicace idea che noi siamo padroni dei nostri atti. La nostra volontà, infatti, «non ci consta come volontà che prima esista come volontà intenzionata al nulla (non ci costa come volontà vuota), eppoi come volontà "piena", determinatamente rivolta ad un certo qualcosa»[1462], non sarà una causa *ex nihilo*, piuttosto «sono io come volere che voglio determinatamente questo e non quello e io so di essere *io* (come volere) a volere, e nessun altro»[1463]. Questo aspetto può

[1458] E. BONCINELLI, *A caccia di geni*, Di Renzo, Roma 2001, p. 7.
[1459] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 184.
[1460] *Ivi*, p. 404.
[1461] *Ivi*, p. 18.
[1462] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 39 [sic.]
[1463] *Ibidem*.

essere colto esclusivamente adottando una visione olistica sull'essere umano, pena il tornare a vedere questa facoltà come giustapposta da qualcuno (Dio) o qualcosa (le leggi causali) alla nostra dimensione di esseri naturali.

Se pensassimo alla libertà come qualcosa di staccato dall'essere umano, allora la precedente espressione, secondo cui la "la libertà *da sola* non esiste" sarebbe perfettamente condivisibile. È necessario comprendere, invece, che «la *totalità del nostro essere mentale* prende delle decisioni, appoggiandosi le sue articolazioni più diverse, e suggerisce alle diverse periferie di mettere in atto»[1464]. Per dirla con un esempio: «È la persona, sono io, e non lo zombie o l'animale istintuale che è in me, il mio corpo umano con tutti i suoi automatismi biologici, a farmi alzare dal letto per andare a lavarmi denti anche se sono già piacevolmente sotto le coperte quasi addormentato»[1465].

Questa dimensione deve essere al centro degli interessi scientifici e già Chisholm aveva ammonito in tal senso:

> «Anche ammesso che esista una facoltà come 'il volere' che in qualche modo dà vita ai nostri atti il problema della libertà — come ha affermato John Locke […] – non consisterebbe nello stabilire 'se la volontà è libera' ma 'se una persona è libera'. E ciò perché se esiste una 'volontà', intesa come facoltà che dà impulso all'azione, il problema è comunque di stabilire se la persona è libera di volere o fare le cose che in effetti vuole e fa – dunque anche se è libera di *non* fare nessuna delle cose che davvero vuole e fa, nonché se è libera di volere una qualunque delle cose che non vuole fare»[1466].

Difendere una libertà *incarnata* implica, d'altro canto, il porre a questa capacità i medesimi limiti che ha il soggetto che la detiene. Nelle parole di Nagel si coglie tutta la difficoltà nell'intendere una siffatta libertà:

> «Quello che è stato fatto, e quello che è moralmente giudicato, è *parzialmente* determinato da fattori esterni. [...] Quello che facciamo è anche limitato dalle opportunità e dalle scelte a cui siamo posti di fronte, ed esse sono *largamente* determinate da fattori sottratti al nostro controllo. [...] Infine, nulla o quasi nulla di quanto una persona fa sembra essere sotto il suo controllo»[1467].

Se Nagel vuole dire che, per essere liberi, *tutti* i fattori coinvolti in un'azione debbono essere sotto il nostro controllo, allora penso che nessuno (eccetto, forse, Dio) potrà mai dirsi libero. La libertà in quanto capacità compresa all'interno di un soggetto implica che essa sia *largamente* determinata (o sarebbe meglio dire *vincolata*) da specifici fattori.

La libertà dell'essere umano, infatti, ha dei vincoli che possono essere strutturali (ritorno all'esempio dell'impossibilità per un essere umano di respirare sott'acqua perché

[1464] E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, cit., p. 37 [corsivo mio].
[1465] C. CONNI, *La persona come tipo ontologico*, cit., p. XIV.
[1466] R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 75.
[1467] T. NAGEL, *Mortal Questions*, cit., p. 55 [corsivo mio].

privo di branchie) ma anche ambientali: il fatto che io a 29 anni non sia in grado – ovverosia non abbia la capacità – di suonare il pianoforte non è legato a qualcosa che non *posso* fare *tout court* ma al fatto che l'educazione "ambientale" ricevuta non mi ha portato a sviluppare quella capacità. Se io allora volessi ora sedermi e suonare un pianoforte in modo almeno decente sarei *largamente* determinato a non poterlo fare.

Appare ovvio come questa interpretazione della libertà imponga un ripensamento delle *alternative possibilities*, perché «se per scelta tra corsi alternativi di azione si intende una capacità assoluta di scegliere tra un'azione x e una y, *toto coelo* distinte l'una dall'altra (la qual cosa, per altro, presupporrebbe il totale controllo da parte del soggetto dell'azione/delle azioni che va ad eseguire) l'essere umano non ha questa capacità[1468]. Dovremmo preoccuparci, invece, di garantire le possibilità alternative *concretamente attuabili*. Così lo esprimeva Reid criticando la soluzione compatibilista: «Dire che ciò che dipende dalla volontà è in potere dell'uomo, ma la volontà non è in suo potere, equivale a dire che il fine è in suo potere, ma i mezzi necessari al fine non sono in suo potere, il che è una contraddizione»[1469]. Più di recente lo ha suggerito anche O'Connor:

> «La preoccupazione esclusiva per la condizione delle possibilità alternative sulla libertà porta anche a supporre erroneamente che la libertà vari con l'ampiezza delle possibilità aperte a uno, conducendo alla conclusione che la libertà perfetta richieda l'apertura a tutte le possibilità. Un tale agente 'libero' mancherebbe di una natura o di un carattere, o almeno di una natura che sia risoluta nel rifiutare le opzioni contrarie ai suoi scopi fondamentali, morali o meno»[1470].

Questo insieme di fattori, tuttavia, lungi dall'essere una limitazione alla mia libertà *costituiscono* la mia stessa libertà. Per esprimerlo con parole sicuramente più ricercate delle mie: «*Scegliere* quello che ci è *dato* di essere è però qualcosa di ben diverso dalla mera accettazione di un ordine già stabilito e immodificabile. È piuttosto l'acconsentire alla propria esistenza e alla presenza del mondo: una realtà che non ho fatto io, ma che *voglio* essere io a decidere»[1471]. Una volta compresa la libertà come *proprietà*, *emergente* e *incarnata*, sarà possibile coglierla nella sua dinamicità processuale.

La comprensione processuale della libertà è una necessità in forza della comprensione processuale dell'azione intenzionale[1472]. Dice a tal proposito Searle:

> «L'intenzione precedente fa […] riferimento all'interazione come a un'unità, non soltanto al movimento, ed è causalmente autoreferenziale. Ma l'azione […] contiene due componenti,

[1468] Cfr. L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 518.
[1469] T. REID, *Essays on the Active Powers of Man*, cit., p. 201 [traduzione mia dall'edizione inglese].
[1470] T. O'CONNOR, *Freedom with a Human Face*, cit., p. 211 [traduzione mia].
[1471] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 136.
[1472] Una tale visione sembra suggerirla anche un autore abbastanza scettico sul libero arbitrio, cfr. G. TRAUTTEUR, *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano 2020, pp.130-131.

l'esperienza di agire il movimento, dove il contenuto Intenzionale dell'esperienza di agire e l'intenzione in azione sono la stessa cosa»[1473].

La dinamica processuale investe anzitutto la causa dell'azione. Spesso quando si parla del libero arbitrio in riferimento al comportamento umano si ha la pretesa di identificare – come un tempo facevano i medievali – un'unica causa dell'atto libero, la quale, tradizionalmente, dovrebbe essere la volizione. Sulla base delle precedenti riflessioni possiamo allora chiederci: che significa alzare liberamente un braccio? La mia decisione – ovvero quel pensiero che precede il movimento – è libera? o è il movimento muscolare in quanto tale ad esserlo? o lo sono i processi chimico-elettrici? Penso che tali domande – benché abbiano catalizzato l'interesse di larga parte degli studiosi – siano semplicemente fuori luogo.

Sfugge ancora sia la visione olistica dell'azione sia quella processuale. Mele, che affronta l'argomento dal punto di vista scientifico, si esprime così:

«supponiamo che qualcuno dica che la sua intenzione conscia di comprare questo libro abbia causato l'azione di comprarlo. Ciò potrebbe indicare che la sua intenzione sia stata l'unica causa, ma naturalmente vi sono state altre cause, comprese le cause della sua intenzione (la sua intenzione non è venuta fuori dal nulla) […]. Io presumo che le cause della sua intenzione siano anche cause (meno dirette) di ciò che la sua intenzione causa. […] l'importante è che non interpretiate 'una causa' come 'la causa'»[1474].

Predicare la libertà di un atto, che è un evento processuale, non può e non deve significare individuare un momento preciso in cui si esplica una "facoltà mitica"; significa piuttosto predicare la libertà del processo o, almeno, di una parte del processo. Questo aspetto è tanto cruciale quanto assente in quasi tutte le riflessioni sulla libertà. È un autore come Baumeister a suggerirlo:

«Il fatto che i processi automatici e non coscienti siano le cause dirette dell'azione (di vedano, ad esempio, gli studi di Libet del 1985 e del 1999) sembra ormai assodato e ha inferto un duro colpo ad alcune teorie del libero arbitrio cosciente. Ma le nuove teorie dell'azione hanno separato la fase decisionale da quella iniziale e la libera scelta cosciente può avere un suo ruolo principale nella fase decisionale (deliberativa). Per esempio, il libero arbitrio avrebbe più a che fare con la decisione (ora) di camminare verso il negozio quando smetterà di piovere (più tardi) che non con la direzione di ogni passo durante il viaggio vero e proprio. I moderni metodi di ricerca e la tecnologia hanno enfatizzato la suddivisione del comportamento in millisecondi, ma questi progressi possono paradossalmente nascondere l'importante ruolo della scelta cosciente, che si osserva principalmente a livello macroscopico»[1475].

[1473] J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 98.
[1474] A.R. MELE, *Free*, cit., p. 52.
[1475] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 15. Cfr. anche P.M. GOLLWITZER, *Implementation Intentions*, cit., pp. 493-503; M. DONALD, *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, New York 2002.

Un tale resoconto, peraltro, non solo sarebbe perfettamente compatibile anche con una lettura deterministica dell'azione[1476] ma potrebbe anche essere sottoscritto dai neurofisiologi e, in tal caso, imporrebbe una radicale rilettura dei dati neuroscientifici. Le parole di Gazzaniga possono ben testimoniare questo comune consenso:

> «Stabilire un corso d'azione è un processo automatico, deterministico, modularizzato e guidato, in ogni dato momento, non da un solo sistema fisico ma da centinaia, migliaia, forse milioni: il corso dell'azione intrapresa ci appare una questione di scelta, ma si tratta del risultato di un particolare stato mentale emergente, selezionato dal complesso ambiente circostante, frutto di costanti interazioni»[1477].

Tornando all'esempio precedente: dove risiede la mia libertà nell'alzare il braccio? nella mia decisione, nel movimento muscolare o nei processi interni che conducono al movimento? Sin dal primo capitolo ho suggerito – seguendo una tradizione filosofica antichissima – che la libertà della quale si vuole dare conto sarebbe da predicarsi della decisione e penso che, per quanto controversa, questa nozione sia quella intuitivamente più accettabile sul piano scientifico: predicare la libertà dei processi interni sarebbe abbastanza strampalata come opzione. In altre parole: la decisione è (o sarebbe) libera (e potrebbe essere presa in modo differente da Maria come da Francesca) ma i processi – muscolari e neurali – che conducono all'azione saranno sempre i medesimi (in Maria come in Francesca). Eppure, studi sul cervello umano hanno dimostrato come cervelli con porzioni di corteccia lesionate siano in grado di attivare *pattern* neurali capaci di svolgere funzioni che precedentemente erano demandate ad altre aree del cervello. Un tale resoconto è suggerito anche da Le Doux, per il quale

> «può darsi […] che ogni episodio di coscienza partecipi contemporaneamente della natura della percezione di quella della progettazione, della contemplazione della motricità, dell'osservare e del fare, e che sia diverso da ogni altro evento nervoso e mentale per questo suo sapore misto, dovuto al fatto che osservazione e azione sono a pari titolo mescolate»[1478].

Questi elementi – in assenza di ulteriori studi – consentono di ipotizzare che in certo qual modo la libertà può essere predicata anche degli eventi interni, una libertà *adattiva* certo, ma su questo mi soffermerò a breve.

Alla luce di quest'ultima dimensione reputo che si possa rileggere la teoria dell'*agent causation*, che viene forse spiegata nel modo migliore da un suo critico. Per giustificare il controllo sulle proprie azioni, dice Dennett,

---

[1476] Cfr. A. PLUCHINO, *Determinismo o libero arbitrio*, cit., p. 9.
[1477] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 154.
[1478] J. LEDOUX, *How Our Brains Become Who We* Are, cit., p. XIII.

«dovrete in qualche modo *cooptare* l'evento o *unire le forze* con lui, dovrete utilizzarlo in modo totalmente personale, un *objet trouvé* che voi, in qualche modo, sensatamente incorporerete nei vostri processi decisionali. Ma per poter fare tutto ciò, vi si deve attribuire qualcosa di più di qualche mero punto matematico; dovete *essere qualcuno;* dovete avere delle parti – ricordi, progetti, credenze e desideri – che avete acquisito per tutto il vostro cammino. E quindi, tutte quelle influenze causali, provenienti dal passato e dall'esterno, tornano ad accalcarsi all'interno, contaminando il laboratorio, appropriandosi della vostra creatività, usurpando il controllo del vostro processo decisionale. Un gran bel pasticcio»[1479].

Quello che Dennett definisce come "un gran bel pasticcio" è invece "un gran bel traguardo". L'agente che controlla non è un omuncolo nella torre di controllo del nostro cervello – un po' come nel film *Inside Out* della *Walt Disney* – e non è nemmeno un singolo evento cerebrale, è piuttosto un processo che si esplica nel tempo e che coinvolge elementi diversi che avvengono nell'*unico* organismo vivente. Si potrebbe dire che la libertà non è parte del processo, non è nemmeno uno tra i molteplici neurotrasmettitori liberati dalle terminazioni nervose, è piuttosto una caratteristica dell'intero processo. Una libertà così configurata – come capacità olistica e processuale – non sarà presente, allora, in un singolo momento (il momento del *wanting* di Libet) ma sarà *diluita* nel tempo, tant'è che Searle può dire: «Se davvero esiste, il libero arbitrio è un fenomeno nel tempo»[1480].

Credo che così impostata la questione possa ricalibrare anche l'attenzione sul merito e la colpa che tanta parte ha avuto nei dibattiti su libertà e responsabilità. Una visione processuale della libertà permetterebbe, infatti, anche di garantire la responsabilità morale dinanzi agli attacchi più agguerriti[1481]. Assumendo quest'ottica, la domanda da porsi sulla responsabilità di un atto non verterebbe né su ciò che è avvenuto né sulle cause che l'hanno prodotto, ma su «chi ha provocato l'accendimento, chi ha agito. E ancora: per quali motivi, con quali intenzioni, in quale spirito ha agito»[1482]? Così come la libertà non deve essere predicata del singolo atto ma dell'intero organismo, allora sarà il *tutto-soggetto-agente* ad essere responsabile dell'atto e non viceversa:

«Anche con tutte le nostre conoscenze di fisica, chimica, biologia, psicologia e quant'altro, quando le parti in movimento vengono viste come un sistema dinamico, emerge una verità inconfutabile: siamo agenti responsabili»[1483].

Sostanziare la capacità della libertà mediante una visione olistica e processuale risulta pertanto imprescindibile, anche al fine di non abbandonare l'azione umana in balia

[1479] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 165.
[1480] J.R. SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, cit., p. 41.
[1481] Cfr. D.C. DENNETT - G. CARUSO, *Just Deserts*, cit.
[1482] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000 (ed. it. *Libertà, grazia, destino*, a cura di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2000[3]), p. 23.
[1483] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., pp. XV.

del caso e dell'imprevedibilità. L'azione umana segue, infatti, dalla personalità del soggetto agente e la scelta non è causata dal nulla (come alcuni critici hanno sostenuto) ma «da tutta la persona con tutta la sua storia»[1484].

3.2. *Libero arbitrio e determinismo psicologico*

L'impostazione sinora prospettata, tuttavia, rischia di incorrere in un'accusa spesso rivolta a tutti gli *account* libertari, *agent causation* compreso: se l'agente (questa fantomatica entità) agisce secondo libertà, senza che i motivi lo necessitino, allora non potrà essere necessitato da nulla, rendendo così imprevedibile ogni azione e obsoleta ogni scienza che si fondi su questa prevedibilità. In altre parole «perché dovrei considerarmi "autore" delle mie azioni se non c'è nulla nel mio stato psicologico che l'ha resa necessaria»[1485]? Questo orientamento è ben sintetizzato dalle parole di Hobart:

> «Questa volizione dell'io causa l'atto fisico, ma non è a sua volta causata, è 'spontanea'. Considerarlo causato sarebbe determinismo. L'io causante a cui si riferisce l'indeterminista deve essere concepito come distinto dal carattere; distinto dal temperamento, dai desideri, dalle abitudini, dagli impulsi. Egli sottolinea due cose allo stesso modo: l'atto fisico scaturisce dall'io attraverso la sua volizione, e non scaturisce semplicemente dal carattere, non è semplicemente il risultato del carattere e delle circostanze. Se chiediamo: 'C'è qualcosa che ha indotto l'io ad agire così?', ci viene risposto in effetti: 'Non in modo definitivo. L'io sente dei motivi, ma il suo agire non è determinato da essi. Può scegliere tra di essi'»[1486].

Ancora una volta manca del tutto una comprensione olistica dell'organismo vivente e della libertà. Da un lato i motivi più o meno determinanti, il codice genetico, gli eventi dell'ambiente vengono descritti come qualcosa di *altro da noi* che comunicano con noi quasi come le monadi leibniziane; dall'altro, la libertà è intesa al pari di un magico potere che opera come una causa, altrettanto misteriosa, su una volontà già costituita «quasi trascinandola, come il vento trascina una cosa, a volere un certo *a* o a un certo *b*»[1487].

La soluzione a una tale critica si potrebbe rintracciare in una ricomprensione dei termini utilizzati, seguendo il suggerimento di Nowell-Smith: «Il fatto che l'azione sia "autodeterminata" non sarebbe incompatibile col fatto che sia prevedibile o peculiare di colui che agisce; infatti "autodeterminata" significherebbe "determinata dei motivi dal carattere di colui che agisce"»[1488]. Questo resoconto potrebbe anche andare bene se non fosse che il

---

[1484] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 27.
[1485] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 132.
[1486] R.E. HOBART, *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, cit., p. 4.
[1487] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 39.
[1488] P. NOWELL-SMITH, *Etichs*, cit., p. 317.

libertario considera la spiegazione in termini di carattere incompatibile con l'autodeterminazione del soggetto. Quest'ultima interpretazione non è meno fallace della prima e dal momento che quel resoconto non soddisfa il libertario sarà necessario, avverte sempre Nowell-Smith, «descrivere in qualche modo che cosa sia l'"io"»[1489].

A tal proposito vorrei introdurre la nozione di *determinismo psicologico* – espressione che ho già distinto a suo tempo dal determinismo neuro-biologico. Nel dibattito sul libero arbitrio non è un termine usuale, quantomeno non nell'accezione con la quale la assumo io, ma penso sia fondamentale per difendere una libertà incarnata e non una libertà che sembra volerci rendere liberi anche dal nostro stesso carattere. Con essa non voglio né suggerire una proposta compatibilista né riabilitare l'annosa controversia che secondo molti sarebbe da riformularsi nei termini che seguono: «The principle of free will says: '*I* produce my volitions'. Determinism says: 'My volitions are produced by *me'*. Determinism is free will expressed in the passive voice»[1490]. Con questa espressione voglio indicare, piuttosto, un elemento cardine per la ricomprensione di quel tipo di libertà che qui si vuole difendere; una libertà che non è mai svincolata dal sostrato fisico in quanto da esso implementata, e che non è mai compresa come qualcosa di giustapposto all'organismo che la detiene, e che in forza della visione olistica e processuale suggerita non è mai intesa – come si era detto in apertura di questo lavoro – come *libertas indifferentiae*[1491].

Il soggetto agente – compreso nella sua specificità, unità e processualità – non gode mai di «una volontà sospesa, in atto ma ancora non diretta ad un oggetto preciso»[1492] ma, piuttosto, di una volontà sempre *orientata verso* ma anche *pre-orientata*:

> «tutte le esperienze di vita, personali e sociali, hanno un'influenza sul nostro sistema mentale emergente. Tali esperienze sono forze potenti che modulano la mente: non soltanto vincolano i nostri cervelli, ma rivelano anche che è l'interazione dei due strati di cervello e mente a consentire la nostra realtà cosciente e il nostro viverla in tempo reale»[1493].

Risulta allora ingiustificata la preoccupazione di James:

> «Se un atto 'libero' fosse qualcosa di assolutamente nuovo, che non viene *da me,* dall'io che ero prima, ma *ex nihilo,* e semplicemente si attacca a me, come posso *io,* l'io che ero prima, essere

[1489] *Ibidem*.
[1490] R.E. HOBART, *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, cit., p. 7.
[1491] Anche l'account libertario di Ekstrom, ad esempio, benché sia stato rivisto circa un decennio dopo dalla sua stessa artefice, non riesce a evitare la critica per cui il libero arbitrio dei libertari sia una sorta di *libertas indifferentiae*.
[1492] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 21.
[1493] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, cit., p. 242.

responsabile? Come posso avere un *carattere* permanente che persista abbastanza per essere retribuito con la lode o con il biasimo»[1494]?

Il libero arbitrio deve, allora, essere compreso come una capacità che si predica sempre *di qualcuno*, e quel qualcuno non sarà giammai *indifferente* ma inclinato o, per utilizzare un termine più contemporaneo, *influenzato*. È altresì vero che in molti si chiedono, giustamente, come possa un motivo *inclinare* senza *necessitare* e, al tempo stesso, salvaguardare la libertà. Affrontare in questa sede un tale problema sarebbe irrealizzabile ma credo che una possibile pista di studio sia stata fornita dalla teoria cinquecentesca del molinismo.

Per i molinisti l'azione, per poter essere libera, deve essere svincolata da qualsiasi necessità metafisica. Cionondimeno, Luis de Molina asseriva che le azioni dovessero avere *cause morali*, costituite dai motivi o dalle ragioni che giustificano. Questi motivi, tuttavia, non sarebbero vincolanti se non perché l'agente ha scelto che lo siano. In tal senso la libertà dovrebbe essere intesa come una *vis creativa*, una capacità detenuta dal soggetto di optare per i motivi che gli si presentano come i più perspicui ma anche di scegliere in modo differente secondo quanto è più lontano dalla propria indole; e questo è un dato facilmente intercettabile, dice Romano Guardini, giacché nel complesso della vita, sovente il soggetto è in grado di intercettare un tipo di comportamento che si distacca dai soliti (da quelli concernenti il suo carattere) e che lo induce a dare un *nome proprio* a questo atteggiamento, e «quel nome che sempre affiora, quando l'uomo parla di sé: [è] il nome di libertà»[1495].

Una tale soluzione – benché necessiti di ulteriori approfondimenti – riesce a cogliere quella congerie di processi interni, cerebrali e mentali, che prende il nome di *agente* e ben si coniuga con quella capacità creativa che è la *libertà*, la quale, benché abbia motivi che fortemente la inclinano verso A piuttosto che verso B, potrà scegliere B e giustificarsi – quasi paradossalmente – dicendo "L'ho fatto perché l'ho voluto". In questo ardito tentativo di risoluzione – fondato sulla prospettiva olistica e la dinamica processuale in ordine alla libertà da un lato e informate dal determinismo psicologico dall'altro – ritengo che possano essere integrati anche quegli elementi che all'inizio di questo lavoro di ricerca sono stati definiti come condizionamenti microstrutturali. In questo sono sostenuto da Boncinelli: «La vita […] è una sorta di *habitus vivendi* che va avanti sorretto ma non determinato dalle

[1494] W. JAMES, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Green and Co.-Longman, New York 1907 (ed. it. *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, il Saggiatore, Milano 1994), p. 69.
[1495] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 15.

informazioni genetiche ed è un *impromptu* che si rinnova ogni giorno, una sorta di improvvisazione programmata»[1496]. In tal senso deve essere compreso il *determinismo psicologico* qui introdotto.

Cionondimeno un'impostazione rigidamente meccanicista non riesce a contemplare come nell'unico organismo possano interagire processi diversi a livelli differenti. Così Mauro Dorato:

> «Visto che tutta la nostra attività cosciente dipende non solo da ciò che accade dentro di noi, ma anche da eventi che accadono nel nostro ambiente. Il semplice fatto che il nostro carattere spesso assomigli a quello dei nostri genitori, e che il nostro modo di pensare risente dello spirito di un'epoca, è una *confutazione empirica* di questa forma incondizionata di libertà, oggetto appunto di 'fede'»[1497].

Direi che l'interazione di influenze esterne col nostro interno – sempre che vi sia una netta scissione fra i due (si pensi alla teoria della mente estesa) – forse non sarà la prova empirica per la libertà ma non ne è di certo la confutazione, anzi, è proprio questo elemento che definisce la specificità degli esseri umani. Reputo che la descrizione migliore di questo complesso procedimento l'abbia fornita O'Connor:

> «Perché cos'è, dopo tutto, che agisco direttamente, secondo la teoria dell'agency? Me stesso, un sistema complesso regolato da una serie di processi dinamici stratificati. Non introduco eventi *ex nihilo*; (al massimo) influisco sulla direzione di ciò che sta già accadendo dentro di me. Ciò che accade è una situazione strutturata, dinamica, aperta ad alcune possibilità e non ad altre. Quindi, la capacità è anche circoscritta da fattori fisici e psicologici che operano all'interno dell'agente mentre delibera»[1498].

Potrebbe suonare strano che parli di *determinismo psicologico* ma nel farlo seguo il giudizio di John Seifert, per il quale il compatibilismo tra libero arbitrio e determinismo «deve essere nettamente distinta da una posizione che si limita ad affermare la compatibilità tra il libero arbitrio dell'atto libero contingente e la sua dipendenza dal cervello e da altre condizioni senza le quali non possiamo compiere atti liberi – che sono *conditio sine qua non*, ma non cause degli atti liberi»[1499]. Una tale precisazione mi consente di distinguere, ancora una volta, il libero arbitrio di cui sta dando conto in questo lavoro dalla *libertas indifferentiae*.

Non vorrei perdermi in sottigliezze terminologiche ma quella che sto cercando di difendere – prospettando ulteriori orientamenti di ricerca – non è la libertà come *arbitrio*, che equivarrebbe ad «essere sottratti anche a fattori determinanti interne alla volontà

[1496] E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, cit., p. 147.
[1497] M. DORATO, *Determinismo, libertà e la biblioteca di Babele*, cit., p. 82 [corsivo mio].
[1498] T. O'CONNOR, *Agents as Causes*, cit., p. 378 [traduzione mia].
[1499] J. SEIFERT, *In Defense of Free Will*, cit., p. 381 [traduzione mia].

stessa»[1500] ma una capacità che non può mai essere compresa come giustapposta all'organismo ma come *costituente* l'organismo. Un commento di Carlo Conni al rapporto che Nagel intesse tra libertà e responsabilità credo sia chiarificatore per comprendere il modo in cui sto cercando di far intendere il determinismo psicologico: «A volte una persona paga per tutta la vita proprio un'azione compiuta nell'unico momento in cui non era responsabile di se stessa, e non ha la possibilità di dimostrare che, come essere umano, aveva una ragione per quell'azione (fisica, neurologica, psicologica), ma come persona non poteva averne»[1501]. Dinanzi al rammarico dell'autore per una situazione che quasi ogni giorno ci troviamo a considerare guardando i telegiornali si coglie tutta l'incapacità di scindere l'essere umano (con i suoi processi e meccanismi) da quel concetto, *persona*, che non è un'etichetta giustapposta ma è esso stesso parte del concetto di *essere umano*.

Manca ancora, però, l'ultimo aggettivo che qualifica la libertà.

Una volta compresa la libertà come *composita*, in quanto capacità emergente dal fisico; *incarnata*, perché colta nella sua essenza olistica e, grazie al determinismo psicologico, anche nella sua dinamica processuale, è possibile configurarla anche come *graduale*. È in forza della comprensione della libertà come proprietà inscindibile dell'individuo, infatti, che è possibile vedere questa capacità – come moltissime altre nell'essere umano – in quanto capacità che *si dà* per gradi.

La libertà è graduale in un duplice senso: essa *è* graduale e *si dà* in modo graduale. In merito al primo aspetto è Dennett a riconoscere come «l'evoluzione, per mezzo della selezione naturale, fornisca un numero sempre maggiore di gradi di libertà; ma questi non sono ancora la libertà dell'agire umano»[1502]. In merito al secondo, invece, è utile rammentare che quando si parla di gradi di libertà non ci si riferisce alla libertà sociale – in cui il grado di libertà detenuto dai singoli è inversamente proporzionale ai vincoli posti dalla società – ma alla libertà interiore, in cui i gradi sono «dipendenti dal numero maggiore o minore di possibilità nel mondo esterno: possibilità concernenti il mondo fisico, e possibilità concernenti il mondo sociale»[1503]. Il grado di libertà dei soggetti agenti dipenderà, allora, dalle capacità alle quali essi sono stati istruiti. Per tornare all'esempio di prima: immaginiamo che ormai alla soglia dei trent'anni voglia suonare il pianoforte ma che nella mia vita non mi sia cimentato a suonare uno strumento a corda, sono libero o no di farlo? Indubbiamente sì, non c'è nulla in senso stretto che mi costringa o mi impedisca di suonare

[1500] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 13.
[1501] C. CONNI, *La persona come tipo ontologico*, cit., p. XVI.
[1502] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 221.
[1503] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 6.

un pianoforte, cionondimeno la mia libertà di sedermi al pianoforte mentre mi trovo ad aspettare il volo nella sala d'attesa dell'aeroporto, sarà limitata dal fatto che non ho appreso quella capacità. La mia libertà di suonare il pianoforte, pertanto, benché sia una capacità che mi consente di farlo, in quel caso sarà esercitata con un grado inferiore rispetto all'occasione in cui mi si è presentata l'occasione di suonare un sassofono durante l'ultima festa a cui ho partecipato. O'Connor ammonisce così: «La libertà [...] è tuttavia una proprietà che si presenta a gradi e può variare nel tempo all'interno di un individuo»[1504].

Piuttosto che parlare di libero arbitrio come una facoltà *tutto o niente* – o siamo totalmente liberi come originatori *ex nihilo* o siamo totalmente determinati – potremmo anche riconoscere occorrenze parziali di libero arbitrio

> «in cui solo uno o due, ma non tutti e tre i requisiti sono soddisfatti, o tutti e tre sono soddisfatti, ma solo in misura limitata. Forse la capacità di azione dell'agente in questione è limitata a una ristretta gamma di opzioni. O il suo controllo causale su una determinata azione e in qualche modo compromesso, benché non sia del tutto assente»[1505].

Già Kant aveva suggerito che il libero arbitrio interverrebbe soltanto qualche volta, e Planck aveva recuperato quella intuizione: «Quanto più in alto si sale nella scala degli esseri, tanto meno importante diviene il fattore necessità, tanto più grandi divengono il campo di azione e la validità della libertà creatrice, che nell'uomo si eleva fino alla piena libertà di volere»[1506]. Non deve stupirci allora che siamo liberi in certi atti e in altri no; potremmo essere liberi ad un livello più alto, nelle situazioni pregnanti, e non essere liberi davanti a scelte per le quali ci affidiamo a procedimenti automatici. Un'immagine particolarmente vivida la offre Baumeister: «Il libero arbitrio non deve essere inteso come il motore dell'azione, ma piuttosto come un passeggero che di tanto in tanto afferra il volante, o anche solo come il navigatore satellitare che dice di girare a sinistra più avanti»[1507]; e una tale visione "graduale" sembra essere suggerita anche da Churchland:

> «L'autocontrollo può avere diversi gradi, sfumature e stili. Abbiamo uno scarso controllo diretto sulle funzioni autonome come la pressione sanguigna, il battito cardiaco e la digestione, ma un controllo molto maggiore sul comportamento organizzato dalla corteccia cerebrale. L'autocontrollo è mediato dalle vie della corteccia prefrontale, modellate dalle strutture che regolano le emozioni e le pulsioni, e matura con lo sviluppo dell'organismo»[1508].

[1504] T. O'CONNOR, *Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior*, in ID. - N. MURPHY - G.F.R. ELLIS (eds.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg 2009, p. 183.
[1505] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., pp. 37-38.
[1506] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 50. Egli, tuttavia, non rimetteva né alla fisica né alla neurofisiologia l'onere della validità di questa affermazione ma all'analisi storica e a quella psicologica.
[1507] R.F. BAUMEISTER, *Free Will in Scientific Psychology*, cit., p. 14.
[1508] P. CHURCHLAND, *The Big Questions*, cit., p. 43.

Per sintetizzare questo terzo *ri-orientamento*. Una visione composita della libertà, giustificata dal naturalismo minimale ampliato, permette di eludere la critica di quanti vedono nel libero arbitrio un potere divino. Esso sarebbe piuttosto una capacità della nostra mente «e le nostre menti sono semplicemente quello che i nostri cervelli fanno in modo non miracoloso»[1509]. Assunta questa prospettiva che include e non esclude la libertà dall'ordine della natura, è necessario che questa capacità mentale sia concretamente inserita nell'organismo che la detiene. La capacità di autodeterminazione, infatti, «non è il portato di una sostanza eterea, immateriale che alberga *in interiore hominis*. Essa […] è frutto dell'attività del cervello. La deliberazione e l'esecuzione dell'azione sono, in questo senso, espressione dell'io neuronale e non dell'anima o della mente riguardata come facoltà spirituale»[1510]. Questo aspetto è cruciale perché innesta la libertà nella complessa vita cerebrale e mentale dell'organismo.

Cionondimeno, la libertà che si sta difendendo è intesa come la «facoltà di iniziare da sé uno Stato, e come realtà interna, non fisica ed esterna»[1511], e questo grazie al *determinismo psicologico*. Si vuole dire, seguendo sempre Planck, che «per quanto un uomo sensato possa soppesare precisamente e completamente, gli uni contro gli altri, i motivi che gli si presentano in una determinata azione, nulla gli impedisce nel momento decisivo di spezzare la catena delle sue deduzioni e di passare subito all'opposto di ciò che aveva giudicato giusto dopo lunghe considerazioni»[1512].

Perché questo insieme di fattori possa essere intellegibile mi sembra utile ricorrere a un termine particolarmente avvincente che possa sostituire il fuorviante *autodeterminazione*, termine che già riconsegna una tacita prospettiva dualistica. Il termine, suggerito da Bausola, è *autoattuazione*. Con esso «non intendiamo in realtà dire che la volontà risulti come originaria potenzialità vuota, che poi venga attuata da se stessa come atto […]. Vogliamo solo dire che la volontà vuole perché vuole, che è proprio la volontà che dà peso a *x* piuttosto che a *y*»[1513]. Questo termine abbastanza inusuale mi sembra che aiuti a porre maggiormente l'attenzione non tanto sull'azione della volontà sulla quale agiscono forze esterne o interne, quasi che la volontà sia ogni volta, in ogni processo deliberativo, un *primum movens*, quanto sulla capacità da parte dell'agente, compreso come un'unità, grazie alla propria volontà, di attuare una piuttosto che un'altra deliberazione. Perché si dia libertà,

[1509] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. XII.
[1510] L. LO SAPIO, *Libero arbitrio e neuroscienze*, cit., p. 518.
[1511] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 13.
[1512] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, cit., p. 71.
[1513] A. BAUSOLA, *Libertà e responsabilità*, cit., p. 21.

infatti, non è sempre necessaria, almeno a mio modo di vedere, una totale autodeterminazione, è necessario piuttosto che l'agente «partecipi in maniera rilevante al processo che conduce all'attualizzazione di uno specifico corso d'azione»[1514].

Credo che una spiegazione che tenga conto di tutta la complessità alla quale rimanda l'atto libero l'abbia fornita Guardini:

> «L'atto libero è costruito in modo particolare. Al principio sta l'unità dell'io con se stesso. Nel corso dell'azione questa unità si scinde: si fa strada il momento dell'iniziativa: esso si distacca dall'ambiente come dal proprio essere, dalle proprie capacità, giudica delle possibilità che vi si presentano, si decide per una di esse, si getta in questa, realizzandola e, compiuta l'azione, ricompone una nuova unità, la quale porta ora in sé la tensione superata ed ha perciò un nuovo contenuto significante»[1515].

Aldilà di quello che mi appare una chiara eco hegeliana, Guardini descrive perfettamente quello che ogni essere umano vive nelle scelte davvero preganti della propria esistenza: *la sensazione* o *la realtà* di essere padroni di se stessi. Cercare di comprendere se questa sensazione o questa realtà siano irriducibili sarà lo scopo degli ultimi due paragrafi di questo lavoro.

4. Il *costitutivum* dell'*humanum*

Nonostante il passare dei secoli, le argomentazioni filosofiche e le scoperte scientifiche, quel *sentimento* che permette di percepire noi stessi come padroni delle nostre azioni non è venuto meno. La cosa che più stupisce è che anche quanti hanno negato la libertà non solo se ne sono occupati per sostenere le proprie teorie ma, in fin dei conti, hanno continuato a percepire le proprie esistenze come orientate da se stessi e non da altri. Questo può apparire un dato banale ma riconsegna un carattere peculiare del libero arbitrio che qui voglio difendere: la sua irriducibilità. Perché possa difendere il *come* del libero arbitrio, il suo essere irriducibile, tuttavia, dovrò dedicarmi previamente a dire il *perché* di questa argomentazione. Proverò quindi a suggerire il libero arbitrio come *proprium costitutivum* dell'umano: qualcosa che è unico nell'essere umano e che lo definisce in quanto tale.

4.1. *Il libero arbitrio come «unicum humanum»*

Ritengo non sia superfluo rammentare che non è intenzione di questo lavoro fornire una difesa sistematica di nessuna delle prospettiva in riferimento al discorso sul libero ar-

[1514] M. De Caro, *Azione*, cit., p. 41.
[1515] R. Guardini, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 20.

bitrio. Cionondimeno l'argomentazione che seguirà si fonda sul tipo di libertà che ho esposto e che trova la sua giustificazione in forza della teoria dell'*agent causation*. Sebbene quest'ultima necessiti ancora di approfondimento, essa non solo non può essere tacciata di proporre una metafisica arcana, ma trova la sua ragion d'essere in un elemento sul quale, a detta di O'Connor, non è possibile transigere: si fonda su una qualità primitiva, una qualità che deve essere intesa come irriducibilmente disposizionale. In altre parole: non voglio fare una *petitio principii* dicendo che esiste la libertà compatibilista e non quella libertaria o viceversa; suggerisco piuttosto che la libertà difesa dai teorici dell'*agent causation* e caratterizzata dagli elementi che ho esposto, *se* esiste, si configura come un *unicum human* e come un fattore irriducibile. Perché ventilare questa prospettiva? Era stato Libet a suggerirla:

> «Il fatto fenomenologico è che la maggior parte di noi sente che *abbiamo* una specie di libero arbitrio, almeno per alcune delle nostre azioni, all'interno di certi limiti imposti dalla condizione del nostro cervello e dall'ambiente. Le nostre intuizioni sul fenomeno del libero arbitrio formano una base fondamentale per le nostre idee sulla natura umana. Bisogna fare molta attenzione a non credere a sedicenti conclusioni scientifiche sulla nostra natura umana, che dipendono invece da assunzioni surrettiziamente *ad hoc*. Una teoria che si limita a interpretare il fenomeno del libero arbitrio come illusorio e nega la validità di questo fatto fenomenologico è meno interessante di una teoria che accetta o accoglie un tale fatto. Dato che la questione è così importante per la nostra idea di chi e cosa siamo, l'affermazione per cui il nostro libero arbitrio sarebbe solo illusione dovrebbe essere basata su una evidenza piuttosto diretta. Le teorie dovrebbero spiegare le osservazioni, non toglierle di mezzo o distorcerle, a meno che non ci sia una prova potente che autorizzi tale giustizia sommaria. Una evidenza di questo tipo non è disponibile»[1516].

Sono altrettanto consapevole che parlare della libertà come prerogativa esclusiva dell'essere umano appaia a molti come uno scandalo. Si richiamino alla mente le dure parole di Voltaire: «Sarebbe ben singolare che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a leggi eterne; e che ci fosse un animaletto, alto cinque piedi, il quale, a dispetto di tale legge, potesse agire sempre come meglio li garbasse, e solo a suo libito»[1517]. Nondimeno, è la vita di ogni giorno a riconsegnarci, stando al senso comune, un libero arbitrio che si costituisce come «una capacità umana cruciale, non meno cruciale del pensiero e del linguaggio»[1518]. Eppure sulla coscienza e sul linguaggio non viene messa nessuna ipoteca, ma al pari di esse anche il libero arbitrio si costituisce – sin dalla sua comprensione in quanto capacità cognitiva – come un *unicum*, una prerogativa degli esseri umani rispetto alle altre specie animali.

[1516] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 159.
[1517] VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, 1766 (ed. it. *Il filosofo ignorante*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Roma 1962), 1, p. 515.
[1518] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., pp. 25-26.

Anche un autore come Dennett – del quale non condivido il contenuto del suo concetto di libertà – difende il carattere di unicità che la libertà conferisce alla nostra specie:

> «La libertà umana non è un'illusione; è un fenomeno oggettivo, distinto da tutte le altre condizioni biologiche e presente in una sola specie, noi. Le differenze tra gli agenti umani autonomi e gli altri assemblaggi della natura sono visibili non solo da una prospettiva antropocentrica, ma anche dalla maggior parte dei punti di vista oggettivi (il plurale è importante) raggiungibili»[1519].

Questa interpretazione è stata anticipata dalla teologia cristiana prima e da Kant dopo, anzi la considerazione che quest'ultimo aveva della libertà era talmente alta che nel commentare la dottrina del moto immobile, la quale è irriducibile a qualcosa di naturalistico, egli identificava quel motore immobile in un *agente libero*[1520]. È quindi in forza della libertà (non ridotta a volontarietà) che l'essere umano acquista una dignità che nessun altro essere animale possiede. È proprio questa capacità a costituire la *persona*, intesa come soggetto morale suscettibile di responsabilità. L'essere umano, infatti, grazie alla libertà, si configura così come *eccezionale* rispetto a tutto il resto che si dà in natura[1521]. In tal senso, seguendo ancora la lezione kantiana, è possibile dire che la libertà dell'essere umano è *santa* nel senso etimologico del termine, intesa come *ciò che è sancito*; essa è *inviolabile*[1522] ma non per questo è meno umana. Commenta Franco Chiereghin:

> «Senza uscire dalla finitezza umana, occorre saper indicare in essa qualcosa che non si deve esitare a indicare come "divino" o, con vocabolo ancora più aderente all'uso kantiano, "santo"; un principio che deve poter suscitare in un essere razionale finito il sentimento di rispetto, il quale sorge immediatamente dalla consapevolezza della presenza di un tale principio in noi»[1523].

Tale unicità consiste non nell'essere un'*eccezione* alle leggi di natura, come sosteneva Voltaire, ma nell'essere *in forza di* questa eccezionalità *parte della* natura. Quando si parla di un agente in grado di "originare" si vuole segnalare proprio una specificità *nella* natura senza escludere il soggetto agente *dalla* natura. Per dirlo con altre parole recupero una similitudine di Guardini. L'essere umano, dice Guardini,

> «non è semplicemente come il seme di grano, che pure rappresenta l'inizio di una serie di sviluppi biologici, ma è esso stesso il prodotto di un precedente individuo della stessa specie e perciò una fase nella vita generale di questa […]; così che con ogni uomo l'esistenza si inizia in modo affatto nuovo e questo inizio continuamente si ripete e si realizza durante la vita, in ogni azione veramente libera»[1524].

[1519] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 404.
[1520] Cfr. *KrV*, A450/B478, cit., p. 682.
[1521] Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II, 436, cit., p. 105.
[1522] Cfr. *Ivi*, II, 414; III, 453, cit., pp. 59. 141.
[1523] F. CHIEREGHIN, *Autonomia e finitezza nel soggetto morale kantiano*, cit., p. 58.
[1524] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 33.

Il potere di *dare inizio* a qualcosa non è una capacità divina, al pari della *creatio ex nihilo*, piuttosto è un elemento costitutivo, peculiare ed esclusivo dell'umano; e questo *potere esclusivo* è la vita stessa delle donne e degli uomini a riconsegnarcelo. In questo seguo la lezione di Arendt quando sostiene che l'essere essere umano può dare inizio a qualcosa perché egli ha ricevuto inizio da qualcos'altro:

> «Tutti veniamo al mondo in virtù della nascita, in quanto nuovi arrivati e principianti, siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo; senza il fatto della nascita, non sapremmo neanche cos'è la novità, ogni 'azione' sarebbe semplicemente comportamento, conservazione. Nessun'altra facoltà, nella ragione e nella coscienza, a parte il linguaggio, ci distingue in modo così radicale dalle altre specie animali»[1525].

Reputo che questo punto fosse stato già colto in tutta la sua profondità dalla teologia giudaico-cristiana e, soprattutto, dalla riflessione di alcuni Padri della Chiesa. In quelle interpretazioni fondate sul versetto genesiaco "facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza" il libero arbitrio non era visto come un dono giustapposto alla natura, qualcosa di accessorio di cui Dio fa dono per ampliare la "dotazione" della precostituita natura umana, ma l'essenza stessa della natura umana. E questa dotazione è talmente specifica che nonostante il peccato – qui la straordinaria lezione di Agostino – l'essere umano non ha perso l'esercizio di questo arbitrio (benché ne sia limitato). È alle origini della nostra specie, quindi, che si rintraccia un primo elemento di irriducibilità: siamo liberi perché veniamo al mondo in quanto frutto di libertà, frutto di una scelta libera, ed è proprio l'irriducibilità ad essere garanzia dell'unicità e non viceversa.

Altro elemento che dovrebbe destare ancora maggior stupore consiste nel riconoscere che, sebbene questa capacità abbia un'origine comune in tutte le donne e gli uomini, essa diviene il vero e proprio *discrimen* per quello che in termini molto recenti viene definito come *singularity*.

> «La libera volontà, non è che il livello supremo della gerarchia di atti (non liberi e liberi) mediante i quali un essere umano, già biologicamente individuato (da un genoma che è tuttavia condivisibile da più individui omozigoti, e in linea di principio riproducibile), si fa persona, con una sua unicità (o individualità non replicabile, che chiamiamo personalità) e una sua identità transtemporale»[1526].

Il possesso del libero arbitrio, quindi, ben lungi dall'essere una facoltà miracolistica, si costituisce piuttosto come «la più alta espressione di un processo evolutivo»[1527]. Sicché risulta strabiliante, a mio modo di vedere, come una capacità che ha origine comune –

[1525] H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace & Co., New York 1970 (ed. it. *Sulla violenza*, a cura S. D'amico, Guanda, Parma 1996), p. 75.
[1526] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., pp. 123-124.
[1527] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 146.

un'origine che condivide con miliardi di altri cervelli o esseri umani e che si è formata in noi secondo un processo uguale in ogni altro esemplare della medesima nostra specie – possa definire anche l'essenzialità di un unico esemplare. Mi sia concesso citare a tal proposito una espressione tratta dalla penna di Joanne K. Rowling, autrice di una delle saghe letterarie più di successo al mondo: «Sono le scelte che facciamo, […], che dimostrano quel che siamo veramente, molto più delle nostre capacità»[1528]. Se le capacità dell'essere umano (fisiche e/o intellettuali), infatti, possono dipendere per buona parte dal proprio patrimonio genetico e dall'ambiente in cui (nolenti) si cresce, vi è un'eccedenza che permette non già all'essere umano *tout court* ma al singolo essere umano, di *fare la differenza*. Così configurato, il libero arbitrio non è soltanto *unicum humanum*, in quanto elemento di specificità rispetto alle altre specie, ma anche *costitutivum* dell'*humanus/humana*, in quanto elemento di distinzione all'interno della stessa specie umana[1529]. Perché un elemento possa definirsi *costitutivo* è necessario, però, che esso sia fondante e quindi *irriducibile*, ed è per questo che sarà utile notare se davvero il libero arbitrio sia irriducibile. Ritengo, infatti, che anche quest'ultimo carattere possa predicarsi della libertà, com'è stata sinora enucleata.

4.2. *L'irriducibilità del libero arbitrio*

La questione della libertà si configura come irriducibile sotto una molteplicità di aspetti.

È possibile registrare anzitutto un'*irriducibilità terminologica*. Oggi, infatti, siamo ancora ben lontani – come si è avuto modo di notare nel primo capitolo – da una definizione condivisa del concetto di libero arbitrio, il quale non solo ha molteplici sfaccettature e accezioni ma risulta irriducibile nel momento in cui si prova a fornirne una spiegazione esaustiva. Ad esso potrebbero essere applicate le parole che Agostino riferiva al tempo: «Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so»[1530]. Tutti facciamo esperienza della libertà, eppure si è visto quali rivoli questa nozione abbia imboccato nel corso della storia e a quali divergenze questo concetto abbia

[1528] J.K. ROWLING, *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Bloomsbury, London-Berlin-New York, 1998 (ed. it. *Harry Potter e la camera dei segreti*, Salani, Milano 1998), p. 316.
[1529] Nel dire questo sono ben conscio delle difficoltà in ambito bioetico alle quali va incontro la prospettiva qui suggerita. Se fossero le scelte – intese come esercizio di una capacità mentale – a costituirci in quanto esseri umani, si correrebbe il rischio di privare della dignità di persona chi non è più abile a esercitare questa capacità o chi non l'ha mai potuta esercitare per un'incapacità cognitiva. In questa sede non ritengo possibile soffermarmi su queste tematiche che da ben altra prospettiva sono state approfondite. Qui mi limito a individuare *se* una tale capacità possa essere individuata come *unicum humanum*, non già quali ripercussioni essa possa avere.
[1530] AURELIO AGOSTINO, *Confessiones*, 11, 17. 17 (ed. it. *Le confessioni*, a cura di M. Pellegrino e C. Carena, Città Nuova, Roma 1965), p. 381.

condotto. Credo però che questa irriducibilità sia sintomo di un'irriducibilità molto più significativa, l'*irriducibilità della questione stessa* del libero arbitrio

Già alla fine del '700 Hume diceva che la libertà, «la più discussa questione di metafisica»[1531], era stata resa ancor più complessa da «un labirinto tale di oscure sofisticherie»[1532] costruitole attorno dei filosofi. Da una tale asserzione non può che emergere una domanda. Quali passi avanti sono stati fatti dal momento che menti sublimi si sono dedicate a dirimere la questione? La risposta potrebbe essere molto sconfortante se si pensa che per un autore come Chisholm il dibattito sul libero arbitrio sarebbe fermo alla modernità o, ancora peggio, alle *querelle* medievali. Se è vero, infatti, che l'armamentario concettuale è cambiato e il punto di riferimento non è più Dio ma il determinismo, è altrettanto vero – secondo Chisholm – che gli argomenti sono rimasti sempre i medesimi. Non dissimile è la situazione sul piano scientifico. Si potrebbe dire che per la libertà non vale la legge positivistica del progresso. Così Planck:

> «Dopo tutto quanto è stato pensato e scritto nei secoli sul nostro problema ci si potrebbe attendere di essere oggi più prossimi alla sua soluzione, […] ma in realtà è successo precisamente il contrario. Mai come i nostri giorni è stata viva la contesa sul significato della legge causale nella natura o nel mondo dello spirito, […] sulla libertà o non libertà del volere»[1533].

Planck non conosceva ancora le acquisizioni novecentesche della neurofisiologia ma sulla base delle interpretazioni fornite nel capitolo sui dati scientifici sembrerebbe che il suo giudizio possa essere sottoscritto ancora oggi, a quasi tre quarti di secolo di distanza. Questo è soltanto un primo dato, dal quale ne discende un secondo: perché soffermarsi tanto su una questione così problematica, se non vi è a monte la convinzione che essa rispecchi una realtà importante e profonda della vita e non semplicemente un'illusione?

Questo ci riporta al ruolo che la libertà gioca nella vita degli esseri umani, un ruolo che – benché sia spesso apparso in contrasto con le leggi di natura – è anch'esso irriducibile. Per Guardini «la libertà nell'atto esprime quel fatto misterioso che contrasta con ogni concezione razionalistica, *eppure non si può eliminare*, che l'uomo è bensì ordinato entro il complesso della natura, ma insieme autentico principio, principio di movimento, origine di un accadere, punto di partenza di un divenire»[1534]. Prima che essere un'argomentazione filosofica questo è un dato che si definirebbe del *Mondo della vita* e in tal senso si potrebbe parlare sia di irriducibilità *sociale* sia di irriducibilità *morale*.

[1531] D. HUME, *Enquiries Concerning Human* Understanding, VIII, 23, cit., pp. 100-101.
[1532] *Ibidem*, VIII, I, 2, (ed. it., cit.) p. 87.
[1533] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 28.
[1534] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 33 [corsivo mio].

Benché, infatti, a partire dal Seicento si sia affermato il paradigma deterministico, rafforzatosi col positivismo ottocentesco e sottoscritto dal fisicalismo del '900, ancora oggi la libertà rimane il punto cardine per ogni *praxis*. Nota Costantino Esposito descrivendo la società occidentale contemporanea:

> «Paradossalmente, in nome della libertà, intesa come autodeterminazione, si può e si deve sacrificare ogni altro valore; ma su di essa al tempo stesso pende un estremo scetticismo, e cioè il dubbio che si tratti di una semplice illusione. Per un verso ci si impegna con buoni motivi a fare di sé stessi quello che si vuole; per altro verso si può scoprire nello stesso momento che tale impegno è vano, perché in realtà siamo determinati da cima a fondo dalle leggi necessarie della natura»[1535].

Nonostante i molteplici tentativi riduzionisti ed eliminazionisti sulla libertà, essa è rimasta non solo il metro di paragone della vita umana, ma anche delle società e, ancor di più, è diventata un vessillo da conquistare al grido "*Liberté*". La libertà, infatti, è sintomo del sorgere della civiltà: la libertà è «qualcosa di primario, che si può rintracciare in embrione già nei più elementari gradini della coscienza storica, sia individuale sia generale»[1536]. Al medesimo tempo però il grado di libertà raggiunto identifica il tipo di civiltà che si è costituita:

> «L'atto e l'atteggiamento della libertà non sono evidenti in modo ovvio. […] Per esempio nelle condizioni primitive in cui l'individuo è ancora tutto immerso nella vita della comunità, così che ogni cosa avviene secondo regole intangibili; ma anche in culture ormai mature, in cui la lunga tradizione ha sviluppato un ricco mondo di forme, pronte per ogni possibilità di condotta. Queste forme sono poi divenute, in un senso più elevato, "natura, così che tutto avviene come automaticamente poco spazio rimane per la libertà. Nel primo caso si può parlare di una libertà che è ancora assopita; nel secondo, di una libertà, che dopo un lungo sforzo si è adagiata nelle sue stesse creazioni»[1537].

Questa riflessione sull'unicità della libertà per la costituzione dell'essere umano assume ancora più pregnanza, allora, nel momento in cui oggi noi misuriamo il grado di civiltà delle comunità a partire dal grado di libertà che in esse si vive; e questo elemento permette di estendere la mia riflessione sul ruolo costitutivo giocato dalla capacità di autodeterminarsi non soltanto all'umano in quanto singolo ma anche all'umano *in-relazione.* La libertà non è soltanto *costitutivum* dell'umano *in sé* ma anche *costitutivum* dell'essere umano in quanto *animale sociale*.

Sul versante della moralità, poi, la questione della libertà appare altrettanto irriducibile. Stando così le cose, infatti, l'essere umano sarà diverso anche per la funzione di attribuire la volontà (e la sensazione della libertà) non solo a sé stesso ma anche agli altri

---

[1535] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 130.
[1536] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 23.
[1537] *Ivi*, pp. 24-25.

agenti che egli ritiene suoi consimili: «Esiste un nesso unico e peculiare tra essere persone ed essere soggetti di responsabilità morale: solo le persone [...] possono essere moralmente responsabili e solo la responsabilità morale rende ragione della peculiarità delle persone rispetto ad altri viventi»[1538]. Qualcuno potrebbe ipotizzare teorie morali non fondate sul merito e/o sulla colpa, ma non sembra che nel corso dei secoli queste abbiano avuto molto successo. Sembra invece che il libero arbitrio – anche compreso semplicemente in termini funzionali – divenga nuovamente *discrimen* tra una specie e un'altra. La libertà – lo diceva già Kant – costituisce quindi l'essenza stessa dell'umano in quanto *ratio essendi*, condizione di possibilità, della responsabilità morale: «La volontà stessa […] è la condizione di possibilità dell'aver valore in generale. Se non avessimo volontà, non si porrebbe la questione del valore o disvalore di alcunché, inclusa naturalmente la libera volontà»[1539].

Qualora si volesse rinsaldare il legame tra libertà e responsabilità si potrebbe sostenere che non è la libertà a costituire l'essere umano ma la responsabilità. «Essere uomo – scriveva Antoine de Saint-Exupéry – è, esattamente, essere responsabile»[1540]. Così configurata la libertà non si costituisce soltanto come *unicum humanum* ma anche come *plusvalore* dell'umano; e in quanto irriducibile e unica tale libertà sarebbe l'elemento costituente sia per l'*ens morale* sia per il costituirsi delle società sia per la *comprensione* delle stesse, ed è qui che si innesta un ulteriore elemento di irriducibilità: una *irriducibilità epistemologica*.

Anche questo orientamento era stato fornito in modo radicale da Kant, per il quale il problema della libertà prima di essere irriducibile sul piano del reale lo è su quello concettuale. Per Kant non solo non possiamo fare a meno della libertà ma non possiamo neppure fare a meno di pensarla. Con il venir meno del libero arbitrio, infatti, crollerebbero molte delle spiegazioni scientifiche fornite dalle scienze umane, tutte quelle spiegazioni che si rifanno a motivi, intenzioni, obiettivi, ecc.; ma, cosa ancora più notevole, senza il libero arbitrio verrebbe meno il concetto stesso di *persona*. Eliminando questa proprietà, infatti, quale sarebbe il *discrimen* tra l'agente e gli altri esseri naturali? Qualcheduno potrebbe anche dire che non ve ne sia alcuno[1541], ma anche sposando questa prospettiva e non

[1538] M. REICHLIN, *Responsabilità morale e persona*, cit., p. 175.
[1539] A. ZHOK, *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 42.
[1540] A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Terre des hommes*, ed. it. *Terra degli uomini*, a cura di R. Ferrigato, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, p. 87.
[1541] Per una sintetico resoconto di come la questione dell'irriducibilità dell'essere umano è stata affrontata in filosofia, si veda il contributo del professor Costantino Esposito, che ringrazio sentitamente per le discussioni avute su questo tema, cfr. C. ESPOSITO, *C'è qualcosa di irriducibile nell'umano?*, in L. CONGIUNTI - G. FORMICA - A. NDRECA (eds.), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, pp. 325-339.

conferendo alcun posto specifico all'essere umano, si dovrebbe quantomeno operare una differenziazione in termini funzionali: l'animale umano sarà diverso, ad esempio, dagli altri animali per la capacità semiotica del linguaggio.

Dal punto di vista epistemologico, poi, la libertà ha uno *status* tutto particolare: la filosofia non è riuscita a dirimere la questione, le neuroscienze attendono ulteriori risultati, le scienze umane – dalla psicologia al *marketing*, passando per la sociologia – non possono farne a meno. Per il versante filosofico, che è quello che qui è stato maggiormente scandagliato, ad esempio, Schlick aveva affermato che «il fatto della libertà non può essere per nulla risolto mediante la sola logica»[1542]; per quello scientifico cito invece l'autorevole parere di Libet, il quale si rifaceva a Sperry:

> «È da pazzi rinunciare all'idea di noi stessi come dotati di una qualche libertà d'azione e di non essere robot predeterminati, solo sulla base di una teoria indimostrata sul determinismo. La mia conclusione sul libero arbitrio – libero per davvero, in senso non deterministico - è che la sua esistenza è un'opinione scientifica altrettanto buona, se non migliore, della sua negazione in base alla teoria deterministica delle leggi naturali. Data la natura speculativa di entrambe le teorie, quella deterministica e quella non deterministica, perché non adottare il punto di vista che abbiamo il libero arbitrio, almeno finché non compaia – ammesso che compaia – qualche evidenza che realmente lo contraddica? Questo ci permetterebbe, almeno, di procedere in un modo che accetta e accoglie i nostri più profondi convincimenti e il comune sentire, che ci dicono che il libero arbitrio lo possediamo. Non dovremmo considerarci delle macchine che agiscono in maniera completamente controllata da leggi fisiche note»[1543].

Anche la teologia, dinanzi alla quale spesso i cammini di ricerca debbono arrestarsi, ritengo non sia stata in grado di fornire una soluzione soddisfacente[1544], e questo non sarebbe adducibile a una mancanza di acume da parte dei teologi che si sono accostati alla questione; ma ritengo, piuttosto, che sia un'ulteriore prova dell'irriducibilità della libertà. Benché, infatti, quasi tutte le religioni abbiano formulato, almeno in via ipotetica, la possibilità di una divinità che scruta perfettamente e preconosce i moti del cuore umano, è altrettanto vero che nel momento in cui siamo *noi* a considerare la *nostra* libertà, essa rimane sempre totalmente fuori dalla nostra portata:

> «Finché siamo noi il soggetto che studia, dobbiamo rinunciare ad ogni giudizio causale sul nostro io presente. Ecco dunque il punto in cui la libertà di volere riprende il suo posto senza lasciarsene smuovere da checchessia. Se si tratta di noi siamo in diritto di credere alle più limitate possibilità, ai più forti e più strani impulsi latenti, a qualunque miracolo, senza dover temere di entrare mai in conflitto con la legge causale»[1545].

[1542] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 68.
[1543] B. LIBET, *Mind Time*, cit., p. 160.
[1544] Nella famosa controversia *de auxiliis* in cui si rivaleggiavano la scuola domenicana da un lato e la scuola gesuitica guidata da Molina dall'altro, due commissioni istituite *ad hoc* non riuscirono a dirimere la questione tra due teorie inconciliabili. La conclusione, avocata a sé dal pontefice Paolo V Borghese, non fu di un anatema su entrambe ma sull'autorizzazione di insegnamento di entrambe.
[1545] M. PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, cit., p. 57.

Per tentare di fornirne una comprensione della situazione peculiare in cui la libertà si trova dal punto di vista epistemologico De Caro cita Thomas Kuhn e la sua categoria di *scienza straordinaria*:

> «Secondo Kuhn, i periodi di scienza straordinaria si verificano quando una teoria scientifica, dopo avere ricoperto a lungo il ruolo di "paradigma" dominante nel proprio campo, entra in crisi e perde buona parte dell'attrattiva che esercitava sui ricercatori di quel campo; nello stesso tempo, però, nessuna delle teorie alternative riesce a guadagnare consensi significativi. Il risultato è una seria impasse teorica, che può alternativamente condurre alla restaurazione del vecchio paradigma oppure all'emergere di uno nuovo o, infine, al diffuso riconoscimento che "il problema resiste anche a modi innovativi, e apparentemente radicali, per affrontarlo". E in questo ultimo caso la comunità scientifica concluderà che per quel problema «nello stato attuale in cui quel campo si trova non si intravede nessuna soluzione»[1546].

L'irriducibilità epistemologica della libertà è attestata, in definitiva, dal fatto che «anche la negazione della libertà presuppone la libertà e porta il suo carattere»[1547]. Questa irriducibilità è collegata, a mio modo di vedere, alla dimensione paradossale della nozione di libero arbitrio.

L'irriducibilità della libertà, infatti, ritengo sia suggerita anche dal suo costituirsi in quanto paradosso, e «quando affiora un paradosso significa che sotto c'è qualcosa di intrigante»[1548]. La dimensione paradossale della libertà è espressa dalla domanda "Siamo liberi di essere liberi?"[1549] ma qualsiasi risposta riuscissimo a dare al rompicapo, questa non minerebbe la libertà:

> «Potrebbe non sembrare molto strano che il libero arbitrio sia compatibile con la mancanza di libertà di non averlo. Detto in altre parole: il moto di un corpo può essere considerato libero se i suoi movimenti non sono limitati da alcuna forza ma avvengono nel solo rispetto delle leggi della fisica. Il moto di un corpo che non rispetti queste ultime non sarebbe più libero, sarebbe semplicemente impossibile. Ragionando per analogia: il libero arbitrio sarebbe come una proprietà fisica, il fatto che chi lo possiede lo possieda di necessità non limita in alcun modo la sua libertà»[1550.]

All'interno del paradosso della libertà, pertanto, risiede un altro carattere della sua unicità:

> «L'uomo corporeo-spirituale. Egli solo è capace della libertà, e, dobbiamo aggiungere, *costretto alla libertà*. Essa gli è concessa come grandezza, ma anche imposta come inevitabile destino. Egli è e rimane libero, anche quando non vuole esserlo; anche quando crede di essere convinto di non esserlo; per quanto forte sia nel lui la sensazione di essere influenzato, trasportato; e per

[1546] M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 88.
[1547] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 74.
[1548] N. TURI - M. GORI - M. LANDI, *Guida per umani all'intelligenza artificiale. Noi al centro di un mondo nuovo*, Giunti, Firenze-Milano 2019, p. 141.
[1549] Cfr. M. GRASSO, *Meta-libertà e libertà regionali*, cit., p. 192.
[1550] *Ivi*, p. 193.

quanto si sia sviluppata in lui la condotta di abbandono e adattamento. Anche la negazione della libertà presuppone la libertà e porta il suo carattere»[1551].

Nel collocare la libertà come carattere irriducibile dell'essere umano all'interno della visione del naturalismo minale ampliato mi sento sostenuto dalla lezione kantiana. Se è vero che Kant non approfondì le pieghe metafisiche del problema della libertà, è altrettanto vero che, nel momento in cui si richiamava al motore immobile di Aristotele, egli poneva nella causalità mediante la libertà un elemento irriducibile al piano naturalistico, «una causa che agisce liberamente, separata da uno stacco qualitativo invalicabile della causalità che appartiene all'ordine della natura»[1552].

Vorrei però mettere in guardia da un facile equivoco: sostenere l'irriducibilità della libertà sul versante epistemologico non equivale ad assumere una prospettiva scettica, quella che nel gergo filosofico della libertà è definita come *misterianismo*. Così il già citato van Inwagen: «Comunque stiano le cose, io sono certo di non poter risolvere il mistero e sono altrettanto certo che nessun altro lo abbia fatto»[1553]. Il suggerimento di vedere nella libertà un mistero verrebbe peraltro da molto più lontano; così si esprimeva Descartes nelle sue *Cogitationes privatae* «Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum»[1554]. In quanto irriducibile, la libertà appare come un *mistero* purché *mistero* non sia sinonimo di *enigma*. Cerco di spiegarmi meglio.

Nel difendere l'irriducibilità della libertà e nel ventilare una sua catalogazione come un *mistero* voglio, infatti, distinguerla dall'enigma e nel farlo recupero la nozione di *mistero* elaborata dalla prima teologia cristiana, per la quale il *mysterion* non è qualcosa di indecifrabile o di impenetrabile ma qualcosa che *c'è*, *esiste*, ma che eccede da sempre la nostra conoscenza perché nel momento in cui lo si raggiunge si sposta sempre "un po' più in là". Cionondimeno il *mysterion* è, al medesimo tempo, qualcosa di costitutivo per la conoscenza stessa e per la vita di colui che ne è messo a parte. Intendere la libertà come *mysterion* equivale a dire che, sebbene la sua comprensione sia sempre *un po' più in là* rispetto all'accessibilità che sarà permessa all'essere umano, essa sarà comunque qualcosa di costitutivo, di essenziale e di fondamentale. Per sintetizzare questa irriducibilità epistemologica penso che possa tornare nuovamente utile un passo già citato di Hegel, il quale aveva definito la libertà non come la cima più alta per la speculazione ma come l'*ultima cima* che rimaneva

[1551] R. GUARDINI, *Freiheit Gnade Schicksal*, cit., p. 74 [corsivo mio].
[1552] F. CHIEREGHIN, *Autonomia e finitezza nel soggetto morale kantiano*, cit., p. 69.
[1553] P. VAN INWAGEN, *The Mystery of Metaphysical Freedom*, cit., p. 174. Di questo avviso, secondo cui certi problemi rimarranno sempre misteri, è anche Colin McGinn. Cfr. C. MCGINN, *The Misterious Flame*, cit.
[1554] R. DESCARTES, *Cogitationes privatae*, 1619-1620 (ed. it. *Pensieri privati*, in ID., *Opere postume. 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2014[2]), p. 1067.

ai filosofi da conquistare; forse però Hegel era stato troppo ottimista, anche nei confronti dello stimato Kant, dal momento che questa vetta sembra essere ancora irraggiungibile. Assumo come monito le parole di Taylor:

> «Forse qui, come altrove nella metafisica, dovremmo accontentarci di scoprire le difficoltà, di vedere ciò che è e ciò che non è coerente con le convinzioni che siamo soliti avere, e poi trarre la massima soddisfazione dalla consapevolezza che, indipendentemente dal punto di partenza, il mondo è misterioso e che noi che cerchiamo di comprenderlo lo siamo ancora di più»[1555].

Anche volendo ammettere che mi trovi in errore nel sostenere questa molteplice irriducibilità della capacità del libero arbitrio e che questa sia soltanto un'illusione giocataci dal nostro cervello, paradossalmente anche questa opzione riduzionistica è irriducibile. Si assuma per un momento questa opzione e chiediamoci: "Fatta sparire la libertà, quale sarebbe lo *specimen* dell'essere umano"? Se tornassimo alle definizioni fornite nei capitoli precedenti, in particolare a quelle sul determinismo genetico – in forza del quale l'*essere* è determinato dal proprio corredo genetico (utilizzo volutamente il termine *essere* senza alcuna specificazione perché, in forza di questi presupposti, l'essere umano, può essere totalmente equiparato, in quanto determinato, all'essere animale – che cosa caratterizzerebbe l'umano? Secondo Baker, solo per assumere una delle molteplici prospettive, sarebbe la prospettiva in prima persona e la conseguente autoconsapevolezza: «Solo un essere con una prospettiva in prima persona può valutare se stesso o accorgersi *di volere* o cercare di modificarsi nei modi più vari»[1556]. Benché non sia pienamente d'accordo con l'autrice, mi preme notare come in questo resoconto la peculiarità dell'umano non consisterebbe nel volere ma nell'*accorgersi di volere*, in quel meccanismo mentale che Wegner definiva come *sensazione della volontà* cosciente. L'*essere* non sarebbe quel qualcosa che è in grado di modificare il proprio carattere (che sarebbe determinato), ma semplicemente colui che *si rende conto* – ma in ultima istanza *si illude* – di poter modificare quel carattere.

Ma anche qualora la libertà fosse soltanto un'illusione, come suggerito da Wegner, essa sarebbe irriducibile, e forse anche *irriproducibile*.

> «La sensazione intuitiva profonda della volontà cosciente è qualcosa che nessuna quantità di argomenti filosofici o di ricerche sui meccanismi psicologici può probabilmente fare svanire. Anche se tale esperienza non è una teoria adeguata della causazione del comportamento, va riconosciuta come un'importante caratteristica dell'effetto che fa essere uomini. Le persone sentono la volontà, e la psicologia scientifica deve capire perché. […] L'esperienza è il punto finale di un elaborato sistema di inferenze che soggiace alla causazione mentale apparente; la domanda diventa allora: perché abbiamo questa sensazione»[1557]?

[1555] R. TAYLOR, *Metaphysics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992[4], p. 53 [traduzione mia].
[1556] L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 18 [corsivo mio].
[1557] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., pp. 45-46.

È vero che «è un caso assolutamente unico in tutta la natura, quello dell'uomo, che presume di determinarsi solo per attuare l'idea della libertà: e può sorgere il sospetto che si tratti solo di un'illusione»[1558], ma questa capacità di illudersi non solo è unica nell'essere umano ma è anche indispensabile. È stato lo stesso Wegner ad asserirlo quando, come chiosa al suo testo più importante, diceva: «La sensazione di agire è quel che appare, non quello che è – ma è giusto che sia così. Va tutto bene perché l'illusione ci rende umani»[1559].

Ammesso e non concesso, quindi, che la libertà sia soltanto un'illusione, anche questa illusione della libertà diviene *unicum humanum*, ciò che differenzia l'essere umano da qualunque altro essere vivente. Questa irriducibilità l'ha espressa in modo mirabile in uno dei suoi tanti aforismi Lichtenberg: «L'uomo è un capolavoro della creazione non fosse altro perché – nonostante tutto il determinismo – crede di agire come un essere libero»[1560].

A tal proposito, però, reputo necessaria una breve postilla.

4.2.1. Dalla libertà all'illusione e ritorno

Prima di compiere l'ultimo passo, penso non sia superfluo ribadire che l'irriducibilità che sto qui difendendo può essere predicata della libertà *ambiziosa* di cui dà ragione la teoria dell'*agent causation*. Nell'assumere le ri-comprensioni sinora suggerite, infatti, ho rivolto lo sguardo alla libertà, non più compresa come un'*accidens* del momento volitivo ma come un *habitus* dell'intera persona umana. Per mostrare questa *costitutività* della libertà ne ho quindi difeso l'irriducibilità, soprattutto da un punto di vista epistemologico. A tal proposito cito Planck per il quale «la disputa sulla libertà della volontà sembra in fondo una questione di punti di vista. A mio parere, un problema di tal natura non è suscettibile di una soluzione definitiva, e pertanto continuerà a riproporsi, finché sulla terra si avranno uomini volenti e pensanti»[1561].

Questa irriducibilità sarebbe a sua volta corroborata dall'irriducibilità della *sensazione della volontà cosciente*, la quale porterebbe a interrogarsi nuovamente sulla irriducibilità della libertà stessa. Dennett, ad esempio, benché non sia perfettamente allineato con Wegner, si chiede: «Non è quantomeno probabile che possedere libero arbitrio dipenda

[1558] V. MATHIEU, *Introduzione*, cit., p. XVIII.
[1559] D.M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 426.
[1560] G.C. LICHTENBERG, *Aphorismen*, a cura di B. Leitzmann, Behr, Berlin 1902-1908, p. 1266 (qui citato da M. DE CARO, *Libero arbitrio*, cit., p. 4).
[1561] M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, cit., p. 74.

dalla convinzione di avere il libero arbitrio»[1562]? Questa rimane indubbiamente una domanda aperta dal momento che il fatto che l'essere umano sia essenzialmente e irriducibilmente "un animale che è *convinto* di essere libero", non esclude che possano esserci ragioni soverchianti per ritenere che non lo sia o elementi determinanti che non lo rendano effettivamente tale.

Tale irriducibilità, allora, – ed è qui un elemento che dovrebbe far riflettere anche gli eliminativisti più agguerriti – potrà essere predicata anche qualora la mia tesi fosse del tutto erronea e si scoprisse che la libertà è soltanto un'illusione. «È difficile, se non impossibile, – dice Gazzaniga – far scoppiare la bolla che racchiude l'illusione di un sé unitario e dotato di libertà; se è complicato credere che il mondo non sia piatto, lo è ancora di più credere che non siamo agenti del tutto liberi»[1563].

In tal senso potrebbe giustificarsi la mia precedente affermazione per la quale ho suggerito che l'*account* dell'*agent causation* sia l'unico sul quale fondare la teoria del libero arbitrio come dimensione irriducibile e costitutiva dell'umano; cionondimeno successivi sviluppi da parte libertaria potrebbero condurre a conclusioni differenti. Questo, lungi dallo squalificare la scelta operata, difende ancora una volta l'irriducibilità che viene così a configurarsi come parzialmente svincolata da qualsivoglia *account* si abbracci. Tale atteggiamento dipende

> «dal carattere profondo e al tempo stesso indefinito dell'intuizione libertaria: e il sentimento interiore può sopravvivere al naufragio di questa o quella concezione formale della libertà, è perché esso non si identifica con nessun modello specifico, ma rappresenta qualcosa di più primitivo, che potremmo definire come un'esigenza muta di libertà; trovare un contenuto a questo 'non so che', esprimerlo in forma intelligibile, è uno dei problemi a cui la ricerca deve dare risposta»[1564].

Ciò che desidero rimarcare è che, sebbene la posizione "illusionista" sia particolarmente affermata, essa non è del tutto certa e, anche qualora lo fosse, la semplice sensazione della libertà potrebbe comunque rimanere un *discrimen* per l'essere umano. E, sebbene tenga per possibile questa ultima via d'uscita, desidero formulare un tentativo di risposta per difendere l'irriducibilità del libero arbitrio (e non della sua sensazione) mostrandone la sua *irriproducibilità*, e per far questo ricorrerò agli studi e ai progressi nel campo dell'intelligenza artificiale.

[1562] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 20.
[1563] M.S. GAZZANIGA, *Who's in Charge?*, Harper Collins, New York 2011 [(ed. it. Chi comanda?: scienza, mente e libero arbitrio, a cura di S. Inglese, Codice, Torino 2017), p. 113.
[1564] M. DORATO, *Libero arbitrio e trascendenza del futuro*, cit., p. 88.

5. Libero arbitrio e intelligenza artificiale

Dopo aver suggerito una differente modalità di ri-comprensione dell'ontologia, aver guardato a un modo diverso di approcciare scientificamente la libertà e a una riformulazione del contenuto filosofico della stessa, ho proposto la mia tesi, per la quale la libertà sarebbe qualcosa di *irriducibile* e di *costitutivo* per l'essere umano. In tanti, ovviamente, potranno non concordare con me e continuare a sostenere che questa libertà non esista, e potrei anche essere perfettamente d'accordo con loro ma l'intento di questo lavoro non è mostrare se la libertà esista o meno ma indicare *se* una specifica tipologia di libertà, quella che a mio modo di vedere può essere difesa soltanto attraverso ulteriori approfondimenti della teoria dell'*agent causation*, possa essere definita come *unicum humanum*, e in quanto tale sia irriducibile. Dal momento che anche su questo versante in molti avrebbero di che criticarmi, reputo che l'ultimo passo da compiere sia quello di sostenere l'unicità e l'irriducibilità ricorrendo all'IA. Perché quest'ultimo passaggio?

Ormai da più di un cinquantennio stiamo assistendo a notevoli sviluppi nel campo di quella che nel 1956 è stata definita – sollevando innumerevoli critiche – *intelligenza delle macchine*. L'avvento dell'IA è stata una rivoluzione straordinaria anche per la filosofia, soprattutto dal punto di vista epistemologico, dal momento che ha suggerito ai filosofi, e soprattutto ai filosofi della mente, di spostare «il centro di gravità dei loro interessi dall'analisi concettuale, puramente filosofica allo studio […] dell'essere umano (incluso il suo cervello) come un animale tra gli altri prodotti dell'evoluzione biologica»[1565]. La cosa più notevole è che nell'ultimo ventennio si è compreso che l'intelligenza artificiale è un'occasione straordinaria e una formidabile lente prospettica per ripensare l'antropologia[1566]. È mio desiderio, allora, vedere le affinità intrinseche del rapporto tra libero arbitrio e intelligenza artificiale per cercare di capire se dall'irriducibilità della libertà sia possibile farne seguire anche la sua *irriproducibilità*, elemento che segnerebbe – qualora le mie premesse fossero corrette – il *pignus* della unicità dell'essere umano fondata sul libero arbitrio.

Due brevi premesse. Come in questo studio non si è tenuto conto in modo preponderante della libertà nella sua declinazione sociale, così il rapporto tra libertà e intelligenza artificiale non sarà compreso né attraverso le sostanziali modificazioni che l'IA ha apportato al modo di esercitare la libertà[1567] né tantomeno guardando alle implicazioni etiche

[1565] S. Nannini, *L'anima e il corpo*, cit., p. 180.
[1566] Cfr. M. Krienke, *Svolta nell'antropologia? Su rischi e opportunità dell'IA per la filosofia*, Anthropologica, (2020) 1, pp. 67-81.
[1567] A tal proposito mi permetto di rimandare a C. Calì, *L'imparzialità del giudicante. Alcune implicazioni etiche dell'utilizzo dell'intelligenza artificiale in giurisprudenza*, in A. Alù - A. Ciccarello (eds.), *La pubblica amministrazione del futuro. Tra sfide e opportunità per l'innovazione del settore pubblico*, Editoriale

dovute alle notevoli limitazioni che in determinati contesti l'IA pone alla libertà (si pensi ai casi cinese e coreano)[1568]. Mi limiterò, anche in questo caso, a cogliere il problema della libertà nel suo aspetto sostanziale piuttosto che nel suo esercizio.

Per quest'ultimo passaggio credo non sia inopportuno fare riferimento anche ad alcune produzioni filmografiche, non già per suggerire scenari distopici ma perché spesso agli occhi dei creativi non sfuggono quelle potenzialità insite in determinate realtà che vengono invece eluse dagli intellettuali, e l'arte riesce spesso a riconsegnare, con i linguaggi suoi propri, ciò che il semplice intelletto non è in grado a cogliere.

5.1. *Qualche precisazione metodologica*

Prima di argomentare la mia tesi è indispensabile fornire alcuni orientamenti in ragione della vastità del tema che qui si sta affrontando.

5.1.1. IA forte

Benché non ami particolarmente gli scenari apocalittici e quella letteratura sull'intelligenza artificiale che fa perno su previsioni catastrofiche, per sviluppare un'analisi sensata sulla libertà in riferimento alle IA (un'analisi che possa poi fungere da presupposto etico) sarà necessario lavorare un po' di fantasia e immaginare un contesto in cui i *robot* siano totalmente integrati all'interno della nostra società, insegnando, lavorando nei nostri contesti lavorativi, agendo e dialogando proprio come gli esseri umani. Soltanto in quel contesto futuribile in cui le macchine supereranno a pieni voti il test di Turing, penso possa essere lecito domandarsi se queste macchine saranno libere o meno[1569]. È necessario premettere quindi che da ora in poi, facendo riferimento all'IA, la si intenderà nella sua accezione *forte*. Già questa impostazione richiede però un'ulteriore giustificazione.

Scientifica, Napoli 2021, pp. 121-134; C. CALÌ, *Algoritmi e processo decisionale. Alle origini della riflessione etico-pratica per le IA*, Scienza & Filosofia, 27 (2022), pp. 69-87.

[1568] Cfr. E. DI NONNO, *Cina: il contenimento del Covid che mette in pericolo la privacy*, in https://masterx.iulm.it/news/esteri/cina-privacy-abolita-con-il-pretesto-del-covid/ (cons. 15/08/2022); C. GRISANTI, *La lezione della Corea del Sud nella lotta al Covid-19*, in https://www.internazionale.it/notizie/claudia-grisanti/2020/03/18/lezione-corea-sud-covid-19/ (cons. 15/08/2022);. Altri esempi si possono ritrovare in G. CUCCI, *Per un umanesimo digitale*, La Civiltà Cattolica, I, 2020, pp. 27-40. Per una visione d'insieme cfr. M. KRIENKE, *I robot distinguono tra bene e male? Aspetti etici dell'intelligenza artificiale*, Aggiornamenti Sociali, (2020) 4, pp. 315-321.

[1569] Se è vero che la realizzazione di *cyborg* perfettamente operanti nel mondo normale, come Ava nel film *Ex Machina* di Alex Garland, è molto lontana da noi, non ritengo un tale scenario impossibile, benché non raggiungibile nel breve tempo. Se si pensa che sino a poco meno di dieci anni fa molte delle applicazioni algoritmiche di cui facciamo quotidianamente uso non esistevano ma erano già state preconizzate da serie tv o film, nulla autorizza a escludere uno scenario del genere. Oggigiorno, peraltro, diversi *robot* hanno raggiunto capacità che un tempo erano appannaggio esclusivo dell'essere umano ma soprattutto hanno sviluppato tecniche per permettere all'essere umano di raggiungere risultati prima impensabili.

È noto il dibattito tra IA debole e IA forte ma si comprende facilmente come fare un discorso su una possibile libertà da predicare delle IA deboli non avrebbe alcun senso. Parlare di IA debole (o *narrow AI* o GOFAI) significherebbe, infatti, non tenere minimamente in considerazione aspetti come l'identità, la coscienza e l'autonomia, e la libertà. Un'IA debole si configura, infatti, semplicemente come una versione sofisticata della leva di Archimede: uno strumento al quale l'essere umano delega il proprio sforzo in riferimento a compiti abbastanza semplici. Queste IA sono anche definite *riproduttive* perché si limitano a *riprodurre* l'attività umana, e benché ad oggi i migliori risultati siano stati ottenuti proprio in quest'ambito, in riferimento all'IA debole, porre la domanda se un computer può pensare «non è più interessante della domanda se un sottomarino può notare»[1570]. Mi riferirò pertanto, nel prosieguo di questo discorso, sempre all'IA forte.

Mentre l'IA debole la possiamo constatare in questo preciso istante aprendo il nostro *browser* di ricerca *web* o una qualunque applicazione del nostro *smartphone*, dell'IA forte o IA generale[1571] (AGI) ne possiamo avere un accenno soltanto nei migliori film di fantascienza: si pensi a *Ex Machina*; *2001: Odissea nello spazio*; *Metropolis*; *Blade Runner*, ecc. Nelle mire degli sperimentatori questa IA è un'intelligenza flessibile come quella umana, in grado di combinare nozioni differenti e provenienti da ambiti diversi tra loro. Questa AGI è anche chiamata intelligenza artificiale *produttiva* (per distinguerla da quella riproduttiva) dal momento che «cerca di ottenere l'equivalente non biologico della nostra intelligenza, indipendentemente dal maggiore o minore successo applicativo del risultato»[1572]. Essa non si limiterebbe a riprodurre specifiche funzioni ma *produrrebbe* la mente. Questa dimensione produttiva, tuttavia, oggi non esiste ancora, anzi in quanto branca delle scienze cognitive «è un fallimento completo»[1573]; cionondimeno, ritengo che l'IA forte non possa essere ricusata troppo facilmente come un sogno fantascientifico anche in considerazione del fatto che la straordinaria potenza di calcolo dei nuovi computer quantistici sembra essere un ottimo supporto per proseguire nel cammino verso l'AGI:

> «È possibile che le innovazioni tecnologiche non si presenteranno in un fuoco di fila così rapido da portare a una singolarità vera e propria, per la quale il mondo cambia praticamente dalla sera alla mattina. Non per questo possiamo permetterci di sottovalutare il punto centrale: dobbiamo

[1570] L. FLORIDI, *Agere sine intelligere. L'intelligenza artificiale come nuova forma di agire e i suoi problemi etici*, in ID. - F. CABITZA, *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021, p. 144
[1571] Non si dimentichi che alcuni hanno anche immaginato un'ASI, ovvero un'*Artificial Super Intelligence*, cfr. N. BOSTROM, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014 (ed. it. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, a cura di S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018).
[1572] L. FLORIDI, *Agere sine intelligere*, cit., p. 140.
[1573] *Ivi*, p. 143.

fare i conti con la probabilità che nel prosieguo del XXI secolo gli umani non siano ancora a lungo gli esseri più intelligenti del pianeta»[1574].

Ritenere, pertanto, che questi problemi rimarranno sempre sul piano ipotetico è indubbiamente lecito ma sicuramente non giustificato. Basti pensare, da un lato, al fatto che nel 2017 alcuni tra i più autorevoli esponenti della ricerca in questo ambito avevano pronosticato che nel 2030 (o nel 2060) sarebbe stato possibile ottenerla, dall'altro, che in tale direzione si è mosso Microsoft, uno dei colossi del settore che ha finanziato un investimento miliardario, e che quotidianamente, insieme agli altri *big* del settore, investe un'ingente mole di denaro in programmi in cui «i ricercatori si stanno sforzando di trasformare la fantascienza in fatto scientifico»[1575]. Questi progetti, si badi bene, non sono quasi mai finanziati da mecenati con scopi filantropici ma da quei colossi del mercato che molto di rado fanno investimenti poco oculati. Per quanto, allora, oggigiorno l'IA forte sia semplicemente ipotetica, nel mio approccio seguo il giudizio di Susan Schneider, filosofa e fondatrice del *Center for the Future Mind* in Florida: «Il mio sospetto […] è che non siamo tanto lontani dalla realizzazione di questi scenari. […] Miliardi di dollari vengono investiti nella costruzione di assistenti domestici intelligenti, di supersoldati robot e di supercomputer che imitano il funzionamento del cervello umano»[1576]. Stando a ciò, il fatto che qui suggerisca di assumere una prospettiva di IA forte non è finalizzata a formulare resoconti utopistici ma piuttosto si allinea con l'impostazione, suggerita sempre dalla Schneider, per la quale «dal punto di vista etico è meglio presumere a priori che un'intelligenza artificiale sofisticata possa essere cosciente»[1577], almeno sintantoché non vi sarà un *test* capace di mostrare il contrario.

Intrinsecamente legato alla realizzazione dell'AGI vi è il cosiddetto sogno del raggiungimento della *singularity*, per utilizzare l'espressione ormai classica adoperata inizialmente dal romanziere Vernor Vinge. Questo progetto, al quale lavorano esimi scienziati, filosofi e ingegneri, mira ad ottenere un'intelligenza in grado di sviluppare la capacità di trovare soluzioni a problemi che sono ancora preclusi alla limitatezza dell'intelletto umano[1578]. La *singularity* sarebbe, a detta di Stephen Hawking, il momento in cui le macchine raggiungeranno un livello di intelligenza di gran lunga superiore a quello degli esseri

[1574] S. SCHNEIDER, *Artificial You: AI and the Future of Your Mind*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2019 (ed. it. *Artificial you. L'intelligenza artificiale e il futuro della tua mente*, a cura di G. Malafarina, il Saggiatore, Milano 2020), p. 21.
[1575] *Ivi*, p. 25.
[1576] *Ivi*, p. 19.
[1577] *Ivi*, p. 176.
[1578] Cfr. R. KURZWEIL, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Duckworth, London 2009 (ed. it. *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2010).

umani, un momento in cui questi ultimi saranno incapaci di comprendere le decisioni e i comportamenti delle macchine, le quali potranno mettere a rischio la sopravvivenza stessa dell'essere umano»[1579].

Non mi sento di sottoscrivere nessuno di questi scenari disastrosi già pronosticati, ma alla base di questi progetti – volti a riprodurre una mente artificiale in grado di superare quella umana – vi è, difatti, l'esplicito consenso a ritenere la mente umana riducibile alle sue funzioni e ai suoi meccanismi, che potrebbero *girare* anche su una mente artificiale. Ancora una volta le parole di Hawking sono emblematiche di questo orientamento: «Penso che il cervello sia come un programma […] quindi teoricamente è possibile copiare il cervello sul computer realizzando in tal modo una forma di vita dopo la morte»[1580].

Sarebbe impossibile, in questa sede, anche solo accennare al lunghissimo dibattito che ha coinvolto e coinvolge la metafora cervello-*hardware* e mente-*software*[1581]; mi limito soltanto a far notare due motivi che secondo me mostrano come alcune delle premesse sulle quali si fonda la teoria del cervello-*computer* sono del tutto erronee. Alcuni sostenitori di quest'orientamento affermano che, anche migliorando a dismisura l'*hardware*-cervello-artificiale, sarà possibile far girare sempre lo stesso *software*-mente. Questo dato sembra però del tutto controintuitivo stando anche alle acquisizioni dell'informatica odierna[1582]. Un altro elemento in base al quale reputo profondamente sbagliata questa analogia è legato al fatto che uno dei presupposti di tale metafora è che il *software-mente* non abbia nulla a che vedere con la costituzione biologica (né tantomeno con la conoscenza di tale costituzione) dell'*hardware*, ovvero del cervello. Questo approccio se da un lato è profondamente riduzionista (dal momento che riduce il complesso-mente a semplici funzioni), dall'altro appare fortemente in contraddizione con un altro assunto riduzionista: noi non siamo qualcosa in più ma soltanto macchine e, nello specifico, macchine biologiche:

> «I ricercatori che lavorano nel campo dell'intelligenza artificiale, della biologia e perfino delle neuroscienze sono come inebriati […]. È ormai possibile affermare, senza darne alcuna giustificazione, che i nostri organismi – i corpi come i cervelli – sono algoritmi. Tutto questo farebbe parte di una pretesa "singolarità", resa possibile dal fatto che noi possiamo comporre algoritmi

[1579] Nel 2015 molte delle menti più brillanti che si occupano di IA (ingegneri, scienziati, filosofi) riunitesi a Portorico, sotto la guida di Max Tegmark, hanno firmato una lettera aperta sui rischi riguardanti la progettazione di questa superintelligenza (ASI) e più in generale dei rischi afferenti all'utilizzo indiscriminato dell'IA. La lettera è divenuta una sorta di petizione comune sottoscritta, tra gli altri, anche da Stephen Hawking. Cfr. *Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence: An Open Letter*, in futureoFLIfe.org/ai-open-letter (cons. 18/10/2022).
[1580] S. SCHNEIDER, *Artificial You*, cit., p. 145. Per farsi un'idea del sogno auspicato da Hawking, basti vedere la serie tv *Upload* di Greg Daniels e messa in onda nel 2020.
[1581] McCarthy, Putnam, Searle sono stati gli araldi di questa metafora tra mente e *software*.
[1582] Una ricercatrice come Schneider ha invitato a notare l'impossibilità per la nostra mente di essere un'entità astratta al pari di un *software*. Cfr. S. SCHNEIDER, *Artificial You*, cit., pp. 8. 16-17 e il cap. 8.

in maniera artificiale, collegarli ai loro equivalenti naturali e creare, per così dire, delle mescolanze. Secondo questa concezione, la singolarità non è soltanto vicina: è già tra noi»[1583].

Stupisce come al medesimo tempo coloro che sostengono un evoluzionismo biologico sfrenato e un determinismo genetico spietato, arrivino anche a sostenere che certe funzioni cerebrali – che per comodità vengono da loro indicate col termine *mente* – non abbiano nulla a che vedere con questo sostrato, al quale però, paradossalmente, sono riducibili. Il sogno dell'IA produttiva sembra quindi poggiare su basi filosofiche deboli. A dirlo è Damasio:

«Se eliminassimo l'attuale substrato chimico della sofferenza e del suo contrario, il piacere e il benessere, elimineremmo il fondamento naturale dei nostri sistemi morali. Certo, si potrebbero costruire sistemi artificiali che operano nel rispetto di "valori morali". Ma ciò non significherebbe che tali dispositivi contengano il fondamento di quei valori e che sarebbero capaci di costruirli autonomamente»[1584].

Questo mio accenno critico alla metafora cervello-*computer*, tuttavia, non vuole esprimere nessun giudizio sulla teoria secondo cui il nostro apparato cerebrale opererebbe secondo schemi largamente (ma non esclusivamente) computazionali. Ammesso e non concesso che l'analogia cervello-*hardware* funzioni – a patto di considerare il primo elemento esclusivamente come un elaboratore di informazioni – l'altra parte dell'analogia, quella tra mente e *software* è molto più complessa. Anzitutto bisogna dire che non si è mai visto un *hardware* che produca un *software* da solo, anche perché «in un computer, software e hardware sono separati, laddove la mente, invece, è già contenuta nel corpo fisico ed è intrinsecamente connessa al cervello»[1585], d'altro canto – ed è qui il secondo paradosso – una tale teoria sebbene sia riduzionistica nelle sue premesse, diviene dualista nelle sue conclusioni. È degno di nota il rapido commento che Montalcini fa in merito a tale questione: «Possono i circuiti di neuroidi al silicio elaborare stati mentali? Se un complesso di neuroidi fosse in grado di possedere facoltà mentali, come quelle della coscienza, ci troveremo di fronte ad una teoria dualista riproposta in una veste del tutto nuova»[1586].

Reputo però giustificato il mio discorso dal momento che, sulla scorta di autorevoli studiosi come Floridi, le intelligenze artificiali si configurano «in discontinuità con tutti gli altri tipi di macchine che le hanno precedute, tanto nel mondo antico quanto in quello emerso dalle rivoluzioni industriali, le tecnologie AI sono infatti proposte come macchine

[1583] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things Life*, cit., p. 230.
[1584] *Ivi*, p. 233.
[1585] M. CHIRIATTI, *Incoscienza artificiale. Come fanno le macchine a prevedere per noi*, Luiss University Press, Roma 2021, p. 45.
[1586] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 34.

per l'"augmentazione" delle nostre capacità intellettuali»[1587]. Se esiste pertanto un così stretto legame tra intelligenza artificiale e capacità cognitive – anche e soprattutto in riferimento alle già presenti applicazioni dell'IA debole – l'argomento dell'intelligenza artificiale non può essere eluso nel momento in cui si sta provando a difendere la libertà in quanto capacità cognitiva.

5.1.2. Il mito dell'*uomo-macchina*

Assumendo quindi l'IA nella sua accezione forte, si viene catapultati nel sogno o nell'incubo (dipende dalla prospettiva) dell'*uomo-macchina*, un miraggio presente sin nelle più remote civiltà: si pensi al racconto rabbinico del Golem o al mito, narratoci da Omero, delle tre fanciulle d'oro costruite dal dio greco Efesto. La storia della filosofia ci riconsegna poi reiterati tentativi di equiparare l'essere umano a un automa, sia nella sua versione materialista sia nella sua versione spirituale (si pensi a Leibniz). Una differenza, tuttavia, deve essere colta. Se per quei racconti mitologici riprodurre un essere umano era l'obiettivo ultimo, oggi, sulla scorta del materialismo, quest'elemento ne costituisce la premessa fondamentale: «Il materialismo radicale insiste sul fatto che gli esseri umani sono uguali a tutti gli altri mammiferi. Sebbene siano più complessi, e la psicologia del senso comune li tratti come agenti, in fin dei conti non sono altro che elaborate macchine biofisiche»[1588].

È proprio il rapporto uomo-macchina che diviene cruciale per la riflessione sulla libertà, dal momento che quest'ultima può essere sostanzialmente riformulata nei termini che seguono: siamo esseri umani volenti o automi già programmati? E, di fatto, è a questa domanda che si richiama la *querelle* tra deterministi e libertari sin dai tempi dell'atomismo. Bisognerà comprendere allora se l'assunzione di fondo – per la quale l'essere umano è soltanto una macchina – sia degna di attenzione, identificando somiglianze e differenze tra queste due realtà.

È indiscutibile che vi sia una consonanza tra l'essere umano e la macchina, e non è sicuramente un caso che le macchine siano state utilizzate metaforicamente per parlare dell'essere umano. Anzi, è doveroso riconoscere come i maggiori sviluppi nella scienza del XXI secolo siano legati alla scoperta che la formazione delle strutture fisiche, come la comunicazione delle informazioni, dipende da algoritmi che fanno uso di codici. «Mediante un alfabeto di acidi nucleici – dice Damasio – il codice genetico permette agli organismi

[1587] F. CABITZA, *Deus in machina? L'uso umano delle nuove macchine, tra dipendenza e responsabilità*, in ID. - L. FLORIDI, *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021, p. 39.
[1588] C. LIST, *Why Free Will Is Real*, cit., p. 73.

viventi di fissare a grandi linee le caratteristiche fondamentali di altri organismi e di guidarne lo sviluppo»[1589].

Questo primo aspetto è fondamentale: gli esseri umani hanno un codice al loro interno che *fissa a grandi linee* certe caratteristiche dell'organismo. L'essere umano sarebbe quindi una macchina sofisticatissima, dotata di un *codice base*, e «da migliaia di miliardi di cellule "robotiche", ognuna delle quali è dotata di un insieme completo di geni e di un'impressionante gamma di apparati per il supporto vitale interno»[1590], ma pur sempre una macchina. Questo codice – al pari di un algoritmo – sottostà a certe leggi e questo elemento basterebbe – sin dai tempi di Hobbes – per sottoscrivere l'asserzione per la quale gli esseri umani sono automi privi di libertà: «I nostri pensieri e le nostre azioni sono gli output di un computer fatto di carne – il nostro cervello – che deve obbedire alle leggi della fisica. Pertanto, anche le nostre scelte devono obbedire a tali leggi. Questo mette fine alla concezione tradizionale del […] libero arbitrio»[1591].

Nonostante questa comprensione dell'essere umano in quanto macchina sia allettante, essa rimane un miraggio, dal momento che, stando alle conoscenze attuali, sono più le differenze che le somiglianze tra l'essere umano e la macchina più sofisticata ad oggi disponibile. Benché siamo giunti a uno stadio dell'evoluzione in cui «molti aspetti della formazione di organismi naturali e della comunicazione dipendono da algoritmi e da codici, come del resto molti aspetti della computazione, dell'intelligenza artificiale e della robotica nel loro complesso»[1592], questo dato non deve essere assolutizzato e non deve condurre all'idea radicale, già peraltro ampiamente sottoscritta, che gli organismi naturali non siano nient'altro che algoritmi.

Ciò che sorprende, allora, è che mentre gli ingegneri, partendo da questo assunto computazionale, provano a riprodurre la mente, la nostra esperienza ci dice che la mente è profondamente diversa da un algoritmo. Si pensi all'approccio simbolico all'IA che non solo è stato il primo ad essere sviluppato ma ancora è quello che fornisce i risultati migliori: mentre una macchina costruita su quest'ultimo paradigma segue pedissequamente le leggi della logica (peraltro individuate dagli esseri umani), quelle medesime leggi non governano affatto né il modo di vivere né il modo di ragionare degli esseri umani. Quelle leggi sono servite nei programmi informatici ad *imitare* il mondo degli umani ma la nostra mente non segue i principi che regolano i calcolatori e «non lo fa, perché è nello stesso tempo superiore

[1589] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things Life, Feeling, and the Making of Cultures*, cit., pp. 229-230.
[1590] D.C. DENNETT, *Freedom Evolves*, cit., p. 199.
[1591] C. LIST, *Why Free Will is Real*, cit., p. 3.
[1592] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things Life*, cit., p. 230.

e inferiore: superiore perché è molto più veloce nel portare avanti alcuni processi e può tenere conto di molti più dati al contorno allo stesso tempo; inferiore perché nella procedura lineare è assai più lenta e si stanca dopo pochi passi»[1593]. Una tale soluzione, tuttavia, comprende tanto l'essere umano quanto la macchina in termini funzionali e, di conseguenza, la questione rimane sempre e soltanto una: qual è il *discrimen* (se ve n'è uno) tra un essere umano e una macchina?

5.1.3. Il *discrimen* tra essere umano e macchina: coscienza o libertà?

La stragrande maggioranza degli studiosi ha ravvisato la differenza sostanziale tra soggetto artificiale e soggetto naturale nella coscienza. Questo concetto, tuttavia, se già incontra notevoli difficoltà ad essere circoscritto da parte dei filosofi della mente, non ha un destino più semplice nel campo dell'IA. Facendo riferimento a Libet, ad esempio, si è detta nel terzo capitolo la differenza fondamentale tra due fattori complementari come il *fare esperienza* e la *consapevolezza*, che si convogliano nell'unico termine italiano *coscienza*. Oggigiorno c'è un incommensurabile problema nel definire la coscienza e, di conseguenza, risulta impossibile, al momento, riprodurla all'interno di una macchina. Una tale formulazione, tuttavia, non ci dice l'impossibilità del congegno di raggiungere un tale livello di complessità ma soltanto che, al momento presente, non conoscendo tutti i processi che sottendono alla coscienza, la macchina non è in grado di fare ciò.

Bisogna rilevare inoltre che la coscienza – intesa come il possedere stati mentali coscienti – di per sé non basterebbe a stabilire un confine fra persone e non persone. Molti mammiferi, infatti, suggerisce Baker,

> «hanno stati mentali di credenza o desideri, molti hanno stati coscienti. Ciò che segna la differenza fra la persona e ogni altra cosa del mondo è il fatto che le persone dispongono di una proprietà mentale complessa: una prospettiva in prima persona […]. Noi persone umane siamo animali in quanto siamo costituite da animali, tuttavia, avendo la prospettiva in prima persona non siamo 'solo animali', siamo persone»[1594].

L'elemento peculiare in questa lettura non sarebbe quella coscienza che garantisce l'avere stati mentali coscienti ma primariamente quella che richiederebbe anche la capacità di comprendere se stessi in prima persona. La teoria della Baker è sicuramente affascinante, benché sia stata anche criticata, ma mi permette in questa sede di limitare il ruolo che l'attribuzione di coscienza riveste nei discorsi sull'IA per volgere l'attenzione a un aspetto complementare.

[1593] E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, cit., p. 63.
[1594] L.R. BAKER, *Persons and Bodies*, cit., p. 4.

Baker sostiene che la prospettiva in prima persona, che potremmo anche definire come autocoscienza (per distinguerla dagli altri sensi di *coscienza*) è fondamentale dal momento che «solo gli esseri con una prospettiva in prima persona possono concepire il proprio futuro»[1595]. In altre parole: ciò che è peculiare della persona umana è il prefigurarsi ciò che avverrà e orientarsi in tal senso. Si badi bene: non si sta identificando il prefigurarsi degli scopi e orientarsi ad essi – capacità che è possibile attribuire anche ad alcuni algoritmi – ma la capacità di concepire, nel senso di *comprendere*, e quindi anche di *avere coscienza* del futuro, e di *agire* proiettati al futuro. Questo elemento manca del tutto nelle IA, cionondimeno quanti si dedicano a quest'ambito non hanno avuto remore a definire alcuni algoritmi come *macchine che agiscono*, nonostante tre grandi differenze con l'agire umano: la macchina *non è cosciente* di ciò che fa, la macchina *non decide* quali attività eseguire, la macchina *non saprebbe spiegare* perché ha scelto in un determinato modo[1596]. Questi tre elementi prima che essere requisiti per un agire *libero* sono elementi imprescindibili per l'agire *tout court*. Un testo tratto da uno dei capolavori di Mark Twain è utile per comprendere tutta la difficoltà nel perseguire questa assimilazione:

> «Così fa il topo.. […] analizza un odore, ne deduce che è odore di formaggio, cerca e trova. L'astronomo osserva questo è quello; aggiunge il suo a questo e quello ai questi-e-quelli di un centinaio di predecessori, ne deduce che si tratta di un pianeta invisibile, lo cerca e lo trova. Il topo entra in una trappola; ne esce a fatica; ne deduce che il formaggio che c'è nelle trappole non va bene e non si avvicina più a quella trappola. L'astronomo è molto fiero della sua impresa, il topo della sua. Eppure tutti e due sono macchine; hanno fatto un lavoro da macchine, non hanno dato origine ad alcunché, non hanno alcun diritto di essere orgogliosi; tutto il merito spetta al loro Creatore. […] L'uomo è una macchina complessa ed elaborata, l'altro è una macchina semplice è limitata, ma sono simili come principio, funzionamento e procedimento, e nessuno dei due funziona se non in modo automatico e nessuno dei due può legittimamente rivendicare sull'altro una superiorità personale o una dignità personale»[1597].

[1595] *Ivi*, p. 181.

[1596] Una delle branche più studiate in questo momento in IA è quella dell'*explainability* e dell'*algorithmic fairness.* Si sta lavorando affinché alcuni algoritmi siano in grado di spiegare la propria "azione" quantomeno dando un'idea sul perché una rete neurale ha agito in un modo o in un altro. Cito soltanto alcuni articoli tra I più recenti: A. ADADI - M. BERRADA, *Peeking Inside the Black-Box: A Survey on Explainable Artificial Intelligence (XAI)*, IEEE Access, 6 (2018), pp. 52138-52160; M. HIND - D. WEI - M. CAMPBELL, «ET AL.», *TED: Teaching AI to Explain its Decisions*, AIES '19: Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society (2019), pp. 123-129; T. QUY - A. ROY - V. IOSIFIDIS, «ET AL.», *A Survey on Datasets for Fairness-aware Machine Learning*, Wiley Interdisciplinary Reviews: Data Mining and Knowledge Discovery (2022), pp. 1-59; A. KRAJANA - M. KOVAČ - M. BRCIC, «ET AL.», *Explainable Artificial Intelligence: An Updated Perspective*, 45th Jubilee International Convention on Information, Communication and Electronic Technology (MIPRO) (2022), pp. 1-6; C. RUDIN , *Stop Explaining Black Box Machine Learning Models for High Stakes Decisions and Use Interpretable Models Instead*, Nature Machine Intelligence, 1 (2019), pp. 206-215; A. SAGHIRI - M. JABBARPOUR - S. VAHIDIPOUR, «ET AL.», *A Survey of Artificial Intelligence Challenges: Analyzing the Definitions, Relationships, and Evolutions*, Appied Sciences, 12 (2022), pp. 1-21; D. SILVER - T. HUBERT - J. SCHRITTWIESER, «ET AL.», *A General Reinforcement Learning Algorithm That Masters Chess, Shogi, and Go Through Self-play*, Science, 362 (2018), pp. 1140-1144.

[1597] M. TWAIN, *What is man?*, 1917 (ed. it. *Che cosa è l'uomo?*, Ibis, Pavia 1990), p. 98.

Un chiarimento è però d'obbligo, onde evitare di intendere le mie parole come una svalutazione della coscienza a favore della libertà. La questione se le macchine potranno mai essere considerate libere è strettamente legata al fatto se queste macchine potranno mai essere coscienti, e questo non soltanto su un piano teorico ma soprattutto su quello pratico: saremo più portati a ritenere libera e responsabile una macchina che uccide coscientemente, piuttosto che una macchina che non uccide coscientemente e che pertanto rimanderebbe, indirettamente, al suo programmatore. Ciononostante qui affronto la questione dell'*agere* delle macchine, e se questo *agere* possa essere libero, in ordine al fatto che gli studiosi già predicano l'*agere* di tali macchine a dispetto del fatto che oggi non si abbiano a disposizione alcuna macchina cosciente. Voglio suggerire quindi che il problema dell'azione libera delle macchine può essere accostato a prescindere dalla coscienza, benché scoperte nel secondo ambito sarebbero significative per il primo[1598].

Questo metodo, che ritengo essere corroborato anche dal rapporto tra coscienza e libero arbitrio, è stato analizzato a partire dagli esperimenti di Libet. Il rapporto che le azioni intessono con la coscienza, infatti, non solo è molto complesso ma risulta anche contingente[1599]. In altre parole: non è detto che per compiere azioni complesse le macchine debbano essere coscienti così come non è detto che gli esseri umani per compiere azioni libere debbano essere perfettamente e pienamente coscienti[1600]. Ulteriori ricerche in questa direzione potrebbero dimostrare che la coscienza (così come la intendeva Libet) non è un

[1598] Per le questioni concernenti l'irriducibilità della coscienza, cfr. F. FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022. Non ho avuto modo di approfondire con la debita attenzione il recentissimo saggio dell'inventore del microprocessore. Ritengo, tuttavia, che questo testo – benché non condivida alcune conclusioni alle quali perviene l'autore – possa essere particolarmente utile per un ulteriore confronto in merito ad alcune prospettive che qui avanzo.

[1599] Anche un autore come Galen Strawson non sostiene l'indispensabilità della coscienza per il libero arbitrio. Benché comunemente accettato, infatti, la connessione tra coscienza e libero arbitrio rimane ancora oscura e l'imperativo di chiarirla risulta doppiamente fondamentale proprio alla luce dell'intelligenza artificiale: «Può darsi che la connessione sia poco analizzata proprio perché è così intuitiva che tendiamo a non notarla. Non abbiamo mai incontrato agenti che sembrassero autonomi e responsabili e che non ritenessimo allo stesso tempo coscienti. Ma forse le cose cambieranno se svilupperemo robot autonomi (o incontreremo alieni intelligenti) e non saremo più sicuri della loro coscienza. Inoltre, forse possiamo imparare di più sulla connessione tra libero arbitrio-coscienza esplorando le reazioni della gente comune a queste possibilità e cercando di capire quali caratteristiche della coscienza sono alla base delle loro attribuzioni sul libero arbitrio» E. NAHMIAS - C. HILL ALLEN - B. LOVEALL, *When Do Robots Have Free Will? Exploring the Relationships between (Attributions of) Consciousness and Free Will*, in B. FELTZ - M. MISSAL - A.C. SIMS (eds.), *Free Will, Causality, and Neuroscience*, Brill - Rodopi, Leiden 2019, p. 59 [traduzione mia]. Cfr. anche G.D. CARUSO, *Consciousness, Free Will, and Moral Responsibility*, in R.J. GENNARO (ed.), *The Routledge Handbook of Consciousness*, Routledge, London 2016, pp. 78-90. Per l'analisi che ne è stata fatta in psicologia sperimentale, al pari di quanto fatto con rapporto tra il libero arbitrio e responsabilità morale, G. BJÖRNSSON - J. SHEPHERD, *Determinism and attributions of consciousness*, Philosophical Psychology, 33 (2020) 4, pp. 549-568; M. MYLOPOULOS - J. SHEPHERD, *The experience of agency*, in U. KRIEGEL (ed.), *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 164–187.

[1600] Noto a margine come sia curioso il fatto che proprio coloro che propendono per uno stretto rapporto tra coscienza e libertà nelle IA forte siano anche coloro che ritengono la libertà dell'essere umano come un'illusione garantita esclusivamente dalla nostra sensazione della volontà cosciente.

costitutivo essenziale per l'azione umana e, *a fortiori*, per quella delle IA[1601]. A tal proposito una prospettiva interessante è stata già offerta da Martin Heisenberg, già docente del Dipartimento di biologia dell'*University of Würzburg*:

> «Sostengo che non è necessario essere consapevoli delle nostre decisioni per essere liberi. L'importante è che le nostre azioni siano autogenerate. La consapevolezza può aiutare a migliorare il nostro comportamento, ma non lo fa necessariamente e non è essenziale. Perché un'azione dovrebbe diventare libera da un momento all'altro? Solo perché riflettiamo su di essa»[1602]?

Se alcune azioni umane vengono categorizzate come *libere* benché manchi una piena e perfetta coscienza, nulla vieta di porci il problema della libertà a prescindere dalla *questione-coscienza* o, maggior ragione, nel momento in cui al giorno d'oggi azioni che definiremmo complesse (come valutazioni di *curricula* o guida di automobili in contesti privilegiati) sono svolte da macchine non coscienti. Nel momento quindi in cui una macchina può "agire" il problema della libertà in ordine alle IA s'impone eccome e consente – almeno in via ipotetica – di essere affrontato a prescindere dal futuro raggiungimento della coscienza.

5.1.4. Il modo di intendere l'*agere* delle IA

Prima di entrare in *medias res* vorrei far notare come – sebbene negli ultimi tempi siano proliferati gli studi sull'IA e sull'etica delle macchine – manchi ancora del tutto un vocabolario adeguato. Oggi, infatti, adoperiamo il normale vocabolario agenziale anche per le IA. Faccio soltanto un esempio: «Non dobbiamo temere quegli *agenti* intelligenti, incredibilmente sempre più intelligenti e più *autonomi*»[1603]. Per riferirci alle IA utilizziamo un termine come *agente* o aggettivi come *autonomo*, dando per assodato che abbiano il medesimo significato per gli esseri umani come per le macchine. Sicuramente questo *modus operandi* è sintomo di quel dualismo quotidiano e di quell'attitudine "animistica" dei quali si è già parlato, ma concordo con Massimo Chiariatti quando vede in questa *manomissione di concetti* l'imperituro sogno degli esseri umani di essere generatori o creatori. Questo sogno «si esplicita nel linguaggio quando assegniamo i nomi agli oggetti, come se, per esempio, il termine "apprendimento" (*learning*) in *machine learning* avesse lo stesso significato che ha per noi. Purtroppo, relazionandoci con le macchine, ci manca un vocabolario

[1601] Cfr. E. NAHMIAS - C. HILL ALLEN - B. LOVEALL, *When Do Robots Have Free Will?*, cit., p. 57.
[1602] M. HEISENBERG, *Is Free Will an Illusion?*, Nature, 459 (2009), p. 165.
[1603] N. TURI - M. GORI - M. LANDI, *Guida per umani all'intelligenza artificiale*, cit., p. 105 [corsivo mio].

neutrale con cui descrivere i fenomeni artificiali»[1604]. Non si pensi però che questa situazione sia una semplice convenzione linguistica.

Il testo-madre utilizzato nelle maggiori università statunitensi per approcciarsi all'IA – curato da Stuart Russell, professore all'Università della California a Berkeley, e Peter Norvig, direttore di ricerca presso Google – si rifà, al fine di aggirare il problema della definizione di *intelligenza* applicata alle macchine, alla (non meno complicata) nozione di razionalità e l'intero libro assume che un *agente razionale* sia un sistema in grado di capire quali sono le decisioni migliori per arrivare alla soluzione di un problema o per raggiungere un obiettivo che si era prefissato.

Penso che una rimodulazione o una formulazione *ex novo* del vocabolario che utilizziamo in riferimento alle IA sia impellente, almeno finché non si sarà approdati alla tanto agognata IA forte, o almeno al fine di «distinguere la qualità umana dell'agire rispetto a macchine dotate [soltanto] di capacità operative»[1605]. Questo vocabolario diviene ancor più necessario se viene adottato il paradigma recentemente suggerito da Luciano Floridi, il quale ha indicato un nuovo modo in cui dovrebbe essere riformulata l'ormai consueta sigla di intelligenza artificiale.

Per Floridi si dovrebbe passare da IA ad AA, una sigla che non riconsegna più il riferimento all'*artificial intelligence* ma all'*artificial agency*. Questa nuova forma di *agency* sarebbe del tutto peculiare, in quanto s'identifica con un *agere sine intelligere*. Una tale configurazione della questione si presenta, tanto nel contesto ingegneristico quanto in quello filosofico, come un *hapax*, dal momento che l'agire è stato sempre correlato all'*intelligere* (compreso nel suo senso etimologico). Questo inscindibile rapporto è stato mantenuto anche da quanti lavorano materialmente alla progettazione delle *macchine-che-fanno-cose* (utilizzo per il momento quest'espressione per evitare sia la sigla IA, sia AA, sia *macchine agenti* o altre similari), i quali riconoscevano che l'intelligenza fosse il presupposto per l'azione; da qui il compito principale di *riprodurre* l'intelligenza (o almeno alcune sue funzioni) perché si potesse ottenere dalle macchine un *output* comportamentale adeguato. Quel primitivo tentativo però è stato abbandonato: l'intelligenza non si è raggiunta (almeno non nella sua definizione più complessa) e dal procedimento mimetico dell'intelligenza umana il mondo è stato radicalmente modificato, cosicché l'IA non è più il matrimonio tra intelligenza e azione ma la prova della non necessità di essere intelligenti per essere dotati di *agency*. Oggi, quindi, dobbiamo considerare l'IA

[1604] M. CHIRIATTI, *Incoscienza artificiale*, cit., p. 21.
[1605] C. CASALONE, *Una ricerca etica condivisa nell'era digitale*, La Civiltà Cattolica, 2020, II, p. 38.

> «nei termini di una risorsa crescente di agency […] interattiva, autonoma e spesso in grado di autoapprendere, capace di affrontare un numero crescente di problemi e compiti che altrimenti richiederebbero l'intelligenza e l'intervento umano (e possibilmente una quantità illimitata di tempo) per essere eseguiti con successo»[1606].

Tutti questi compiti, anche particolarmente complessi, vengono egregiamente *compiuti* dalle IA senza che esse abbiano quell'intelligenza che, ancora oggi, possiamo predicare soltanto degli esseri senzienti, e questo è davvero un sovvertimento del nostro modo di intendere l'*agere*:

> «Questo divorzio tra *agency* artificiale e intelligenza naturale, tra *agere* e *intelligere*, è rivoluzionario. […] Abbiamo modificato una delle equazioni fondamentali su cui si è sempre basata la storia umana e la valutazione morale, quella che identifica l'agire con l'agire naturale, almeno biologico se non umano»[1607].

Benché si configuri questa forma radicalmente nuova di *agere*, la differenza tra *agente artificiale* e *agente reale* rimane comunque. Nell'infosfera, infatti, in un mondo in cui i confini tra reale e virtuale, umano e digitale sono ormai impalpabili, c'è ancora un'ipotesi di *default*, un'idea base: l'agente naturale può, al momento, imitare un agente *artificiale*. L'esempio riportato da Floridi è particolarmente chiarificatore per cogliere il nodo della questione:

> «Questo è il motivo per cui ci viene chiesto regolarmente di dimostrare che non siamo dei robot, cliccando su cosiddette CAPTCHA, il Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart. Il test è rappresentato da stringhe leggermente alterate di lettere, eventualmente miscelate con altri elementi grafici, che dobbiamo decifrare per dimostrare che non siamo un agente artificiale ma umano. È un test banale per un essere umano in grado di *intelligere* anche minimamente, ma apparentemente un compito insormontabile per l'AI che sa solo *agere*: ecco quanto poco progresso c'è stato nell'area cognitiva della produzione di intelligenza non biologica»[1608].

Benché rimanga la distinzione tra naturale e artificiale l'aggettivo sostantivato è sempre il medesimo *agente*, e questo non può non chiamare in causa la libertà – almeno intesa come autonomia – e la responsabilità. Sin dal Medioevo, infatti, e anche nell'epoca moderna, la libertà è stata sempre compresa in relazione con l'intelletto: a volte la volontà poteva anche discostarsene in quanto più ampia ma era sempre inclinata (quando non determinata) da esso. Oggi anche questo binomio è drasticamente ribaltato. Le parole di Floridi spiegano la radicalità di questo processo:

> «Da sempre l'*agere* è stato associato all'intenzionalità, sia nel senso dell'*agere* per un fine (intenzionalità dell'*agere*) sia nel senso dell'*agere* consapevole di se stesso (intenzionalità

[1606] L. FLORIDI, *Agere sine intelligere*, cit., p. 150.
[1607] *Ivi*, pp. 150-151.
[1608] *Ivi*, p. 160.

nell'*agere*). In passato, abbiamo trattato *agere*, *intelligere* e intenzionalità come tre aspetti inseparabili dello stesso fenomeno. Ma di fronte a nuove forme di *agere* prive di *intelligere* e quindi *a fortiori* prive di intenzionalità, la questione dell'*accountability* (del dare conto dell'*agere* stesso in quanto causa di qualcosa) si separa da quella della responsabilità (intesa come il dovere di fare o controllare qualcosa, anche quando non si ha un rapporto causale diretto con quel qualcosa): un agente artificiale può essere "causalmente" *accountable* per un male che ha provocato, ma non "moralmente" responsabile per lo stesso, un po' come un terremoto. La differenza con il terremoto è che l'agente artificiale è autonomo, in grado di apprendere e modificare il suo comportamento, e può quindi essere *accountable* causalmente di un male, ma è disegnato, prodotto, usato e controllato da esseri umani, sui quali si sposta la responsabilità indiretta […], un po' come accade con un cane, che pur essendo un agente […] non è mai moralmente responsabile per gli effetti delle sue azioni, come invece può esserlo il suo padrone. Questo perché un cane, come un agente artificiale, è privo dell'*intelligere* e della intenzionalità richiesti dall'*agere* morale, che resta solo umano in termini di doveri e diritti. In altre parole, l'*agere* dell'AI non è riducibile a un semplice *facere* di un terremoto e assomiglia molto di più al "comportarsi" di un agente biologico, con la differenza fondamentale che si tratta di un agente le cui caratteristiche di fondo sono disegnate e approvate da altri agenti umani, sui quali si trasferisce quindi la responsabilità dell'*agere* artificiale. La conseguenza è che l'AI non sposta o diminuisce la responsabilità umana, ma la ingigantisce enormemente. L'AI è figlia di un dio minore, l'umanità, che spesso sa creare più di quanto non sappia poi gestire al meglio»[1609].

Non sarebbe possibile sviscerare qui tutte le questioni che una tale ricomprensione dell'IA comporterebbe. Proverò, tuttavia, a rintracciare nella libertà quel *costitutivum* dell'essere umano che fa sì che l'*agere* possa essere predicato esclusivamente dell'*esse*, lasciando ad altri il compito di ridefinire il modo più opportuno di identificare l'IA, l'AA o le *macchine-che-fanno-cose*.

5.2. *Libero arbitrio e intelligenza artificiale allo specchio*

Le analogie tra libero arbitrio e IA si rintracciano sin nella loro definizione. Per entrambe le nozioni, infatti vi è – come si è avuto modo di notare nel primo capitolo in riferimento al termine *libertà*, e come moltissimi studiosi riportano in riferimento a *IA* – una notevole difficoltà nel fornire una definizione corretta ed esaustiva che sia unanimemente condivisa. Mi piace ricorrere ad un'espressione molto incisiva che adopera Floridi: «L'amicizia, l'IA e molte altre cose nella vita sono come la pornografia: non sono definibili (nel senso stretto in cui l'acqua è definibile e definita come H_2O) ma le riconosciamo quando le incontriamo»[1610]. In questo novero di cose indefinibili credo che possa essere inserita anche la libertà, la quale risulta complessa da caratterizzare in modo univoco ma nonostante ciò la riconosciamo quando la vediamo, anzi, *quando ne facciamo esperienza*. A onor del vero bisogna precisare che non è corretto dire che «l'IA non può essere definita

[1609] *Ivi*, pp. 151-153.
[1610] ID., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022, p. 41.

elencando condizioni necessarie e sufficienti»[1611], m, piuttosto, che non vi è comune accordo su quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per il darsi dell'IA, proprio come non vi è accordo alcuno nel sostenere quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per il darsi della libertà.

Una seconda affinità tra intelligenza artificiale e libero arbitrio è riconsegnata dal fatto che in entrambi i casi un'ontologia dualista, per quanto problematica, sembrerebbe essere il contesto migliore dove situare sia l'autodeterminazione sia l'IA forte. Nel caso dell'intelligenza artificiale, infatti, il materialismo è tutt'altro che fondamentale per il progetto dell'AGI, dal momento che per un materialista ciò che conta è la fisica, la materia della quale è fatto qualcosa, per i fautori dell'IA forte, invece, – per quanto possa apparire paradossale – la struttura di base non può e non deve costituirsi come *discrimen*: ciò che conta davvero sono soltanto le funzionalità.

Un terzo aspetto, che invece fa emergere una dissomiglianza, è costituto dalla nozione di omissione. L'omissione non è contemplata per le macchine; anzi, comunemente si assume che la distinzione tra un essere umano e una macchina sia data dall'imprevedibilità del primo e dalla regolarità della seconda. Quando due amici parlano di una terza persona e dicono "Quello è una macchina", nella maggior parte dei casi vogliono dire che quella persona è molto precisa, non sgarra mai, lavora costantemente e quindi è prevedibile, poiché si assume che la macchina in quanto sistema deterministico agisca sempre secondo certi parametri. All'essere umano, invece, è stato sempre concesso uno spazio di manovra in cui possa agire con libertà – o sarebbe meglio dire per non sottoscrivere nessun *account* di quelli precedentemente analizzati con *creatività*. All'essere umano è dato di agire o di non agire affatto, quindi anche di "compiere" un'omissione. Credo che questo possa essere un elemento rilevante. Per un ingegnere, infatti, se la macchina, trovandosi in un determinato stato, non sceglie, non passa allo stato successivo (e questo significa che quel meccanismo ha *crashato*); l'essere umano, invece, è capace di rimaner fermo, di compiere un'omissione, senza per questo riconsegnare un malfunzionamento patologico.

All'opposto, un aspetto inerente alla libertà che da sempre ha portato a equiparare gli esseri umani agli automi è legato al determinismo. La nozione di determinismo è fondamentale per l'IA dal momento che per algoritmo s'intende «un procedimento che risolve

[1611] *Ivi*, p. 42.

un determinato problema attraverso un numero finito di passi elementari, chiari e non ambigui»[1612]. Non è un caso che un qualunque *computer* potrebbe essere preso a perfetto modello tanto dell'ideale di Laplace quanto di quello di Democrito: anche qualora il tempo fosse portato indietro il *computer* agirebbe sempre esattamente in quell'identica maniera, compiendo sempre esattamente quello stesso numero di passi per giungere alla soluzione del problema[1613]. Una esaustiva descrizione di quanto il determinismo sia vincolante per esseri umani e macchine la fornisce Honderich:

> «Il determinismo è solamente una visione della nostra natura, che in sostanza afferma che la normale causazione è valida per noi e per le nostre vite, che siamo soggetti alle leggi della causalità. In questa accezione del termine, il determinismo non conduce ad altro che a una risposta affermativa all'interrogativo se, fondamentalmente, siamo come le piante o le macchine. In questo senso il determinismo non comprende o implica una risposta alla domanda se siamo liberi oppure no. Sorprendentemente, forse, questa domanda è lasciata insoluta»[1614].

Il genio di Laplace è utile per richiamare anche un'altra analogia tra IA e libertà che ruota attorno al concetto di prevedibilità. Il sogno laplaciano, infatti, potrebbe sembrare più vicino oggi che un tempo, grazie all'efficientissima capacità di previsione delle IA: un campo in cui le macchine superano di gran lunga gli esseri umani e che è sempre in crescita esponenziale. Viviamo in un mondo così pieno di dati in cui la capacità predittiva è pressoché indispensabile (anche nel contesto della ricerca scientifica). Ci si deve chiedere: come sarebbe la nostra azione qualora una macchina ci fornisse una previsione altamente probabile sulla realtà futura? Anche in questo caso il quadro non è futuristico ma perfettamente concreto, dal momento che ad oggi diversi algoritmi hanno una capacità predittiva, fondata su un'elevatissima capacità di calcolo, di gran lunga superiore a quella dell'essere umano. Le implicazioni etiche e sociali, di fronte a uno scenario in cui le macchine possono prevedere perfettamente la crescita di una persona, i suoi sviluppi, le sue azioni, sono particolarmente significative; cionondimeno è proprio questa strabiliante capacità predittiva delle IA che sembra collidere con qualsiasi teoria si sposi in riferimento alla libertà, e non soltanto quelle più battute (come compatibilismo e libertarismo), ma anche quelle più astruse (come fatalismo o determinismo teologico). Per spiegare questa irriducibilità mi rifaccio a un film di Steven Spielberg del 2015, dal titolo *Minority Report*, tratto dall'omonimo e straordinario romanzo di Philipp Dick. Il film è ambientato nella Washington del

---

[1612] A. LONGO - G. SCORZA, *Intelligenza artificiale. L'impatto sulle nostre vite, diritti e libertà*, Mondadori, Milano 2020, p. 8.
[1613] Anche in riferimento all'IA è però necessario distinguere il determinismo dal fatalismo. Le IA sono sistemi che si fondano su una logica *If-Then*, giacché se succede qualcosa (*If*) allora dovrà necessariamente succedere qualcos'altro (*Then*), ma non è detto che quel qualcosa accada.
[1614] T. HONDERICH, *How Free Are You?*, cit., p. 10.

2054, una città in cui gli omicidi sono stati debellati grazie alle previsioni di tre individui con poteri extrasensoriali che riescono a prevedere il crimine, ne mettono a parte la polizia, la quale riesce poi a sventare l'omicidio[1615].

Il film si basa sull'assunto che il mondo sia perfettamente deterministico (diversamente sarebbe impossibile la previsione) e nel film, in effetti, tutto sembra predeterminato. Questa totale predeterminazione non viene smentita nemmeno nel momento in cui il protagonista, Tom Cruise, per il quale era stato previsto che uccidesse un uomo, prova a cambiare la realtà ma, alla fine, spara (accidentalmente) il colpo mortale, dando così dimostrazione che la previsione era corretta. La stessa predeterminazione si riscontra anche in una delle scene finali quando il capo della polizia, interpretato da Max von Sydow, uccide se stesso per non permettere che il sistema di previsione venga smentito. Tutto sembra essere la perfetta realizzazione del sogno deterministico, fatto salvo per la considerazione che forse nulla di ciò che avviene era determinato. I tre individui con poteri extrasensoriali, infatti, non vedevano il futuro *reale* ma *uno* dei possibili corsi d'azione (non l'unico possibile corso d'azione, come vorrebbe il determinismo) e questo perché la polizia, di fatto, interrompeva il corso d'azione che conduceva all'omicidio. La polizia, infatti, sventava gli omicidi prima che essi venissero commessi e arrestava i *potenziali* colpevoli. Detto in altre parole: il sistema della Washington del futuro non punisce il fatto (che *non* avviene) ma l'intenzione di compierlo, un'intenzione che non si traduce mai in atto. I tre individui, in ultima istanza, prevedevano sia l'omicidio (tentato) sia l'arresto e quindi, di fatto, quel macabro futuro non si attuava mai. Una tale previsione, tuttavia, non ha nulla a che vedere col deterministico genio di Laplace ma con una cosa totalmente differente: una conoscenza talmente alta – quella che nel '500 il gesuita spagnolo Luis de Molina definì *scientia media* – che permetta a Dio di conoscere i futuri continenti. La cosa curiosa è che la nozione di *scientia media* fu introdotta da Molina per aggirare il problema del determinismo, non per corroborarlo.

Un tale resoconto è utile per mostrare come anche le notevoli capacità predittive di un algoritmo non sarebbero in grado di prevedere perfettamente il futuro. A maggior ragione, anche qualora fossimo in un contesto deterministico, la comprensione della libertà che ho suggerito – in quanto *olistica* e *processuale*, e soprattutto *irriducibile* – non permet-

[1615] Quello scenario non è più così irrealistico. L'università di Chicago nel luglio del 2022 ha brevettato un algoritmo, oggi in uso presso il corpo di polizia della stessa città, in grado di prevedere i crimini con una settimana di anticipo. Cfr. C. GUZZONATO, *Come in Minority report con Tom Cruise: l'IA prevede I crimini negli Usa*, in https://www.focus.it/tecnologia/innovazione/IA-intelligenza-artificiale-usa-prevede-crimini-rivela-pregiudizi (cons. 18/7/2022);

terebbe a una super intelligenza di prevedere le proprie azioni: la libertà intesa come *creatività* sfuggirebbe sempre anche a questa possibilità di previsione (e forse è proprio questo ciò che il racconto di Dick voleva dire).

Cionondimeno, è possibile rinunciare all'ideale della prevedibilità e salvaguardare al medesimo tempo il determinismo. In questo secondo scenario, allora, qualora non si avesse la pretesa di difendere il libero arbitrio ma soltanto la libertà *ad extra*, sarebbe pensabile comprendere questa libertà compatibilista come una libertà riproducibile (sempre ammesso che si arrivi all'IA forte). Kant aveva già esposto la questione:

> «Se le azioni dell'uomo, che appartengono alle sue determinazioni nel tempo, non fossero mere determinazioni dell'uomo come fenomeno, bensì come cosa in sé, la libertà non potrebbe salvarsi. L'uomo sarebbe una marionetta, o un automa di Vaucanson, costruito e montato dal padrone supremo di tutti i meccanismi; e l'autocoscienza farebbe di lui un automa pensante, in cui, però, la coscienza della sua spontaneità, quando fosse scambiata per libertà, sarebbe puro inganno, meritando di venir chiamata così solo comparativamente, nel senso che le cause determinanti immediate del suo comportamento – nonché una loro lunga serie, risalente a quelle che sono, a loro volta, le loro cause determinanti – le sarebbero bensì interiori, ma la causa ultima e suprema si troverebbe pur sempre in una mano del tutto estranea»[1616].

Abbracciare una libertà puramente meccanica equivarrebbe, infatti, ad essere «nient'altro che robogeeks, creature disposte a gettare via la stessa essenza della propria umanità e ad abbracciare un'identità personale da automi»[1617]. Entità di questo tipo, però, non sarebbero macchine che prendono decisioni libere, ma – recuperando le distinzioni proposte nel primo capitolo – soltanto macchine che operano decisioni automatiche o, con una dicitura più esatta, *automatismi*. Questo tipo di "azioni" credo esistano già: è ormai noto che negli algoritmi di IA vengono inserite informazioni non elaborate, dati grezzi, che poi potranno essere analizzati, e in base ai quali le intelligenze artificiali saranno capaci di sviluppare le proprie conoscenze implicite. Alla luce di quei dati e dell'esperienza accumulata, le macchine agiscono attraverso un processo che in psicologia è definito come *processo automatico*. Questo processo, tuttavia, non è simile a quella che noi definiamo *ponderazione* ma piuttosto è simile, se non identico, a quello che avviene quando, mentre stiamo guidando, vediamo un bambino che attraversa fuori dalle strisce pedonali e freniamo. In questi casi non procediamo a un ragionamento razionale perfettamente consapevole ma operiamo la scelta soltanto sulla base della nostra esperienza e freniamo. Se la libertà che si vuole riprodurre è una libertà meccanica ritengo che sia soltanto questione di tempo: basterà conoscere perfettamente il funzionamento cerebrale per avere il suo corrispettivo su base di silicio. Anche volendo sostenere

[1616] *KpV*, 181, cit., p. 215.
[1617] D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 43.

la riproducibilità di questa forma modesta di libertà, un corollario di essa (e non della libertà ambiziosa) pone però problemi aggiuntivi.

La libertà compatibilista, infatti, è quella stessa libertà difesa da Wegner: noi abbiamo la sensazione di agire, *sentiamo* come nostri gli atti, ma in vero non ne abbiamo alcun controllo.

> «Il vantaggio unico che abbiamo come esseri umani – i pensieri consci che precedono le nostre azioni – ci offre il privilegio di avere la sensazione di causare volontariamente ciò che facciamo. Ma, in effetti, sono i meccanismi inconsci e imperscrutabili a creare sia i pensieri coscienti relativi all'azione che l'azione stessa, e anche a produrre il senso di volontà che proviamo quando percepiamo il pensiero come causa dell'azione. Di conseguenza, anche se i nostri pensieri possono avere nessi causali profondi, fondamentali inconsci con le nostre azioni, l'esperienza della volontà cosciente nasce da un processo di interpretazione di tali nessi, non dai nessi stessi»[1618].

Assumendo per un momento che questo resoconto sia veritiero dovremmo dire che anche questa dimensione è irriducibile e irriproducibile. La difficoltà nasce, infatti, non già in riferimento all'aver accesso a pensieri inconsci – che per loro stessa definizione non possono essere accessibili consciamente – ma alla nostra sensazione di volontà (che sarebbe frutto di un'interpretazione di tali pensieri). Il problema risiede *in primis* nel fatto che oggi in merito a questi processi si sa molto meno di quanto si conosca sull'intero cervello umano; *in secundis* – e questo è il dato più notevole – è dato dal fatto che proprio questa interpretazione dei meccanismi in termini agenziali è *a noi inaccessibile* (altrimenti non sarebbe un'illusione), e in forza di ciò essa ci costituirebbe come esseri agenti. A tal proposito era stato Huxley ad aver suggerito che vi sarà sempre una differenza tra esseri umani e macchine perché noi siamo «automi coscienti»[1619]. Il problema risiede pertanto nel fatto che per avere un'IA forte, un'IA che sia uguale se non superiore all'essere umano, dovremmo riprodurre qualcosa che non soltanto è inaccessibile ma che, qualora diventasse accessibile, ci farebbe perdere la stessa essenza di esseri umani, in quanto esseri coscienti.

Se quindi è possibile riprodurre una libertà *modesta*, o *compatibilista* che dir si voglia, è altrettanto possibile riprodurre una libertà *indeterministica* (volutamente non dico incompatibilista), ovvero quella libertà che i critici del libertarismo sostengono essere difesa da libertari radicali e causali: una libertà che coincide col caso. Per avere una macchina che agisca secondo fortuna non abbiamo neanche bisogno di ricorrere a quegli straordinari artefici dell'informatica che oggi sono conosciuti come computer quantistici. Ad oggi, infatti, anche IA perfettamente deterministiche come i navigatori satellitari sono programmati perché di tanto in tanto possano agire stocasticamente, in modo del tutto casuale, per rintracciare, ad esempio, nuove strade per il percorso indicato dall'utente. È vero, qualcuno

[1618] ID., *The Illusion of Conscious Will*, cit., p. 135.
[1619] ID., *L'illusione della volontà cosciente*, cit., p. 46.

potrà dire che comunque l'algoritmo è *programmato* per agire in quel modo ma di fatto il suo agire non sarebbe prevedibile (in quanto casuale): potremmo al massimo optare per descrivere questa forma di 'libertà' come "necessità libera".

Sia che abbiamo sistemi deterministici sia che abbiamo sistemi stocastici, in definitiva, non abbiamo però libertà, almeno non nel senso che ho difeso nei precedenti paragrafi. Per riassumere questo primo punto cito Wegner:

> «Si immagini […] una persona nella quale sia installata una piccola unità chiamata l'agente libero (free willer). Non si tratta del consueto motore psicologico, del fascio di pensieri o emozioni o neuroni o geni: è invece una scatola nera che semplicemente fa le cose. Dopotutto, molti tipi di capacità e tendenze umane possono essere modellizzati in sistemi di intelligenza artificiale; e, in linea di principio, sembra che dovremmo essere in grado di progettare almeno i primi elementi di un processo psicologico che abbia la proprietà di volere liberamente le azioni. Ma che cosa installiamo esattamente? Se mettiamo un modulo che crea azioni a partire da qualunque tipo di esperienze o di ricordi passati e produce le scelte a partire da abitudini, atteggiamenti o tendenze ereditarie, non otteniamo libertà, bensì determinismo. L'agente libero deve essere un meccanismo slegato da qualsiasi influenza passata. [Ma si noti] quanto vuoto e insoddisfacente può essere un libero arbitrio di questo genere»[1620].

Ancora una volta emerge la confusione tra libero arbitrio e *libertas indifferentiae*. Questa impostazione, tuttavia, risulta utile per chiedersi se almeno la *libertas indifferentiae* sia riproducibile. Se da più parti essa è stata definita come impossibile per gli esseri umani, forse sarà invece possibile per le macchine. Se è vero, infatti, che per un essere vivente risulterà sempre impossibile la completa passività, sicché sarà totalmente indifferente a compiere *a* o *b*, per la macchina questo sembrerebbe essere più fattibile. I più recenti algoritmi decisionali, invece, hanno mostrato molteplici *bias cognitivi* e si è dovuto riconoscere quanto sia difficile avere un algoritmo imparziale, *indifferente*. Dice Adina Roskies: «Se non abbiamo accesso ad alcuna proposizione rilevante per le nostre scelte, allora sembriamo davvero autonomi che non agiscono *in base* a ragioni, ma che semplicemente si comportano in un modo descrivibile dall'esterno in termini di ragioni»[1621]. Eppure, a ben guardare, non solo noi non riusciamo a non agire in base a ragioni – fosse anche il ricorso alla stessa volontà – ma a quanto pare nemmeno le IA riescono a farlo (dove per ragioni in questo caso intenderemo i dati forniti all'algoritmo).

Per renderlo ancor più chiaramente, analizziamo il caso dell'ormai celebre *computer* della IBM, *Deep Blue*, che nel 1996 sconfisse l'allora campione mondiale nel gioco degli scacchi. Il computer è risultato vincitore della partita perché grazie alla sua potenza di calcolo ha fatto tutte le mosse esatte. Ora nel compiere queste azioni il *computer* non era

[1620] *Ivi*, pp. 44-45.
[1621] A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, cit., p. 66.

libero dal momento che era *determinato* a compiere quelle mosse in vista della vittoria. Si ponga il caso pocanzi esposto: immaginiamo che il *computer* sia stato istruito a compiere una mossa casuale ogni dodici mosse esatte. Quella tredicesima mossa sarà libera? Anche in questo caso la risposta sarebbe negativa perché il comportamento di *Deep Blu* – per quanto determinato – sarebbe guidato da un criterio casuale. Un terzo scenario però desta maggiori perplessità: il *computer* sarebbe in grado – ogni 3, 6, o 7 mosse (non posso dire "quando vuole" ma si comprende il mio intento) – di compierne una *sbagliata*? Si badi bene che non sto più dicendo una mossa casuale (dal momento che una mossa casuale potrebbe rivelarsi una mossa azzeccata) ma *sbagliata*. Aggiungo un particolare: benché sia particolarmente difficile che un *computer* possa compiere una mossa *sbagliata* a causa, ad esempio, di un errore di calcolo o perché si trova davanti a un altro *computer* più performante, un *computer* potrebbe compiere una mossa *volutamente sbagliata* come farebbe un azione e pluripremiato campione mondiale perché, ad esempio, ormai stanco, sbaglia per far vincere un giovane talento emergente? La risposta non è così semplice e credo che la domanda stessa debba essere riformulata nei termini che seguono.

Quale tipo di libertà è riproducibile per avere delle IA sempre più simili all'essere umano? A mio modesto parere nessuna, e non perché le competenze degli ingegneri siano inadeguate e quindi si tratterebbe soltanto di pazientare, ma perché semplicemente non sappiamo che cosa sia la libertà e quando proviamo a coglierla essa ci appare irriducibile alle nostre comprensioni. Rammento le parole del professor Luca Gambardella, presidente per moltissimi anni dell'Istituto dalla Molle – uno dei primi centri al mondo per la ricerca sull'IA – che mi disse: "Dimmi com'è fatta una cosa e io te la riprodurrò. Sarà questione di tempo, coinvolgeremo centinaia o migliaia di ingegneri ma noi la riprodurremo". Ecco il vero problema: noi – dinanzi alla libertà – non sappiamo che cosa dobbiamo riprodurre.

Legrenzi e Umiltà nel criticare il principio localizzazionista in neuroscienze già si erano posti questo dilemma: «È nostra convinzione che prima sia necessario chiedersi "che cosa stiamo localizzando"»[1622]. Questa domanda, nel momento in cui i ricercatori si sforzano di costruire una IA forte, che sia senziente e libera, dovrebbe essere così riformulata: "Che cosa stiamo riproducendo"? Il *che cosa* da riprodurre, tuttavia, rimane ancora, dopo svariati secoli, un *mistero* nel senso sopra esposto, qualcosa che eccede non solo le nostre conoscenze ma anche la nostra stessa realtà.

[1622] P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit., p. 90.

5.3. *Agere sequitur tantummodo esse*

Se non è possibile conoscere qualcosa, è possibile riprodurla? Con ogni probabilità la risposta è negativa. Con una tale affermazione non voglio, ancora una volta, appoggiare nessuna prospettiva scettica. Attraverso il riferimento all'IA ho provato, invece, a suggerire un ultimo ripensamento in favore della questione della libertà. In questo ho seguito il consiglio di Edsger Dijkstra, docente di *computer science* all'Università di Austin in Texas, per il quale «i computer sono utili solo per farci capire quello che non possono fare»[1623].

Se è vero che la libertà non si può riprodurre perché ancora non la conosciamo a fondo, diversamente, qualora arrivassimo a conoscere e a comprendere la libertà, essa potrebbe essere riprodotta anche in una sofisticatissima IA. A trarci in inganno è proprio il fatto che il cervello si riveli come una straordinaria macchina computazionale.

> «Un aspetto curioso è che i processi puramente intellettuali si prestano bene a una descrizione algoritmica e non sembrano dipendere dal substrato. Per questa ragione i programmi d'intelligenza artificiale ben congegnati possono battere campioni di scacchi, eccellono nel gioco del *go* e guidano senza problemi automobili. Tuttavia nulla indica che i soli processi intellettuali costituiscano la base di ciò che ci distingue in quanto esseri umani»[1624].

La libertà che ho sinora difeso, invece, è una libertà ambiziosa, e benché a mio modo di vedere sia in linea di principio conoscibile, essa sfuggirebbe comunque alla riproducibilità perché, in quanto *vis creativa* che emerge dai processi dell'intero organismo vivente, non sarebbe riducibile alle sue sole funzioni o ai suoi meccanismi interni. Così afferma Damasio:

> «Sostenere che gli organismi viventi sono algoritmi è a dir poco fuorviante, e a rigor di termini falso. Gli algoritmi sono formule, ricette, enumerazioni di passi nella costruzione di un particolare risultato. Gli organismi viventi, inclusi gli esseri umani, sono costruiti secondo algoritmi e li usano per far funzionare le loro macchine genetiche, ma non sono essi stessi algoritmi. […] Gli organismi viventi sono insiemi di tessuti, organi e sistemi entro cui ogni cellula componente è un'entità vivente vulnerabile, fatta di proteine, lipidi e zuccheri. Non sono linee di codice di un linguaggio di programmazione ma materia palpabile»[1625].

A questo giudizio si allineano anche profondi conoscitori dell'IA:

> «Forse, dobbiamo renderci conto che non è l'intelligenza il tratto che più di tutti caratterizza gli esseri umani. Del resto, anche gli animali, soprattutto i primati, dimostrano sorprendenti capacità cognitive ma solo la nostra specie possiede il desiderio di creare»[1626].

[1623] F. ROSSI, *Il confine del futuro. Possiamo fidarci dell'intelligenza artificiale*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 69.
[1624] A. DAMASIO, *The Strange Order of Things Life, Feeling, and the Making of Cultures*, cit., pp. 232-233.
[1625] *Ivi*, p. 230-231.
[1626] N. TURI - M. GORI - M. LANDI, *Guida per umani all'intelligenza artificiale*, cit., p. 14.

Questo desiderio di creare non può e non deve essere inteso banalmente come desiderio riproduttivo o produttivo (nel senso della τέχνη greca) ma come desiderio di *essere artefici*, di saper creare qualcosa che "è del soggetto" in modo inalienabile: il produrre azioni che siano esclusive del soggetto agente e soltanto di lui. Al desiderio di creare si accompagna altresì la *sensazione* di essere creatori, una *sensazione di originare* che, con buona pace di molti neuroscienziati, è anch'essa inalienabile. Si dovrebbe smentire allora la tesi difesa da Harari quando, riconoscendo i campi in cui l'IA eccelleva di gran lunga rispetto all'essere umano, affermava: «Non siamo a conoscenza di un terzo campo di attività – oltre quelle fisiche e cognitive – dove gli esseri umani potranno conservare per sempre un vantaggio sicuro»[1627]. Forse questo campo di attività esiste ed è ad un tempo fisico e cognitivo (anche perché le due cose non dovrebbero essere separate). Ho cercato di suggerire proprio questo facendo riferimento all'IA.

La liberà, piuttosto che una delle molteplici capacità cognitive, si configura – per utilizzare un termine di Gerd Leonhard e ripreso da Cabitza – come un *androritmo*, ovvero qualcosa «che possiamo considerare irriducibile alla conversione algoritmica, cioè alla codifica e alla rappresentazione simbolica»[1628]. Molto probabilmente non sono né l'intelligenza né la coscienza il *proprium costitutivum* dell'essere umano ma la libertà, non perché essa sia qualcosa di divino ma perché è qualcosa di prettamente e totalmente umano, che si costituisce ad un tempo come un limite ma anche come un anelito.

In conclusione, non mi sembra fuori luogo prendere in prestito la famosissima espressione di Chalmers e dire che non solo la coscienza ma anche la libertà è un *hard problem*. L'immagine di ciò la riconsegna la sceneggiatura di una serie statunitense creata da Jonathan Nolan e Lisa Joy, dal titolo *Westworld - Dove tutto è concesso*, un mondo in cui gli umani si interfacciano con intelligenze artificiali che sebbene abbiano raggiunto la piena coscienza anelano ancora a qualcosa. Questo qualcosa è la libertà:

> «Una frontiera che si muove sempre un poco più avanti, più si cerchi di raggiungerla, non molto diversamente da come la nave non arriva mai all'orizzonte che separa il mare dal cielo, o da come il viandante non raggiunge la fine dell'arcobaleno, anche se vi è attratto dal sogno di ricchezze straordinarie»[1629].

[1627] Y.N. HARARI, *21 Lessons for the 21st Century*, cit., p. 44.
[1628] F. CABITZA, *Deus in machina? L'uso umano delle nuove macchine, tra dipendenza e responsabilità*, cit., p. 54.
[1629] *Ivi*, p. 40.

È la libertà a costituirci ciò che siamo perché essa è la base sulla quale costruire la nostra identità ed è la capacità che ci riconsegna, atto dopo atto, il nostro *esse*. La libertà si configura, in ultimo, come *la cosa più nostra che ci sia*,

> «quella che nessuno può avere al posto nostro, la nostra libertà dipende da altro da noi […] Per questo la libertà esiste, perché non possiamo mai darla per scontata: potremmo esercitare anche il libero arbitrio meccanicamente, come un dispositivo di scelta sì/no; ma lei, la libertà, non possiamo mai "averla" una volta per tutte come una facoltà a nostra disposizione»[1630].

[1630] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 137.

Conclusione

Nel 1964 Roderick Chisholm ebbe a sostenere, in merito al libero arbitrio, che «con ogni probabilità, non è possibile dire alcunché di veramente significativo riguardo a questo antico problema che non sia già stato detto in passato»[1631]. In effetti il giudizio non era poi così erroneo: basti pensare che, malgrado il passare degli anni e i fiumi d'inchiostro profusi, il dibattito odierno, se esclusivamente polarizzato attorno alla contrapposizione tra compatibilisti e libertari, non è poi così dissimile da quello che vi fu tra Hobbes e Bramhall o, per andare ancora più lontano, dalle controversie che si svolsero nel periodo basso medievale. Reputo che si riferisse a questa diatriba anche Alan Donagan quando – circa un ventennio dopo Chisholm – affermò che la questione sul libero arbitrio «è degenerata in un dialogo fra sordi»[1632]. E la situazione non sembra essere cambiata neppure con l'intervento delle neuroscienze che se da un lato hanno rianimato il dibattitto dall'altro lo hanno sclerotizzato. Eppure, alla luce del percorso fatto, ritengo che questi giudizi possano essere mitigati, a condizione di assumere quell'insieme di accortezze che sono state via via proposte nel corso di questa ricerca.

Si è cercato di mostrare, anzitutto, come vi sia una notevole confusione sul modo col quale la nozione di *libertà* è utilizzata nel dibattito. In particolare, nel definire la libertà negativa prima e quella positiva dopo, ho cercato di smantellare la concezione che vede il libero arbitrio come sinonimo di *libertas indifferentiae*; sono stati quindi indicati i criteri perché si dia la forma di libertà più ambiziosa e le criticità che emergono dalla loro combinazione. Insieme a questo lavoro di delimitazione dell'utilizzo del concetto di libertà si è proceduto a definire anche l'ambito di applicabilità della stessa: la scelta, l'azione e l'omissione; per mostrare, infine, che gli esseri umani non sono sempre liberi in ogni istante della propria vita ma rivendicano tale proprietà per alcune azioni, per scelte significative e, a volte, anche per le proprie omissioni.

Nel corso del secondo capitolo sono state esplicitate, quindi, le cornici ontologiche, il panorama filosofico all'interno del quale la discussione sulla libertà può essere condotta e gli strumenti concettuali imprescindibili per la comprensione di questo tema. Si è appurato che, almeno allo stato delle attuali conoscenze, una soluzione eliminativista o riduzionista circa la libertà (e il concetto a essa correlato di responsabilità) risulta del tutto arbitraria.

[1631] R.M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, cit., p. 64.
[1632] A. Donagan, *Choice*, cit., p. 174 [traduzione mia].

Dell'inopportunità di assumere visioni troppo semplicistiche è stata testimone da un lato la riflessione empirica – incapace per il momento di dire la parola *fine* su questo problema – dall'altro quella filosofica. L'ampia disamina del dibattito contemporaneo, svolta nella seconda parte di questo lavoro, penso che induca a tener ancora per vero il monito kantiano: «Ancora alcuni si lasciano ingannare, credendo di poter risolvere quel difficile problema con un piccolo gioco di parole, dopo che per millenni si è lavorato alla sua soluzione: che, dunque, non sarà facile trovare così in superficie»[1633]. L'analisi speculare dei dati empirici e delle riflessioni filosofiche è servita a mostrare, altresì, come le soluzioni più drastiche al problema della libertà non siano giunte dal versante scientifico ma da quello umanistico. Cionondimeno, sarebbe impossibile non riconoscere la posizione di stallo alla quale la discussione sembra esser arrivata, una secca dalla quale è possibile venir fuori, almeno a mio modo di vedere, mediante la teoria dell'*agent causation*.

Nel quinto capitolo ho quindi provato a presentare, mediante la storia di questo *account* libertario e le teorie recentemente avanzate su di esso, come la libertà difesa dai teorici dell'*agent causation* sembri essere, in quanto in sé non contradditoria, l'unica via d'uscita che si configura per coloro che intendano continuare a difendere un libero arbitrio *ambizioso*. È stato mostrato come questa via non si rifugi in una metafisica soprannaturalistica ma, piuttosto, si apra alle future acquisizioni delle neuroscienze. Scopo di questo lavoro, tuttavia, non era difendere l'*agent causation theory* in quanto tale, ma far emergere come soltanto la libertà difesa da quel peculiare punto di vista possa essere la base d'appoggio per una riflessione più ampia sull'essere umano.

Alla luce di quella teoria e della configurazione che essa riconsegna del libero arbitrio, infatti, ho indicato alcune *ri-comprensioni* che credo possano far uscire la questione della libertà da quell'*impasse* in cui sembra essersi arenata. Sulla base di esse ho mostrato come l'idea e la questione del libero arbitrio siano caratterizzate da una dimensione di irriducibilità, tale per cui questa capacità mentale si configura come ottima candidata per costituirsi quale *specimen* dell'essere umano; e per corroborare questa conclusione ho fatto riferimento al dibattito odierno sull'IA.

Una domanda, però, formulata all'inizio di questo lavoro, deve essere nuovamente posta per non rimanere inevasa: nonostante l'intersecarsi di discipline e aperture prospettiche, ha qualche merito l'aver parlato del libero arbitrio? Per dare una risposta basterebbe citare alcune delle voci più autorevoli nel dibattito. Per Moritz Schlick «è veramente uno

[1633] *KpV*, 172, cit., p. 205.

degli scandali maggiori della filosofia che vengano sprecati ancora tanta carta e tanto inchiostro sull'argomento»[1634], e per Searle il giudizio non è dissimile: «La persistenza del problema del libero arbitrio, in filosofia, mi sembra costituisca una sorta di scandalo. Dopo secoli di riflessioni sul libero arbitrio non mi pare siano stati fatti molti progressi»[1635]. Dopo giudizi così aspri, ritengo doveroso esplicitare i limiti del presente lavoro ma anche quegli aspetti che, perlomeno, possono costituirsi come elementi di novità.

Lo scopo di questa ricerca non è stato in alcun modo l'esaustività, quanto mostrare il variegatissimo panorama filosofico e scientifico in merito alla questione e delineare quello che, a mio parere, è uno, se non l'unico, sentiero percorribile per proseguire nella ricerca e per formulare un'antropologia radicata nella libertà[1636].

Penso d'altro canto che nessuno studio che voglia occuparsi del libero arbitrio possa avere la pretesa di dire tutto. Pur essendo ben conscio, quindi, che tante questioni sono rimaste non tanto *insolute* quanto *aperte*, credo che anche questo aspetto sia sintomo di un triplice insieme di fattori: dell'interesse che ancora emerge per il problema delle libertà, della necessità di risolvere moltissime questioni preliminari, dell'irriducibilità del problema che qui ho difeso. Reputo, tuttavia, che alcuni elementi possano ritenersi consolidati e penso che dalla riformulazione della questione qui suggerita possa trovare nuovo orientamento la futura ricerca sulla questione.

Ritengo indispensabile, anzitutto, per le future indagini scientifiche sul libero arbitrio, premettere una qualsiasi definizione di come il termine libertà venga utilizzato. Una tale necessità emerge più che dal versante umanistico da quello empirico. Volgendoci alla neurofisiologia si è avuto modo di notare, infatti, come non vi sia alcun accordo comune su che cosa intendere con azione o scelta *libera*. Ho fatto menzione, ad esempio, degli studi condotti dal *team* di Uri Maoz, i quali non indagavano più i correlati neurali di una scelta banale (come pigiare un tasto o sommare due cifre) ma quelli di una scelta che implicava ponderazione (come donare 1000 dollari a un ente *no profit* o ad un altro). Nel lavorare a questa ricerca e nel prospettare indirizzi futuri, tuttavia, indico qui un'altra possibilità: sfruttando le più recenti acquisizioni dell'ingegneria informatica sarebbe possibile vagliare scelte ancor più pregnanti? Immaginiamo di poter utilizzare quei caschetti che vengono adoperati in alcune industrie della Repubblica Popolare Cinese che, posti sul capo degli operai, riescono a registrare la loro risposta emodinamica durante il lavoro così

[1634] M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, cit., p. 129.
[1635] J.R. SEARLE, *Liberté et neurobiologie*, cit., p. 3.
[1636] In questa prospettiva si potrebbe anche leggere il tentativo di De Monticelli, cfr. R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012.

da valutarne il benessere lavorativo, il grado di attenzione, ecc[1637]. Immaginiamo ora di utilizzarli per misurare i correlati neurali del processo valutativo di Laura, un'audace diciottenne che, mentre lavora come cameriera il sabato sera, sta valutando quale corso di studi intraprendere per il proprio futuro: se lasciare casa per entrare a giurisprudenza e seguire le orme paterne o assecondare la passione di una vita e scegliere l'indirizzo di pittura all'*Accademia di belle arti* della propria città. In questo caso l'esperimento sarebbe rivolto all'analisi di un'azione puramente mentale e osservare come il nostro cervello implementi questi eventi mentali sarebbe notevole, salvo il fatto – alla luce della critica già mossa all'approccio localizzazionista – che sia possibile isolare il processo deliberativo dall'attività di servire ai tavoli.

Immaginiamo però anche un secondo scenario più realistico, simile a quello del famoso *set* sperimentale di Stanley Milgram, in cui però venga utilizzata la risonanza magnetica elettronfunzionale (come negli esperimenti del *team* di Haynes). Questa volta al soggetto viene detto che, se premerà il pulsante destro, un essere umano riceverà una forte scossa elettrica (significativa ma non letale), se premerà quello sinistro la stessa scossa sarà indirizzata a un cagnolino. L'esperimento può sembrare gravido di conseguenze, dal momento che si analizzerebbe non solo una *vera* scelta ma anche una scelta *pregnante* e che richiede *deliberazione*: un misantropo o un agguerrito animalista non avranno remore a rilasciare la scarica contro un essere umano, molti altri invece opterebbero per rilasciarla contro l'animale. In questo caso saremmo davanti ad una scelta *libera*?

Se io fossi così profondamente educato in una visione antropologica in cui l'essere umano è vertice dell'intera natura e la sua dignità deve essere ricercata sempre come il sommo bene, trovandomi in un *set* come quello pocanzi descritto, sarei forse libero? Molti direbbero di sì, altri – giustamente – sosterrebbero, invece, che io sarei *fortemente determinato* dalla mia educazione. La stessa cosa si potrebbe dire di un fanatico del movimento animalista: sarebbe fortemente determinato ad agire in favore dell'amico a quattro zampe? Ora, ciò che emerge dal prospettare un *set* sperimentale del genere è che risulta del tutto impossibile condurre un'analisi empirica della libertà senza fornire prima una definizione della stessa. La stessa domanda se il soggetto dell'esperimento sia libero o determinato dalla sua educazione, rimanda a una concezione puntiforme del processo deliberativo che qui ho cercato di smontare a favore di una comprensione processuale. Sol-

[1637] Solo per farsi un'idea cfr. I. CONTI, *La sorveglianza emotiva dei lavoratori arriverà anche qui?* (1 maggio 2018), in https://www.agi.it/economia/primo_maggio_lavoro_sorveglianza_emotiva_cina-3834448/news/2018-05-01/ (cons. 13/9/2022);

tanto assumendo quest'ultima sarà possibile dire che il soggetto agisce liberamente premendo un pulsante perché – considerata la sua formazione, le condizioni di contesto e il *set* in cui è situato – agirà secondo una modalità che è riconducibile all'*intero* agente. Una chiarificazione dei termini e un accordo comune sul loro utilizzo, pertanto, ritengo che possano darsi come elementi acquisiti.

Mi sento di suggerire anche un indirizzo di ricerca affine. Salvo che nel primo capitolo in cui ho fornito i contorni semantici mediante i quali avrei parlato del libero arbitrio, un'ulteriore pista d'indagine – sulla quale a mia conoscenza non sembra esserci stato alcun contributo – consisterebbe nell'approcciare la tematica del libero arbitrio da un punto di vista linguistico, indagando come la dicitura di *free will* sia resa nelle lingue correnti e, soprattutto, sarebbe di grande rilievo notare *come* e *se* tale concetto sia presente in tradizioni culturali e religiose diverse da quella eurocentrica. Penso che una tale prospettiva non sia inutile; ritengo, piuttosto, che questo approccio, all'infuori di ogni analisi filologica, potrebbe aiutare nella comprensione dell'intera questione.

La nozione di libertà, tuttavia, non è l'unica che richiede ulteriori esplicitazioni: fra le tante vi sarebbe anche quella di *determinismo*, in merito alla quale qui sono state fatte delle indispensabili generalizzazioni. Se si arrivasse ad affermare l'assoluta verità del determinismo allora dovremo accettare che «non esistono, non sono mai esistite né mai esisteranno azioni libere»[1638]; questa verità però sembra più lontana di prima. Cionondimeno è la stessa nozione di *determinismo* a non essere per nulla pacifica nel dibattito scientifico, soprattutto nella sua relazione con la meccanica dei quanti, che per un verso è interpretata come del tutto indeterministica, per un altro propende a vedere un certo determinismo anche nell'indeterminismo quantistico.

Anche su quest'ultimo versante – sul rapporto tra libero arbitrio e meccanica quantistica – ritengo ci sia un'ampia possibilità di approfondimento, soprattutto al fine di vagliare alcune teorie libertarie e quella dell'indeterminismo agenziale di List, alla quale in questo lavoro non ho potuto che dedicare un breve accenno[1639].

C'è quindi un altro aspetto che per forza di cose qui non è stato analizzato. Ho suggerito di vedere nel libero arbitrio il *costitutivum* dell'essere umano, e ho volutamente utilizzato quest'ultima espressione in quanto la più generica e inclusiva. Una tale impostazione del libero arbitrio, tuttavia, richiederebbe di fare i conti con altre due questioni

[1638] M. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., p. 75.
[1639] Cfr. C. List, *Why Free Will is Real*, cit., nota 106.

non meno complesse: quella concernente la nozione di *persona* e quella che attiene al problema della persistenza del soggetto[1640].

Sempre in ambito strettamente filosofico altre piste di ricerca sono chiamate in causa dal fatto che, parlando di libero arbitrio, è stato fatto frequente ricorso a nozioni come *causa antecedente* ed effetto *conseguente*, prevedibilità, controfattuali, ecc., tutte nozioni che rimandano a una precisa teoria del tempo; una mossa di notevole interesse, piuttosto, sarebbe quella di correlare le speculazioni sul libero arbitrio con le più recenti metafisiche del tempo[1641]. Non soltanto la dimensione temporale della causalità, poi, ma anche la stessa relazione causale avrebbe meritato un ben più ampio spazio. Le prospettive di Salmon e di Mackie ritengo possano essere messe in correlazione con la questione qui dibattuta, come anche alcune teorie più azzardate, quella del pluralismo causale o la nozione di sopravvenienza suggerita da Sperry.

Ultimo, ma non per importanza, penso che un ulteriore elemento meritevole di approfondimento sia costituito proprio dall'*agent causation*. In merito a questo *account* rimangono ancora da chiarire alcuni aspetti legati alla metafisica dei poteri causali, ma – nonostante sia l'impostazione libertaria tra le meno popolari – essa è quella che sembra maggiormente predisposta a un dialogo con le scienze empiriche[1642].

Passando dal piano dell'analisi filosofica a quello empirico penso che un'altra esigenza sia legata alla necessità di osservare con cautela i dati neuroscientifici che, in un'altalena costante, vengono interpretati ora come smentita ora come prova del libero arbitrio. Analizzare questi dati non significa semplicemente leggere un'immagine cerebrale ma integrare quei dati con le conoscenze che vengono da altre discipline. Da questo punto di vista ritengo che, sebbene l'orientamento della scienza sia ancora settoriale, problemi come questi non possano essere colti se non con un approccio metadisciplinare.

[1640] Solo per citare uno dei testi che ritengo cruciali in quanto ha cambiato il modo d'intendere questi due aspetti, anche in riferimento all'azione umana, cfr. i saggi contenuti in D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984 (ed. it. *Ragioni e persone*, a cura R. Rini, Mondadori, Milano 1989), soprattutto la parte III. Debitore, peraltro, delle nozioni di persona formulate da P.F. Strawson e Ayer, cfr. P.F. STRAWSON, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Mathuen & Co., London 1959 (ed. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, introduzione di M. Ferraris, traduzione di E. Bencivenga, Mimesis, Milano-Udine 2013), pp. 95-121; A.J. AYER, *The Concept of a Person*, in ID., *The Concept of a Person and Other Essays*, Macmillan, London 1964 (ed. it. *Il concetto di persona*, in ID., *Il concetto di persona e altri saggi*, il Saggiatore, Milano 1966), pp. 89-132.

[1641] A tal proposito si veda, a mo' d'introduzione, G. NORTHOFF, *Il codice del tempo. Cervello, mente e coscienza*, il Mulino, Bologna 2021.

[1642] Particolarmente interessante mi sembra la prospettiva offerta da Martine Nida-Rümelin, cfr. M. NIDA-RÜMELIN, *Active Animals and Human Freedom*, in W. FREITAG - H. ROTT - H. STURM, «ET AL.» (eds.), *Von Rang und Namen. Philosophical Essays in Honour of Wolfgang Spohn*, Mentis, Münster 2016, pp. 339-378; EAD., *Doings and Subjects Causation*, Erkenntnis, 67 (2007) 2, pp. 255-272; EAD., *Freedom and the Phenomenology of Agency*, Erkenntnis, 83 (2018) 1, pp. 61-87.

Penso, allora, che la visione integrata qui proposta, possa essere ancor più foriera di nuovi risultati se vedrà una crescente collaborazione di filosofi, psicologi del comportamento, neurofisiologi, ecc.

In merito all'esito di questa ricerca, poi – ovvero il suggerire uno specifico tipo di libertà (quella difesa dall'*agent causation*) come *unicum humanum* – se penso che esso sia originale nell'argomentazione non lo è di certo nel suo contenuto, anzi è antico di più di due millenni e mezzo: basti risalire ai racconti contenuti nel libro di *Genesi*[1643]. Da questo punto di vista, tuttavia, penso che anche la discussione teologica dovrebbe accogliere gli elementi qui suggeriti, soprattutto per rivedere alcune posizioni. Mi permetto allora di indicare due orientamenti per la ricerca teologica futura.

Da un lato sarebbe interessante riscoprire la posizione molinista. Mentre la questione della *scientia media* è stata da più parti recuperata, soprattutto nella versione contemporanea legata al problema dei controfattuali, la prasseologia suggerita dalla scuola di Molina non è stata mai studiata. Ho potuto fare soltanto pochissimi accenni ad essa nel corso di questo lavoro ma credo che la nozione di *concorso simultaneo* suggerita dal gesuita potrebbe essere foriera di nuove interpretazioni anche per la relazione di causalità; per Molina, infatti, le cause in gioco nel processo deliberativo libero non sono mai concause ma entrambe cause efficienti. La dottrina molinista, peraltro, già accennava alla relazione causale comprendendola in un'ottica processuale, nella quale entrano eventi, agenti e ulteriori processi. Una riscoperta del molinismo, inoltre, in cui era enfatizzata la nozione di scelta, annullerebbe l'ampio dibattito che è scaturito dalle tesi sul PAP di Frankfurt: se per quest'ultimo esistono azioni non scelte, per Molina anche le azioni impulsive sarebbero frutto di scelta. Da questo punto di vista, allora, risulterebbe particolarmente interessate anche un lavoro di traduzione delle due edizioni del *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* che non sono mai state studiate debitamente nelle loro notevoli diversità né tradotte interamente.

Per la scienza teologica in generale, infine, penso che la questione della libertà e dell'antropologia che su di essa si fonda debba recuperare terreno, soprattutto in riferimento alle altre confessioni cristiane e alle altre tradizioni religiose – che non condividono la medesima impostazione – e, in ambito cattolico, alla teologia dogmatica[1644]. Per

[1643] Cfr. il cosiddetto *Racconto sacerdotale di creazione* nel libro della *Genesi*, 1-2,4a.
[1644] Cfr. F. BRANCATO (ed.), *Ripensare l'umano? Neuroscienze, new-media, economia: sfide per la teologia*, Glossa, Milano 2021; L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e*

quest'ultima riprendere la discussione sulla libertà non sarebbe capitale per continuare a sostenere il fondamento morale della colpa o del merito ma per fondare una responsabilità intesa come *responsorialità*, ovvero come la possibilità per il Dio personale del cristianesimo di rivolgersi a qualcuno e, al tempo stesso, la base per l'essere umano di essere *capax Dei*. Da questo punto di vista sarebbe interessante anche riscoprire la prospettiva di Ralph Cudworth, per la quale la libertà è autodeterminazione di un sistema complesso, e approfondire l'interpretazione teistica del libero arbitrio che ha dato Alvin Plantinga[1645].

Gli orientamenti per la ricerca futura si moltiplicano ulteriormente nel momento in cui ci si rivolge all'IA. Ho qui suggerito che la libertà può essere *un discrimen* – o forse, *il discrimen* – tra esseri umani e intelligenze artificiali, poiché per raggiungere un'equiparazione o una *post-umanizzazione* non basterebbe sviluppare un comportamento libero ma bisognerà davvero rendere le macchine libere. Da questo punto di vista uno degli obiettivi del presente lavoro doveva essere l'indagare la relazione tra libertà compatibilista o incompatibilista e le IA deterministiche da un lato e IA quantistiche dall'altro. Non vi sono riuscito come avrei desiderato, ma penso che la riflessione potrebbe fornire nuovi spunti prima ancora che per la discussione in merito all'IA per il dibattito sulla libertà: si pensi al fatto che un qualunque algoritmo che produce numeri casuali "agisce" secondo una *ratio* deterministica. È proprio in riferimento all'IA, pertanto, che si richiede un'ulteriore ridefinizione del contenuto della libertà, resa ancor più necessaria nel momento in cui si è mostrata l'incapacità da parte dell'ingegneria che si occupa di IA di progettare qualcosa il cui contenuto è nebuloso: ciò vale per la libertà come per l'intelligenza, come per la coscienza. In questo ambito sarebbe ancor più curioso – ma credo si dovrà aspettare del tempo – osservare che cosa un'IA basata sul *deep learning* sia

---

filosofia, Città Nuova, Roma 2012; L. RENNA, *Issues in common between moral theology and neurosciences: the first cognition of good and the judgment of conscience*, in J.J. SANGUINETI - A. ACERBI - J.A. LOMBO (eds.), *Moral behavior and free will. A neurobiological and philosophical approach*, IF press, Milano 2011, pp. 105-117; A. VACCARO, *Perché rinunziare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001. Per un approccio metodologico, cfr. K. HEMMERLE, *Un pensare riconoscente. Scritti su relazione tra filosofia e teologia*, testo tedesco a fronte a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018; V. DI PILATO, *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2019. Penso che da questo punto di vista sarebbe da recuperare anche la distinzione che Karl Rahner faceva tra libertà categoriale e libertà trascendentale, cfr. K. RAHNER, *Grundkurs das Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1976 (ed. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1978), pp. 59-64, 131-136. Un tentativo è stato compiuto attraverso un convegno pluridisciplinare, i cui atti sono stati da poco pubblicati, cfr. F. SCARDIGLI, - G. 'T HOOFT - E. SEVERINO, «ET AL.», *Determinismo e libero arbitrio*, cit.

[1645] La bibliografia sarebbe sterminata. Per citare soltanto i più recenti, oltre quelli che ho già menzionato altrove, cfr. E. DEKKER, *Middle Knowledge*, Peeters, Leuven 2000; e C. DE FLORIO - A. FRIGERIO, *Divine Omniscience and Human Free Will: A Logical and Metaphysical Analysis*, Palgrave Macmillan, London 2020.

in grado di apprendere da comportamenti liberi. Mi spiego meglio: se una macchina venisse posta ad osservare un soggetto umano che agisce liberamente quali *pattern* comportamentali svilupperebbe? La risposta più intuitiva sarebbe un *pattern* statistico, eppure, se la libertà dell'essere umano è radicata nell'indeterminismo, un tale apprendimento sarebbe largamente insoddisfacente. Sarebbe ancor più interessante per il dibattito – e per questo non bisogna attendere – ricorrere all'utilizzo delle IA nelle analisi neurofisiologiche sulla libertà: se il *team* di Haynes ha raggiunto una previsione del 60%, che cosa accadrebbe con l'impiego di un'IA ad alto potere di previsione nei medesimi studi? Qualunque sia l'esito della previsione – che essa rimanga al 60% o aumenti notevolmente – sarebbe comunque un dato significativo.

Nel fare riferimento all'IA, inoltre, ho volutamente tralasciato un altro aspetto alla luce del quale la questione della libertà andrebbe drasticamente ricalibrata. Viviamo oggi in un contesto in cui il *metaverso* annunciato e attuato da Mark Zuckerberg sta ibridando, o forse sarebbe dire meglio *annullando*, i confini tra mondo virtuale e mondo reale, tra ciò che è semplice sensazione e ciò che è illusorio (o virtuale). In un contesto del genere, che non è semplicemente uno spazio in cui ambientare i videogiochi ma la concrezione dello scenario del film *Matrix*, non è più possibile liquidare nulla come semplice illusione o come virtualità, tantomeno lo si potrà fare con libertà. Un ripensamento della problematica da questo punto di vista ritengo, allora, possa essere singolare e particolarmente innovativo, soprattutto per i risvolti che avrebbe nell'ambito del diritto positivo. Ho espressamente dichiarato, infine, di aver tralasciato le miriadi di implicazioni che l'utilizzo delle IA ha non già sulla libertà in sé ma sul suo contenuto: un'ulteriore riflessione sui processi decisionali delle IA e sul problema dell'*algorithmic fairness* penso sia auspicabile.

Ritengo, quindi, che il lavoro qui presentato abbia posto l'attenzione su molteplici argomenti e su alcune voci che nel dibattito contemporaneo sono state tralasciate o non vengono messe in correlazione col problema generale: assumere una nozione di causalità rispetto a un'altra, intendere l'azione come inclusiva della scelta oppure no, sposare un'ontologia dualista o monista, non sono scelte neutre ma implicano sostanziali differenze nella formulazione delle proprie teorie.

Per quanto riguarda la produzione letteraria in lingua italiana, inoltre, reputo che un merito di questo lavoro sia stato il mantenere insieme la ricerca scientifica e quella filosofica, cogliendo le affinità e le disuguaglianze tra le due. Anche qui la scelta non è stata soltanto di contenuto ma di metodo, perché ho cercato di mostrare l'imprescindibilità di entrambe le prospettive per la soluzione di un problema così arduo.

Il vero e proprio azzardo è stato compiuto con la parte conclusiva di questo lavoro in cui da un lato ho provato ad offrire al panorama italiano una panoramica esaustiva della teoria dell'*agent causation* e, dall'altro lato, ho suggerito un modo nuovo di accostare la questione del libero arbitrio, per fondare su di esso una nuova prospettiva antropologica[1646]. Nell'avanzare questa ipotesi so bene di non aver fornito una soluzione all'atavico problema della libertà ma anche volendo non vi sarei potuto riuscire. Mi consola il fatto, tuttavia, che «"la scoperta" più che risposta alla domanda che ha causato la ricerca del dato è spesso riformulazione della domanda stessa»[1647]. Ed è stato questo l'obiettivo che mi sono prefissato nel suggerire le tre *ri-comprensioni*, cardine dell'ultimo capitolo.

Il primo *ri-orientamento* l'ho mosso all'ontologia, ed è stato finalizzato a cogliere la libertà non più come un *accidens* del soggetto ma in quanto capacità mentale, ovvero una capacità predicabile di ogni organismo vivente dotato di vita mentale. Questo è stato possibile ricorrendo al *naturalismo minimale ampliato*, una prospettiva ontologica che, sebbene non comunemente accettata, incontra oggi il favore di larga parte del mondo scientifico rispetto a prospettive riduzionistiche o eliminativiste. Essa, tuttavia, non deve correre il rischio di appiattirsi – come hanno fatto altre versioni del naturalismo– su un'irriducibilità esclusivamente epistemologica. In questo compito il cammino è ancora lungo e penso che questa impostazione richieda anzitutto che il naturalismo minimale ampliato sia ulteriormente sostanziato dalla teoria ontologica del dualismo delle proprietà.

Il secondo *ri-orientamento* è stato indirizzato, invece, all'approccio scientifico, caratterizzato in larga parte da quella che ho definito *concezione puntiforme*. Alla luce dei dati neuroscientifici che sono tutto fuorché incontrovertibili, delle analisi filosofiche che continuano ad arrovellarsi attorno ai medesimi nodi critici e dell'insoddisfazione che promana da entrambi, ho proposto di recuperare quella prospettiva olistica – che origina in Aristotele – e che oggi è rivalutata proprio dalle scienze biologiche. Reinserire la dimensione olistica significherebbe, peraltro, ripristinare l'inscindibile rapporto tra libero arbitrio e *praxis*, un legame che sino alla Seconda Scolastica non era mai stato messo in discussione e che non credo sia stato totalmente ripreso nelle analisi contemporanee. Ho proposto quindi l'olismo quale prima lente di osservazione per l'essere umano in generale e per la vita mentale in particolare.

[1646] Salvo qualche raro accenno, l'unico testo che mi sembra essere stato finalizzato a tale scopo è quello di L. CIMMINO, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della responsabilità ultima*, Guida, Napoli 2003.
[1647] E. VISALBERGHI - E. ALLEVA, *Prefazione*, in S.J. GOULD, *Ever Since Darwin*, cit., p. XIII.

La seconda lente prospettica, all'interno del medesimo riorientamento scientifico, è costituita, invece, dall'assunzione della dinamica processuale. Essa consentirebbe di innestare la questione sulla libertà all'interno della più ampia questione dell'essere umano ed è degno di nota che anche su questo versante i più recenti programmi di ricerca in ambito fisico e biologico stiano fornendo notevoli apporti a quella che, con altro vocabolario, può essere definitiva come *Teoria dei sistemi complessi*[1648]. La complementarità delle due prospettive, in definitiva, consentirebbe di cogliere *libero* non come attributo di un singolo atto (il momento volitivo) ma dell'intero soggetto agente.

Il terzo *ri-orientamento* è stato indirizzato, infine, alla libertà in sé e per sé. Introducendo la nozione di *determinismo psicologico* ho cercato di mostrare come questa capacità di cui gode (o godrebbe) l'essere umano è qualcosa che non eccede né il mondo della natura né la nostra conoscenza ma, piuttosto, – in quanto prodotto naturale e non dono di un nume divino – colloca l'essere umano *in natura*, conferendogli la posizione *specifica* e non *speciale* che gli spetta. È in questo libero arbitrio, *composito*, *incarnato* e *graduale*, e nell'esperienza che di esso il soggetto agente fa che ho rintracciato un elemento *costituente* l'essere umano in quanto singolo e anche in quanto specie. Tale ruolo *costitutivum* della libertà per l'essere umano è riconsegnato dalla sua irriducibilità, che può essere predicata della stessa questione teorica, della sua dimensione epistemologica e della sua realtà ontologica; una realtà complessa che ho proposto di cogliere in quanto *mistero* e non enigma. Per corroborare questa irriducibilità ho quindi fatto ricorso all'ambito dell'IA.

Questo riferimento non è stato dettato dalla moda del momento ma dal desiderio di guardare all'essere umano attraverso quella che oggigiorno è la lente privilegiata per osservarlo: "ciò che umano non è" ma che ambisce ad esserlo. È proprio dall'assumere – almeno come ipotesi di studio – l'IA nel suo programma attuativo *forte*, difatti, che emerge l'impossibilità – o sarebbe meglio dire l'*irriducibile impossibilità* – di riprodurre un elemento, com'è quello della libertà, sul quale si sa ben poco e sul cui contenuto non vi è accordo alcuno, e che pertanto si viene a configurare come un *androritmo*.

Da questa *irriproducibilità* della realtà della libertà, infatti, ho mostrato come sia possibile far derivare l'*irriducibilità* dell'idea, la quale rende a sua volta la libertà *tout court* come *irriproducibile*, formando così un circolo senza soluzione di continuità che

[1648] Una tale prospettiva andrebbe corroborata con un più ampio inserimento nella ben più complessa filosofia di Alfred N. Whitehead e richiedere uno sguardo essenzialmente metadisciplinare. A tal proposito cito, per un'introduzione sulla questione C. HOOKER (ed.), *Philosophy of Complex Systems*, Elsevier, Amsterdam 2011.

riconsegna l'*unicum costitutivum* dell'essere umano, forse ancor di più della stessa coscienza.

Dalla formulazione di questi dati, che sicuramente non possono darsi per acquisiti ma richiedono ulteriori indagini, penso che trovino risposta adeguata i giudizi di Chisholm, Donagan, Schlick o Searle. Il problema della libertà continua a interrogare il ricercatore che vi si accosta, il quale non trova pace sintantoché non vi ha messo mano, salvo poi riconoscere che bisogna cedere le armi (come molti hanno fatto prima di lui). Credo che l'espressione più alta per dire tutto questo l'abbia fornita Bausola: «La riflessione sulla libertà è un passaggio obbligato per ogni coscienza pensante»[1649]. A prescindere dal puro diletto intellettuale, credo che in questa ricerca si possa rintracciare anche un utile *pratico*.

Prescindendo da come il libero arbitrio sia stato sviscerato in ambito filosofico e scientifico, infatti, la sua irriducibilità viene riconsegnata dal vissuto stesso dell'essere umano il quale, prima ancora che assumere un approccio teoretico o empirico sulla questione, adotta un approccio "da vivente". Il libero arbitrio, infatti, «è una delle non molte questioni filosofiche che sono anche questioni vive e sensate per ciascuno. Ogni persona pensante prima o poi se le pone, perché sono le cose stesse a sollevarle»[1650]. In effetti, l'esperienza della libertà – si badi bene, anche la *semplice* esperienza – è qualcosa di fondante per la vita quotidiana, per l'identità personale di ciascuno e, forse, ne costituisce anche l'esperienza centrale. La libertà, pertanto, riveste anche un notevole interesse per l'organizzazione delle società odierne. È proprio da esse che emerge tutto il paradosso che questo problema porta con sé:

> «È significativo, […], che nel nichilismo del nostro tempo la libertà da un lato sia rivendicata come l'esperienza più significativa degli esseri umani, tanto da essere intesa come la strada e insieme la meta della realizzazione di sé, e dall'altro lato sia invece squalificata […] al pari di un'ingenua credenza della psicologia del senso comune, e addirittura considerata come inesistente»[1651].

La libertà, infatti, continua a interrogare per il suo strettissimo rapporto con la responsabilità, la quale è caratterizzata dall'irriducibilità riflessa della libertà: senza responsabilità non riusciamo a vivere. Rita Levi Montalcini diceva: «La specie umana non sol-

[1649] A. BAUSOLA, *La libertà*, cit., p. 88.
[1650] R. DE MONTICELLI, *Che cosa è una scelta?*, cit., p. 112.
[1651] C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 130.

tanto è responsabile, a differenza di tutte le altre specie viventi, di se stessa e per se stessa, ma possiede la facoltà di controllare e dirigere le proprie azioni»[1652].

La ricerca sulla libertà, in definitiva, mette davvero a dura prova da qualunque punto prospettico la si osservi – personale o sociale – e attraverso qualunque chiave ermeneutica si adoperi – filosofica o empirica. Essa può essere descritta con le parole che un giovanissimo Hume rivolgeva all'amico sir Gilbert Elliott di Minto per parlare della fede. Per me essa è iniziata «con un'ansiosa ricerca di argomenti che confermassero l'opinione comune; s'insinuavano quindi dubbi che poi svanivano; ritornavano e si dissipavano di nuovo, si riaffacciavano ancora; ed era una lotta continua di un'immaginazione inquieta contro l'inclinazione, forse contro la stessa ragione»[1653]. Penso che non avrei potuto trovare parole più vere per sintetizzare quello che ho sperimentato nel compiere questo cammino, al termine del quale ancora in molti riterranno che la ricerca sul libero arbitrio sia inutile e, al termine di queste pagine, non posso che concordare con loro. È una ricerca avvilente ed esasperante ma, per dirlo con Twain, «è odiosamente interessante! – in realtà, affascinante, è la parola giusta»[1654].

[1652] R. LEVI MONTALCINI, *Abbi il coraggio di conoscere*, cit., p. 11.
[1653] «It begun with an anxious Search after Arguments, to confirm the common Opinion Doubts stole in, dissipated, return'd, were again dissipated, return'd again, and it was a perpetual Struggle of a restless Imagination against Inclination, perhaps against Reason» D. HUME, *Letter to Gilbert Elliot of Minto* (March 10, 1751), in J.Y.T. GREIG (ed.), *The Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford-New York 1932, 1, p. 154 [traduzione mia].
[1654] M. TWAIN, *What Is Man?*, cit., p. 56.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. *Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence: An Open Letter*, in futureoFLIfe.org/ai-open-letter (cons. 18/10/2022);

AARTS H. - CUSTERS R. - WEGNER D.M., *On the Inference of Personal Authorship: Enhancing Experienced Agency by Priming Effect Information*, Consciousness and Cognition, 14 (2004) 3, pp. 439-458;

ADADI A. - BERRADA M., *Peeking Inside the Black-Box: A Survey on Explainable Artificial Intelligence (XAI)*, IEEE Access, 6 (2018), pp. 52138-52160;

AURELIO AGOSTINO, *Confessiones* (ed. it. *Le confessioni*, a cura di M. Pellegrino e C. Carena, Città Nuova, Roma 1965);

ID., *De libero arbitrio* (ed. it. *Il «De libero arbitrio» di Sant'Agostino*. *Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, a cura di F. De Capitani, Vita e Pensiero, Milano 1987);

AINSLIE G., *The Self Is Virtual, the Will Is Not Illusory*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 660-661;

ALEXANDER P. - SCHLEGEL A. - SINNOTT-ARMSTRONG W. - ROSKIES A.L - WHEATLEY - ULRIC TSE P., *Readiness Potentials Driven by Non-motoric Processes*, Consciousness and Cognition, 39 (2016), pp. 38-47;

ALLISON H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990;

ALMEIDA M. - BERNSTEIN M., *Lucky Libertarianism*, Philosophical Studies, 113 (2003) 2, pp. 93-119;

AMERIO R., *Arbitrarismo divino, libertà umana e implicanze teologiche nella dottrina di Cartesio*, in AA. VV., *Cartesio nel terzo centenario del "Discorso sul metodo"*, Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 13-39;

ANDERSON W.P., *More is Different*, Science, 177 (1972) 4047, pp. 393-396;

ANDOLFO M. (ed.), *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999;

ANSCOMBE G.E.M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957 (ed. it. *Intenzione*, a cura di C. Sagliani, Santa Croce, Roma 2016[2]);

ANSFILED M.E. - WEGNER D.M., *The Feeling of Doing*, in GOLLWITZER P.M. - BARGH J.A. (eds.), *The Psychology of Action: Linking Cognition and Motivation of Behavior*, The Guilford Press, New York/NY 1996, pp. 482-506;

ARENDT H., *What Is Existenz Philosophy?*, Literary Trust of Hannah Arendt Blücher, New York 1946 (ed. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 2009);

EAD., *Denktagebuch*, Verlag, München 2002 (ed. it. *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007);

EAD., *On Violence*, Harcourt Brace & Co., New York 1970 (ed. it. *Sulla violenza*, a cura S. D'amico, Guanda, Parma 1996);

ARISTOTELE, *Analitici secondi*, in ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 843-1080;

ID., *De interpretatione*, in ID., *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 209-274;

ID., *Etica Eudemia*, in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, pp. 1-394;

ID., *Etica Nicomachea*, in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, pp. 431-940;

ID., *Fisica*, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011;

ID., *Grande Etica*, in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, pp. 995-1192;

ID., *Metafisica*, in REALE G. (ed.), *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, pp. 1-698;

ID., *Retorica*, ed. it. a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014;

ARMSTRONG D.M., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London 1993^2;

ID., *Preface to the Paperback Edition*, in ID., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London 1993^2, pp. XIII-XXIII;

AUSTIN J.L., *Ifs and Cans*, in ID., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford-New York 1961, pp. 153-180 (ed. it. *I se e i posso*, in ID., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990), pp. 197-220;

AYER A.J., *Freedom and Necessity*, Polemic, 5 (1946), pp. 36-44 (ed. it. *Libertà e necessità*, in DE CARO M. [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018), pp. 53-63;

ID., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London 1990 (ed. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1975);

ID., *The Concept of a Person*, in ID., *The Concept of a Person and Other Essays*, Macmillan, London 1964 (ed. it. *Il concetto di persona*, in ID., *Il concetto di persona e altri saggi*, il Saggiatore, Milano 1966);

BAI O. - VARUN R. - LIN P. - HUANG D. - BATTAPADY H. - FEI D. - SCHNEIDER L. - HOUDAYER E. - CHEN X. - HALLETT M., *Prediction of Human Voluntary Movement Before It Occurs*, Clinical Neurophysiology, 122 (2011), pp. 364-372;

BAKER L.R., *Metaphysics and Mental Causation*, in HEIL J. - MELE A. (eds.), *Mental Causation*, Clarendon Press, Oxford-New York 1993, pp. 75-95;

EAD., *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000 (ed. it. *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, a cura di C. Conni, Bruno Mondadori, Milano 2007);

EAD., *What We Do: A Nonreductive Account of Mental Causation*, in BRANSEN J. - CUYPERS S. (eds.), *Human Action, Deliberation, and Causation*, Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 249-270;

BANKS W.P. - ISHAM E.A., *Do We Really Know What We Are Doing? Implications of Reported Time of Decision for Theories of Volition*, in SINNOTT-AMSTRONG W.S. - NADEL L. (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 47-60;

IDD., *We Infer Rather Than Perceive the moment We Decided to Act*, Psychological Science, 20 (2009) 1, pp. 17-21;

BARGH J.A., *Free Will Is Un-natural*, in BAER J. - KAUFMAN J.C. - BAUMEISTER R.F. (eds.), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, pp. 128-154;

ID., *What Have We Been Priming All These Years? On the Development, Mechanisms, and Ecology of Nonconscious Social Behavior*, European Journal of Social Psychology, 36 (2006) 2, pp. 147-168;

ID. - FERGUSON M., *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, Psychological Bulletin, 126 (2000) 6, pp. 925-945;

ID. - CHARTRAND T.L., *The Unbearable Automaticity of Being*, American Psychologist, 54 (1999) 7, pp. 462-479;

BATES J.A.V., *Electrical Activity of the Cortex Accompanying Movement*, The Journal of Physiology, 113 (1951) 2-3, pp. 240-257;

BAUMEISTER R.F., *Free Will in Scientific Psychology*, Perspectives on Psychological Science, 3 (2008) 1, pp. 14-19;

ID. - BRATSLAVSKY E. - MURAVEN M. - TICE D.M., *Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?*, Journal of Personality and Social Psychology, 74 (1998) 5, pp. 1252-1265;

ID. - LAU S. - HEATER M.M. - MARANGES H.M. - CLARK C.J., *Per le azioni umane complesse è necessaria la coscienza*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 225-235;

ID. - MASICAMPO E.J. - DEWALL C.N., *Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, Personality and Social Psychology Bulletin, 35 (2009) 2, pp. 260-268;

ID. - MASICAMPO E.J. - VOHS K.D., *Do Conscious Thoughts Cause Behavior?*, Annual Review of Psychology, 62 (2011), pp. 331-361;

ID. - MASICAMPO E.J., *Conscious Thought Is for Facilitating Social and Cultural Interactions: How Mental Simulations Serve the Animal-culture Interface*, Psychological Review, 117 (2010) 3, pp. 945-971;

BAUSOLA A., *La libertà*, La Scuola, Brescia 1986;

ID. *Libertà e responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 1980;

BEAR A., *Libero arbitrio: cosa dicono le neuroscienze*, in www.lescienze.it (cons. 28/12/2020);

ID. - BLOOM P., *A Simple Task Uncovers a Postdictive Illusion of Choice*, Psychological Science, 27 (2016) 6, pp. 914-922;

BEDAU M.A. - HUMPHREYS P. (eds.), *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2008;

BENINI A., *Neurobiologia della volontà*, Raffaello Cortina, Milano 2022;

BENNETT M.R. - HACKER P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003;

BERKELEY G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, (ed. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009);

ID., *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713 (ed. it. *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Mondadori, Milano 2009);

BERLIN I., *Five Essays on Liberty*, in ID., *Liberty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2022 (ed. it. *Cinque saggi sulla libertà*, in ID., *Libertà*, a cura di H. Hardy, Feltrinelli, Milano 2005), pp. 3-287;

BERNARD C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Baillière, Paris 1865 (ed. it. *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, a cura di F. Ghiretti, Feltrinelli, Milano 1973[2]);

BERNSTEIN M., *Fatalism*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 65-81;

BEROFSKY B., *Compatibilism without Frankfurt: Dispositional Analyses of Free Will*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011[2], pp. 153-174;

ID., *Determinism*, Princeton University Press, Princeton/NJ 1971;

ID., *Ifs, Cans, and Free Will: The Issues*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 181-201;

BICKLE J., *Multiple Realizability*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (May. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/multiple-realizability/;

BISHOP J., *Agent-Causation*, Mind. New Series, 92 (1983), pp. 61-79;

BISHOP R.C., *Chaos, Indeterminism, and Free Will*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 111-124;

BJÖRNSSON G. - SHEPHERD J., *Determinism and attributions of consciousness*, Philosophical Psychology, 33 (2020) 4, pp. 549-568;

BLACKMORE S., *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999 (ed. it. *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano*, prefazione di R. Dawkins, tr. di I. Blum, Instar Libri, Torino 2002);

BLOCK N., *Do Causal Powers Drain Away?*, Philosophy and Phenomenological Research, 67 (2003) 1, pp. 133-150;

BLOOM P., *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, William Heinemann, London 2004 (ed. it. *Il bambino di Cartesio. La psicologia evolutiva spiega che cosa ci rende umani*, a cura di A. Tissoni, il Saggiatore, Milano 2005);

BOBBIO N., *Libertà*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, Roma 1978, 3, pp. 994-1005;

BOBZIEN S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York 1998;

ID., *Did Epicurus Discover the Free Will Problems?*, in SEDLEY D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 19, pp. 287-337;

BODE S. - HE A.H. - SOON C.S. - TRAMPEL R. - TURNER R. - HAYNES J.-D., *Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI*, PLoS One, 6 (2011) 6, pp. 1-13;

BOGEN J.E., *The Experience of Will: Affective or Cognitive?*, in WEGNER D.M., *Précis of The illusion of conscious will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 661-662;

BONCINELLI E., *A caccia di geni*, Di Renzo, Roma 2001;

ID., *Chi prende le mie decisioni?*, in LIBET B., *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, ed. it. a cura di E. Boncinelli e P.D. Napolitani, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. IX-XIV;

ID., *Quel che resta dell'anima*, BUR Rizzoli, Milano 2013;

BONJOUR L.A., *Determinism, Libertarianism, and Agent Causation*, The Southern Journal of Philosophy, 14 (1976) 2, pp. 145-156;

BORN M., *Natural philosophy of cause and chance*, Clarendon Press, Oxford-New York 1949 (ed. it. *Filosofia naturale della causalità e del caso*, a cura di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 1982);

BOSTROM N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014 (ed. it. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, a cura di S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018);

BOTTURI F., *Libertà*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 7, pp. 6393-6499;

BOUSSINESQ J., *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, Gauthier-Villars, Paris 1878 ;

ID., *Sur la conciliation de la liberté morale avec le déterminisme scientifique*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, 74 (1877), pp. 362-364;

BRAMHALL J., *A Defence of True Liberty From Antecedent and Extrinsecall Necessity*, 1655 (ed. it. *Una difesa della vera libertà*, in HOBBES T., *Libertà e necessità*. *Questioni relative a libertà, necessità e caso*, introduzione, traduzione e apparati di A. Longega, Bompiani, Milano 2015), pp. 123-335;

BRANCATO F. (ed.), *Ripensare l'umano? Neuroscienze, new-media, economia: sfide per la teologia*, Glossa, Milano 2021;

BRANDT R.B., *Determinism and the Justificability of Moral Blame*, in HOOK S. (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier-Macmillan, New York 1961, pp. 149-154;

BRASIL-NETO J.P. - PASCUAL-LEONE A. - VALLS-SOLE J. - COHEN L.G. - HALLETT M., *Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced Choice Task*, Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry, 55 (1992) 10, pp. 964-966;

BRASS M. - FURSTENBERG A. - MELE A.R., *Why Neuroscience Does not Disprove Free Will*, Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 102 (2019), pp. 251-263;

BRASS M. - HAGGARD P., *The What, When, Whether Model of Intentional Action*, Neuroscientist, 14 (2008) 4, pp. 319-325;

IDD., *To Do or Not to Do: The Neural Signature of Self-Control*, The Journal of Neuroscience, 27 (2007) 34, pp. 9141-9145;

BRASS M. - LYNN M.T. - DEMANET J. - RIGONI D., *Imaging Volition: What the Brain Can Tell Us about the Will*, Experimental Brain Research, 229 (2013) 3, pp. 301-312;

BREITMEYER B.G., *Problems with the Psychophysics of Intention*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 539-540;

BREMBS B., *Towards a scientific concept of free will as a biological trait: spontaneous actions and decision-making in invertebrates*, Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 278 (2011), pp. 930-939;

BROAD C.D., *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, Philosophy, 35 (1974) 9, pp. 370-371;

ID., *The Mind and Its Place in the Nature*, Routledge, London 1925;

BRUNIA C.H.M., *Brain Potential Related to Preparation and Action*, in HEUER H. - SANDERS A.F., *Perspectives on Perception and Action*, Routledge, London 2018, pp. 105-130;

BUNGE M.A., *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1959 (ed. it. *La causalità. Il posto del principio causale nella scienza moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 1970);

CABITZA F., *Deus in machina? L'uso umano delle nuove macchine, tra dipendenza e responsabilità*, in ID. - FLORIDI L., *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021, pp. 9-111.

CALÌ C., *A Matter of Freedom! The Relationship between God's Grace and Human Sin in Augustin of Hyppo*, in corso di stampa;

ID., *Algoritmi e processo decisionale. Alle origini della riflessione etico-pratica per le IA*, Scienza & Filosofia, 27 (2022), pp. 69-87;

ID., *L'evento di grazia e l'evento della libertà umana. La controversia* de auxiliis*, una premessa e una conclusione*, Quaderni di Inschibboleth, 14 (2020) 1, pp. 59-80;

ID., *L'imparzialità del giudicante. Alcune implicazioni etiche dell'utilizzo dell'intelligenza artificiale in giurisprudenza*, in ALÙ A. - CICCARELLO A. (eds.), *La pubblica amministrazione del futuro. Tra sfide e opportunità per l'innovazione del settore pubblico*, Editoriale Scientifica, Napoli 2021, pp. 121-134;

ID., *Libertà come spazio liminale. L'approccio della scienza fisica alla questione filosofica del libero arbitrio*, Quaderni LEIF, 15 (2022) 20, pp. 23-45

CALVINO G., *Institutio christianae religionis*, 1536 (ed. it. *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, UTET, Torino 1971);

CAMPANER R., *La causalità tra filosofia e scienza*, Archetipo Libri, Bologna 2007;

CAMPBELL C.A., *In Defence of Free Will (1938)*, in ID., *In Defence of Free Will and Other Philosophical Essays*, George Allen & Unwin LTD, The Macmillan Company, London-New York 1967, pp. 35-55;

ID., *Is «Freewill» a Pseudo-Problem?*, Mind, 60 (1951) 240, pp. 441-465;

ID., *On Selfhood and Godhood*, George Allen & Unwin LTD - The Macmillan Company, London-New York 1957;

ID., *The Psychology of Effort of Will (1940)*, in ID. (ed.), *In Defence of Free Will and other Philosophical Essays*, George Allen & Unwin LTD, The Macmillan Company, London-New York 1967, pp. 56-77;

CAPIZZI A., *La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1963;

CARNOLDI C., *Il comportamentismo*, in LEGRENZI P. (ed.), *Storia della psicologia*, il Mulino, Bologna 2012[5], pp. 117-142;

CARUANA F., *Due problemi sull'utilizzo delle neuroscienze in giurisprudenza*, Sistemi intelligenti, 22 (2010) 2, pp. 337-346;

CARUSO G.D., *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lexington Books, Lanham/MD 2012;

ID., *Consciousness, Free Will, and Moral Responsibility*, in GENNARO R.J. (ed.), *The Routledge Handbook of Consciousness*, Routledge, London 2016, pp. 78-90;

CASALONE C., *Una ricerca etica condivisa nell'era digitale*, La Civiltà Cattolica, 2020, II, pp. 30-43;

CASSAZIONE, SS.UU., sentenza 11/09/2002, n. 30328;

CASSAZIONE, TERZA SEZ., sentenza 18/05/2007, n. 21619;

CASTELLANI F., *Azione* (*Teoria della*), in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 1, pp. 982-987;

CAVALLI SFORZA L.L., *La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano 1993;

CHALMERS A., *Making Sense of Laws of Physics*, in SANKEY H. (ed.), *Causation and Laws of Nature*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 3-16;

CHALMERS D.J., *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010;

ID., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996 (ed. it. *La mente cosciente*, prefazione di Michele Di Francesco, a cura di M. Paternoster e C. Meini, McGraw-Hill, Milano 1999);

CHATRIAN G.E. - PETERSEN M.C. - LAZARTE J.A., *The Blocking of the Rolandic Wicket Rhythm and Some Central Changes Related to Movement*, Electroencephalography Clinical Neurophysiology, 11 (1959) 3, pp. 497-510;

CHIREGHIN F., *Autonomia e finitezza nel soggetto morale kantiano*, in PERINI R. - MILLUCCI M. (eds.), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 57-74;

CHIRIATTI M., *Incoscienza artificiale. Come fanno le macchine a prevedere per noi*, Luiss University Press, Roma 2021;

CHISHOLM R.M., *Freedom and Action*, in LEHRER K. (ed.), *Freedom and Determinism*, Humanities Press, USA 1982, pp. 13-44;

ID., *He Could Have Done Otherwise*, Journal of Philosophy, 64 (1967) 13, pp. 409-417;

ID., *Human Freedom and the Self*, Kansas University Press, Lawrence/KS 1964 (ed. it. *La libertà umana e il sé*, in DE CARO M. [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018), pp. 65-80;

ID., *J.L. Austin's Philosophical Papers*, Mind, 73 (1964) 289, pp. 1-26;

ID., *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, LaSalle/IL 1976;

ID., *Reflections on Human Agency*, Idealistic Studies, 1 (1971) 1, pp. 33-46;

ID., *Responsibility and Avoidability*, in HOOK S. (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier-Macmillan, New York 1961, pp. 157-159;

ID., *Self-Profile*, in BOGDAN R.J. (ed.), *Roderick M. Chisholm*, Reidel, Dordrecht 1982, pp. 56-64;

ID., *The Agent as Cause*, in BRAND M. - WALTON D. (eds.), *Action Theory*, Springer Netherlands, Dordrecht 1976, pp. 199-212;

CHOMSKY N., *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1988 (ed. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, a cura di Andrea Moro, il Mulino, Bologna 2016);

CHURCHLAND P.S., *The Big Questions: Do We Have Free Will?*, New Scientist, 2578 (2006), in patriciachurchland.com (cons. 12/11/2021);

EAD., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2002;

EAD., *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2011 (ed. it. *Neurobiologia della morale*, a cura di S. Zipoli, Raffaello Cortina, Milano 2012);

EAD., *Touching a Nerve: The Self as Brain*, W.W. Norton & Company, New York 2014 (ed. it. *L'io come cervello*, a cura di G. Guerriero, Raffaello Cortina, Milano 2014);

EAD., - CHURCHLAND P.M., *On the Contrary: Critical Essays, 1987-1997*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998;

CIAFARDONE R., *La critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1996;

CICERONE M.T., *De fato*, ed. it. a cura di S. Maso, Carocci, Roma 2014;

CIMMINO L., *Autodeterminazione. Un argomento a favore della responsabilità ultima*, Guida, Napoli 2003;

CIPROTTI N., *L'Ifs and Cans di Austin: alcune osservazioni sulla forma logica*, Annali del Dipartimento di Filosofia, 8 (2002), pp. 77-87;

CLARKE R., *Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2, pp. 19-48;

ID., *Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism*, Mind, 118 (2009) 470, pp. 323-351;

ID., *Free Choice, Effort, and Wanting More*, Philosophical Explorations, 2 (1999) 1, pp. 20-41;

ID., *Freedom of the Will*, in STICH S.P. - WARFIELD T.A. (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 369-404;

ID., *Indeterminism and Control*, American Philosophical Quarterly, 32 (1995) 2, pp. 125-138;

ID., *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003;

ID., *Libertarian Views: Critical Survey of Noncausal and Event-Causal Accounts of Free Agency*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 356-385;

ID., *Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will*, Noûs, 27 (1993) 2, pp. 191-203;

ID. - CAPES J., *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Aug. 2021), in https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/;

CLARKE S., *Quarta replica di Clarke*, in LEIBNIZ W.G., *Scritti filosofici*. 1: *Scritti di Metafisica. Saggi di Teodicea*, a cura di D. Omero Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 329-337;

ID., *Terza risposta di Clarke*, in LEIBNIZ W.G., *Scritti filosofici*. 1: *Scritti di Metafisica. Saggi di Teodicea*, a cura di D. Omero Bianca, UTET, Torino 1967, pp. 316-320;

CLAYTON P. - DAVIES P. (eds.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006;

Codex Iuris Canonici (25 gennaio 1983), Acta Apostolicae Sedis, 75 (1983) 2, 1-317;

CONNI C., *La persona come tipo ontologico*, in BAKER L.R., *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, a cura di C. Conni, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. VII-XVIII;

CONTI I., *La sorveglianza emotiva dei lavoratori arriverà anche qui?* (1 maggio 2018), in https://www.agi.it/economia/primo_maggio_lavoro_sorveglianza_emotiva_cina-3834448/news/2018-05-01/ (cons. 13/9/2022);

CONTI F. - VALERIO M.C. - ZBILUT J.P. - GIULIANI A., *Will Systems Biology Offer New Holistic Paradigms to Life Sciences?*, Systems and Synthetic Biology, 1 (2007) 4, pp. 161-165;

COMTE A., *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris 1830-1842, (ed. it. *Corso di filosofia positiva*, La Scuola, Brescia 1981);

CONWAY J.H. - KOCHEN S., *The Strong Free Will Theorem*, Notices of the AMS, 56 (2009), pp. 226-232.

CRAIG E., *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford University Press, Oxford-New York 1987;

CRANE T., *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001 (ed. it. *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, a cura di C. Nizzo, Raffaello Cortina, Milano 2003);

ID., *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, Routledge, London 2003;

ID., *The Mental Causation Debate*, Proceedings of the Aristotelian Society, 69 (1995), pp. 211-236;

CREDARO L., *Il problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci*, Tipografia Bernardoni, Milano 1892;

CUCCI G., *Per un umanesimo digitale*, La Civiltà Cattolica, I, 2020, pp. 27-40;

DAMASIO A.R., *The Strange Order of Things: Life, Feeling, and the Making of Cultures*, Pantheon Books, New York 2018 (ed. it. *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, a cura di S. Ferraresi, Adelphi, Milano 2018);

ID., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994 (ed. it. *L'errore di Cartesio*, a cura di F. Macaluso, Adelphi, Milano 2007);

DARLEY J.M. - LATANE B., *Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility*, Journal of Personality and Social Psychology, 8 (1968) 4-1, pp. 377-383;

DAVIDSON D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford-New York 1980 (ed. it. *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2000);

DAWKINS R., *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982 (ed. it. *Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione*, tr. di R. Morpurgo, Zanichelli, Bologna 1986);

ID., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989 (ed. it. *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, a cura di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1992);

DE BROGLIE L., *Physique et microphysique*, Albin Michel, Paris 1950 (ed. it. *Fisica e microfisica*, a cura di G. Crescenzi, Einaudi, Torino 1950);

DE CARO M., *Analisi concettuale e scienza: il dibattitto contemporaneo sul libero arbitrio*, in ID. - MORI M. - SPINELLI E. (eds.), *Libero arbitrio*. *Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 365-382;

ID., *Azione*, il Mulino, Bologna 2008;

ID., *Dal punto di vista dell'interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci, Roma 1998;

ID., *Davidson sulla libertà umana*, Iride. Filosofia e discussione pubblica, 17 (2004) 2, pp. 347-358;

ID., *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004;

ID., *Il problema filosofico della responsabilità*, in ID. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. 25-38;

ID., *Introduzione alla nuova edizione*, in ID. (ed.), *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 7-22;

ID., *La moralità è riducibile alle emozioni?*, in ID. - LAVAZZA A.- SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 129-145;

ID., *Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio*, in DI FRANCESCO M. - MARRAFFA M. (eds.), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 155-173;

ID., *Libero arbitrio e neuroscienze*, in LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Neuroetica*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 69-83;

ID. - LAVAZZA A., *La libertà nell'era della scienza*, in IDD. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. VII-XXX;

DE CARO M. - MARRAFFA M., *Libertà, responsabilità e retributivismo*, Sistemi intelligenti, 22 (2010) 2, pp. 357-373;

IDD., *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Luiss University Press, Roma 2016;

DE CARO M. - VOLTOLINI A., *Il migliore dei naturalismi possibili*, Etica & Politica / Ethics & Politics, 44 (2009) 2, pp. 179-191;

DE FLORIO C. - FRIGERIO A., *Divine Omniscience and Human Free Will: A Logical and Metaphysical Analysis*, Palgrave Macmillan, London 2020;

DE LUCA V., *Risentimento e vergogna. Le basi morali della responsabilità*, Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia, 19 (2016), pp. 153-171;

DE MICHELIS PINTACAUDA F., *La volontà dell'uomo nella teologia della Riforma: Lutero, Melantone, Calvino*, in ADORNO F.P. - FOISNEAU L. (eds.), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Storia e letteratura, Roma 2002, pp. 1-26;

DE MONTICELLI R., *Che cosa è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 109-128;

EAD., DE MONTICELLI R., *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2012;

DE SAINT-EXUPÉRY A., *Terre des hommes*, ed. it. *Terra degli uomini*, a cura di R. Ferrigato, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019;

DEECKE L. - GRÖZINGER B. - KORNHUBER H.H., *Voluntary Finger Movement in Man: Cerebral Potentials and Theory*, Biological Cybernetics, 23 (1976) 2, pp. 99-119;

DEECKE L. - SCHEID P. - KORNHUBER H.H., *Distribution of Readiness Potential, Pre-motion Positivity, and Motor Potential of the Human Cerebral Cortex Preceding Voluntary Finger Movements*, Experimental Brain Research, 7 (1969), pp. 158-168;

DEIBER M.P. - PASSINGHAM R.E. - COLEBATCH J.G. - FRISTON K.J. - NIXON P.D. - FRACKOWIAK R.S., *Cortical Areas and the Selection of Movement: A Study with Positron Emission Tomography*, Experimental Brain Research, 84 (1991) 2, pp. 393-402;

DEKKER E., *Middle Knowledge*, Peeters, Leuven 2000;

DENNETT D.C., *Calling in the Cartesian Loans*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), p. 662;

ID., *Consciousness Explained*, Little Brown and Company, New York-Boston-London 1991 (ed. it. *Coscienza. Che cosa è?*, a cura di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari 2009);

ID., *Freedom Evolves*, Viking Press, New York 2003 (ed. it. *L'evoluzione della libertà*, a cura di M. Pagani, Raffaello Cortina, Milano 2004);

ID., *On Giving Libertarians What They Say They Want*, in ID., *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery 1978, pp. 286-299 (ed. it. *Diamo ai sostenitori del libero arbitrio ciò che dicono di volere*, in ID., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, tr. di L. Colasanti, Adelphi, Milano 1978);

ID. - CARUSO G.D., *A Just Deserts: Debating Free Will*, Polity Press, Cambridge 2021 (ed. it. *A ognuno quel che si merita. Sul libero arbitri*o, Raffaello Cortina, Milano 2022);

ID. - KINSBOURNE M., *Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain*, Behavioral and Brain Sciences, 15 (1992) 2, pp. 183-247;

DESCARTES R., *Lettera a Mersenne* (dicembre 1640), in ID., *Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, pp. 1341-1349;

ID., *Lettera a Mesland* (9 febbraio 1645), in ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, pp. 1969-1971;

ID., *Lettera a Regius* (24 maggio 1640), in ID., *Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, pp. 1183-1189;

ID., *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, 1641 (ed. it. *Meditazioni metafisiche. Meditazione quarta*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), pp. 750-763;

ID., *Cogitationes privatae*, 1619-1620 (ed. it. *Pensieri privati*, in ID., *Opere postume. 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2014[2]), pp. 1060-1095;

ID., *Principia philosophiae*, 1644 (ed. it. *Principi della filosofia*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), pp. 1730-1731;

DESMURGET M. - REILLY K.T. - RICHARD N. - SZATHMARI A. - MOTTOLESE C. - SIRIGU A., *Movement Intention After Parietal Cortex Stimulation in Humans*, Science, 324 (2009), pp. 811-813;

DESSÌ P., *Alla ricerca delle cause. Teorie filosofiche e pratiche scientifiche*, Le Monnier Università, Firenze 2008;

ID., *Causa/effetto*, il Mulino, Bologna 2012;

DI FRANCESCO M., *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002;

ID., *Mente. Varietà di emergentismo*, in BOTTANI A. - DAVIES R., *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano 2007, pp. 123-140;

ID., *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*, Etica and Politica/Ethics and Politics, 9 (2007) 2, pp. 126-143;

ID., *Two Varieties of Causal Emergentism*, in CORRADINI A. - O'CONNOR T. (eds.), *Emergence in Science and Philosophy*, Routledge, London 2010, pp. 64-77;

ID. - MARRAFFA M. - TOMASETTA A., *Filosofia della mente. Corpo, coscienza, pensiero*, Carocci, Roma 2017;

DI MAJO A. (ed), *Codice civile con la Costituzione, i trattati U.E. e le principali norme complementari*, Giuffrè, Milano 2022;

DI NONNO E., *Cina: il contenimento del Covid che mette in pericolo la privacy*, in https://masterx.iulm.it/news/esteri/cina-privacy-abolita-con-il-pretesto-del-covid/ (cons. 15/08/2022);

DONAGAN A., *Choice: The Essential Element in Human Action*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1987;

ID., *Thomas Aquinas on Human Action*, in KRETZMANN N. - KENNY A. - PINBORG J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982, pp. 642-654;

DONALD M., *A Mind so Rare: The Evolution of Human Consciousness*, Norton, New York 2002;

DORATO M., *Determinismo, libertà e la biblioteca di Babele*, Prometeo, 27 (2009) 105, pp. 78-85;

DORIS J., *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002;

DOUBLE R., *Metaphilosophy and Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996;

ID., *The Non-Reality of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1991;

DRAY W., *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford-New York 1957 (ed. it. *Leggi e spiegazioni in storia*, a cura di R. Albertini e L. Calabi, il Saggiatore, Milano 1974);

DREYFUS H.L., *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1979 (ed. it. *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Armando, Roma 1988);

DU BOIS-REYMOND E.H., *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1891 (ed. it. *I confini della conoscenza della natura*, a cura di V. Cappelletti, Feltrinelli, Milano 1973);

DUCASSE C.J., *Nature, Mind, and Death*, Open Court, La Salle 1951;

DUPRÈ J., *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001 (ed. it. *Natura umana. Perché la scienza non basta*, prefazione di M. De Caro e T. Pievani, Laterza, Roma-Bari 2001);

ID., *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Cambridge/MA 1993;

DÜSING K., *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in FONNESU L. (ed.), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 35-56;

DUVAL S. - WICKLUND R.A., *Effects of Objective Self-Awareness on Attribution of Causality*, Journal of Experimental Social Psychology, 9 (1973) 1, pp. 17-31;

EARMAN J., *A Primer on Determinism*, Reidel, Dordrecht 1986;

ECCLES J.C., *Brain and Free Will*, in GLOBUS G.G. (ed.), *Consciousness and the Brain*, Plenum Press, New York 1976, pp. 167-177;

ID., *How the Self Acts on the Brain*, Psychoneuroendocrinology, 7 (1982) 4, pp. 271-283;

ID., *The Initiation of Voluntary Movements by the Supplementary Motor Area*, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 231 (1982) 5, pp. 423-441;

EDELMAN G.M., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Basic Book, New York 1992 (ed. it. *Sulla materia della mente*, a cura di S. Frediani, Adelphi, Milano 1999);

ID., *La mente, una prospettiva evoluzionistica*, in CARLI E. (ed.), *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Mondadori, Milano 1997, pp. 109-128;

EDWARDS J., *The Freedom of the Will*, 1754, in ID., *The Works of Jonathan Edwards*. 1: *Freedom of the Will*, ed. by P. Ramsey, Yale University Press, New Haven-London 1957, pp. 135-440;

EDWARDS P., *Hard and Soft Determinism*, in HOOK S. (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier Books, New York 1961, pp. 117-125;

EKSTROM L.W., *Free Will, Chance, and Mystery*, Philosophical Studies, 113 (2003) 2, pp, 153-80;

EAD., *Free Will: A Philosophical Study*, Westview Press, Boulder 2000;

EAD., *Libertarianism and Frankfurt-Style*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 309-322;

EAD., *Toward a Plausible Event-Causal Indeterminist Account of Free Will*, Synthese, 196 (2019) 1, pp. 127-144;

EPITTETO, *Diatribe* (ed. it. *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009);

ESPOSITO C., *C'è qualcosa di irriducibile nell'umano?*, in CONGIUNTI L.- FORMICA G.- NDRECA A. (eds.), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017, pp. 325-339;

ID., *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021;

EWING A.C., *Non-Linguistic Philosophy*, Allen and Unwin, London 1968;

FAGGIN F., *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano 2022;

FANG F.C. - CASADEVALL A., *Reductionistic and Holistic Science*, Infection and Immunity, 79 (2011) 4, pp. 1401-1404;

FARA M., *Masked Abilities and Compatibilism*, Mind, 117 (2008) 468, pp. 843-865;

FARAH M.J., *Neuroethics: The Practical and the Philosophical*, Trends in Cognitive Sciences, 9 (2005) 1, pp. 34-40;

FEDRIGA R. - LIMONTA R., *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Jaca Book, Milano 2016;

FEIGL H., *Mind-Body, not a Pseudo-Problem*, in HOOK S. (ed.), *Dimensions of Mind*, New York University Press, New York, 1960, pp. 24-36;

ID., *The «Mental» and the «Physical»*, in ID. - SCRIVEN M. - MAXWELL G. (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2: *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, pp. 370-497;

ID., *The «Mental» and the «Physical»: The Essay and a Postscript*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1967;

FERBER R., *Philosophische Grundbegriffe*, Verlag, München 2003 (ed. it. *Concetti fondamentali della filosofia*. 2: *Uomo. Coscienza. Corpo e Anima. Libero arbitrio. Morte*, a cura di L. Garzone, Einaudi, Torino 2009);

FEYERABEND P.K., *Mental Events and the Brain*, Journal of Philosophy, 40 (1963), pp. 295-296;

FEYNMAN R.P. - LEIGHTON R.B. - SANDS M., *Six Easy Pieces: Essentials of Physics Explained by Its Most Brilliant Teacher*, Addison-Wesley, Reading/MA 1995 (ed. it. *Sei pezzi facili*, Adelphi, Milano 2000);

FILEVICH E. - HAGGARD P., *Intentional Inhibition in Human Action: The Power of 'No'*, Neuroscience & Biobehavioral Reviews, 36 (2012) 4, pp. 1107-1118;

IDD. - KÜHN E., *There Is no Free Won't: Antecedent Brain Activity Predicts Decisions to Inhibit*, PLoS One, 8 (2013) 2, pp. e53053;

FISCHER J.M. (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford University Press, Stanford 1989;

ID., *Libertarianism and Avoidability: A Reply to Widerker*, Faith and Philosophy, 12 (1995) 1, pp. 119-125;

ID., *The Metaphysics of Free Will*, Blackwell, Oxford 1994;

ID. - KANE R. - PEREBOOM D. - VARGAS M., (eds.), *Four Views on Free Will*, Blackwell Pub, Malden/MA 2007;

ID. - RAVIZZA M., *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998;

FLORIDI L., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022;

ID., *Agere sine intelligere. L'intelligenza artificiale come nuova forma di agire e i suoi problemi etici*, in ID. - CABITZA F., *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021, pp. 115-183.

FODOR J., *Special Sciences: Still Autonomous after Ali These Years*, Noûs, 31 (1997) 11, pp. 149-163;

FONNESU L., *Genealogie della responsabilità*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. 5-23;

ID., *Libertà e responsabilità: dall'utilitarismo classico al dibattito contemporaneo*, in DE CARO M. - MORI M. - SPINELLI E. (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 337-363;

FOSTER J., *The Immaterial Self: A Defense of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London 1991;

FRANKLIN C.E., *Farewell to the Luck (and Mind) Argument*, Philosophical Studies, 156 (2011) 2, pp. 199-230;

ID., *The Problem of Enhanced Control*, Australasian Journal of Philosophy, 89 (2011) 4, pp. 687-706.

ID., *A Minimal Libertarianism: Free Will and the Promise of Reduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018;

FRIED I. - KATZ A. - MCCARTHY G. - SASS K.J. - WILLIAMSON P. - SPENCER S.S. - SPENCER D.D., *Functional Organization of Human Supplementary Motor Cortex Studied by Electrical Stimulation*, The Journal of Neuroscience, 11 (1991) 11, pp. 3656-3666;

FRIED I. - MUKAMEL R. - KREIMAN G., *Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition*, Neuron, 69 (2011) 3, pp. 548-562;

FRITH C.D., *Explaining Delusions of Control: The Comparator Model 20 Years on*, Consciousness and Cognition, 21 (2011) 1, pp. 52-54;

ID. - HAGGARD P., *Volitional and the Brain - Revisiting a Classic Experimental Study*, Trends in Neurosciences, 41 (2018) 7, pp. 405-407;

GADAMER H.-G., *Uber die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 (ed. it. *Dove si nasconde la salute*, a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, Raffaello Cortina, Milano 1994);

GALLESE V., *Empathy, Embodied Simulation and the Brain*, Journal of the American Psychoanalytic Association, 56 (2008) 3, pp. 769-781;

GALLETTI M., *Reciprocamente responsabili : la responsabilità morale tra naturalismo e normativismo*, ETS, Pisa 2018;

GANDAVO H. DE, *Quodlibet I*, qq. 16-17, in ID. *Opera omnia*. 5: *Quodlibet I*, edidit R. Macken, 5. Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1979, pp. 94-150;

GARCIA R.K., *Closing in on Causal Closure*, Journal of Consciousness Studies, 21 (2014) 1-2, pp. 96-109;

GARIN E., *Jonathan Edwards o della libertà del volere*, Rivista di filosofia, 28 (1937) 2, pp. 132-146;

GAZZANIGA M.S., *Consciousness and the Cerebral Hemispheres*, in ID. (ed.), *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge/MA 1995, pp. 1391-1400;

ID., *The Ethical Brain: The Science of Our Moral Dilemmas*, Dana Press, New York-Washington 2005 (ed. it. *La mente etica*, a cura di S. Ferraresi e F. Garbarini, Codice, Torino 2006);

ID., *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*, Harper Collins, New York 2011 (ed. it. *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, a cura di S. Inglese, Codice, Torino 2017);

ID. - LEDOUX J.E., *The Integrated Mind*, Plenum, New York 1978;

GERT B. - DUGGAN T., *Free Will as The Ability to Will*, Noûs, 13 (1979) 2, pp. 197-217;

GESCHWIND D. - IACOBONI M. - MEGA M.S. - ZAIDEL D.W. - CLOUGHESY T. - ZAIDEL E., *Alien Hand Syndrome: Interhemispheric Motor Disconnection Due to a Lesion in the Midbody of the Corpus Callosum*, Neurology, 45 (1995) 4, pp. 802-808;

GHILARDI G., *Il tempo delle neuroscienze*, Società Editrice Universo, Milano 2012;

ID., *Un'occhiata alle carte di Dio. Gli interrogativi che la scienza moderna pone all'uomo*, il Saggiatore, Milano 2009;

GIBB S.C., *Closure Principles and the Laws of Conservation of Energy and Momentum*, Dialectica, 64 (2010) 3, pp. 363-384;

ID. - LOWE E.J. - INGTHORSSON R.D. (eds.), *Mental Causation and Ontology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013;

GIBBONS F.X., *Self-Attention and Behavior: A Review and Theoretical Update*, Advances in Experimental Social Psychology, 23 (1990), pp. 249-303;

GILBERT D., *Introduzione*, in WEGNER D.M., *L'illusione della volontà cosciente*, a cura di O. Ellero, Carbonio, Milano 2020), pp. 9-11;

GILDEN L. - VAUGHAN H.C. - COSTA L.D., *Summated Human EEG Potentials with Voluntary Movement*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 20 (1966) 5, pp. 433-438;

GINET C., *In Defense of a Non-Causal Account of Reasons Explanations*, The Journal of Ethics, 12 (2008) 3-4, pp. 229-237;

ID., *In Defense of Incompatibilism*, Philosophical Studies, 44 (1983) 3, pp. 391-400;

ID., *On Action*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990;

ID., *Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account*, Philosophical Perspectives, 3 (1989), pp. 17-46;

ID., *Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Account*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 386-405;

GIORGI R. - LAVAZZA A., *Mental Causation*, APhEx Portale italiano di Filosofia analitica, 17 (2018);

GOETZ S.C., *A Noncausal Theory of Agency*, Philosophy and Phenomenological Research, 49 (1988) 2, pp. 303-316;

ID., *Libertarian Choice*, *Faith and Philosophy*, 14 (1997) 2, pp. 195-211;

ID., *Naturalism and Libertarian Agency*, in CRAIG W.L. - MORELAND J.P. (eds.), *Naturalism: A Critical Analysis*, Routledge, London-New York 2002, pp. 156-186;

GOLDMAN A., *Theory of Human Action*, Princeton University Press, Princeton/NJ 1970;

GOLLWITZER P.M., *Implementation Intentions: Strong Effects of Simple Plans*, American Psychologist, 54 (1999) 7, pp. 493-503;

ID. - P. SHEERAN, *Implementation Intentions and Goal Achievement: A Meta-analysis of Effects and Processes*, Advances in Experimental Social Psychology, 38 (2006) 6, pp. 69-119;

GOMES G., *Problems in the Timing of Conscious Experience*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 191-197;

ID., *The Interpretation of Libet's Results on the Timing of Conscious Events: A Commentary*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 221-230;

GOULD S.J., *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, W.W. Norton, New York-London 1977 (ed. it. *Questa idea della vita. La sfida di Darwin*, a cura di M. Paleologo, Editori Riuniti, Roma 1984);

GOZZANO S., *Pensieri materiali. Corpo, mente e causalità*, UTET Università, Torino 2007;

ID., *Responsabilità e causalità*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. 39-56;

ID. - HILL C.S. (eds.), *New Perspective on Type Identity: The Mental and the Physical*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012;

GRASSO M., *Meta-libertà e libertà regionali: dilemmi e paradossi del libero arbitrio*, Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior, 2 (2011) 2, pp. 192-198;

GRAY HARDCASTLE V., *The Elusive Illusion of Sensation*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 663-664;

GRISANTI C., *La lezione della Corea del Sud nella lotta al Covid-19*, in https://www.internazionale.it/notizie/claudia-grisanti/2020/03/18/lezione-corea-sud-covid-19/ (cons. 15/08/2022);

GUARDINI R., *Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000 (ed. it. *Libertà, grazia, destino*, a cura di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2000[3]);

GUZZONATO C., *Come in Minority report con Tom Cruise: l'IA prevede I crimini negli Usa*, in https://www.focus.it/tecnologia/innovazione/IA-intelligenza-artificiale-usa-prevede-crimini-rivela-pregiudizi (cons. 18/7/2022);

GUAZZONI FOÀ V., *La libertà nel mondo greco*, Arti grafiche Monti, Bergamo 1972;

HAGGARD P., *Conscious Intention and Motor Cognition*, Trends in Cognitive Sciences, 9 (2005) 6, pp. 290-295;

ID. - BONICALZI S., *Decidi tu o i tuoi neuroni? Il declino del libero arbitrio*, Corriere della sera, (13 maggio 2018), p. 11;

ID. - CLARK S. - KALOGERAS J., *Voluntary Action and Conscious Awareness*, Nature Neuroscience, 5 (2002) 4, pp. 382-385;

ID. - EIMER M., *On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*, Experimental Brain Research, 126 (1999) 1, pp. 128-133;

ID. - LIBET B., *Conscious Intention and Brain Activity*, Journal of Consciousness Studies, 11 (2001) 8, pp. 47-63;

ID. - MAGNO E., *Localising Awareness of Action with Transcranial Magnetic Stimulation*, Experimental Brain Research, 127 (1999) 1, pp. 102-107;

ID. - MARTIN M. - TAYLOR-CLARKE M. - JEANNEROD M. - FRANCK N., *Awareness of Action in Schizophrenia*, NeuroReport, 14 (2003) 7, pp. 1081-1085;

ID. - NEWMAN C. - MAGNO E., *On the Perceived Time of Voluntary Actions*, British Journal of Psychology, 90 (1999) 2, pp. 291-303;

HAJI I., *Indeterminism, Explanation, and Luck*, Journal of Ethics, 4 (2000) 3, pp. 211-235;

ID., *Libertarianism and the Luck Objection*, Journal of Ethics, 4 (2009) 4, pp. 329-337;

HALL N., *Two Concepts of Causation*, in ID. - COLLINS J. - PAUL L.A. (eds.), *Causation and Counterfactuals*, MIT Press, Cambridge/MA-London 2004, pp. 225-276;

HALLETT M., *Volitional Control of Movement: The Physiology of Free Will*, Clinical Neurophysiology, 118 (2007) 6, pp. 1179-1192;

HAMPSHIRE S., *Thought and Action*, Chattoand Windus, London 1959;

HANEY C. - BANKS C. - ZIMBARDO P., *Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison*, International Journal of Criminology & Penology, 1 (1973) 1, pp. 69-97;

HARARI Y.N., *21 Lessons for the 21st Century*, Penguin, New York 2005 (ed. it. *21 lezioni per il XXI secolo*, a cura di M. Piani, Bompiani, Milano 2018);

HART H.L.A. - HONORÉ A.M., *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford-New York 1959;

HART W.D., *The Engines of the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988;

HASKER W., *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca 1999;

HAUGELAND J., *Mind Design: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1985 (ed. it. *Progettare la mente*, il Mulino, Bologna 1986);

HAYNES J.-D., *Posso prevedere quello che farai*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 6-19;

ID. - SAKAI K. - REES G. - GILBERT S. - FRITH C. - PASSINGHAM R.E., *Reading Hidden Intentions in the Human Brain*, Current Biology, 17 (2007) 4, pp. 323-328;

HEIDER F., *The Psychology of Interpersonal Relations*, Wiley, New York 1958 (ed. it. *Psicologia delle relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna 1972);

ID. - SIMMEL M., *An Experimental Study of Apparent Behavior*, American Journal of Psychology, 57 (1944) 2, pp. 243-259;

HEIL J. - A.R., *Mental Causation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003;

HEISENBERG M., *Is Free Will an Illusion?*, Nature, 459 (2009), pp. 164-165;

HELIN J. (ed.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014;

HEMMERLE K., *Un pensare ri-conoscente. Scritti su relazione tra filosofia e teologia*, testo tedesco a fronte a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018;

HEYMAN G.M., *The Sense of Conscious Will*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 664-665;

HIND M. - WEI D. - CAMPBELL M. - CODELLA N.C.F. - DHURANDHAR A. - MOJSILOVIĆ A. - RAMAMURTHY K.N. - VARSHNEY K.R., *TED: Teaching AI to Explain its Decisions*, AIES '19: Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society (2019), pp. 123-129;

HOBART R.E., *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It*, Mind, 43 (2020) 169, pp. 1-27;

HOBBES T., *De Cive*, 1642 (ed. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948);

ID., *De corpore*, 1655 (ed. it. *Il corpo*, in ID., *Elementi di filosofia. Il corpo e l'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972), pp. 61-492.

ID., *De homine*, 1658 (ed. it. *L'uomo*, in ID., *Elementi di filosofia. Il corpo e l'uomo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972), pp. 493-634.

ID., *Leviathan*, 1651 (ed. it. *Il Leviatano*, traduzione, introduzione e note a cura di R. Giammanco, UTET, Torino 1955), 2 voll.

ID., *Objectio II*, 1641 (ed. it. *Obiezione seconda*, in DESCARTES R., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), pp. 910-913.

ID. *Objectio* V, 1641 (ed. it. *Obiezione quinta*, in DESCARTES R., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2012[2]), pp. 918-921.

ID., *Of Liberty and Necessity*, 1646 (ed. it. *Libertà e necessità*, in ID., *Libertà e necessità*. *Questioni relative a libertà, necessità e caso*, introduzione, traduzione e apparati di A. Longega, Bompiani, Milano 2015), pp. 47-122;

ID., *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance: Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1656, (ed. it. *Questioni relative a libertà, necessità e caso*, in ID., *Libertà e necessità. Questioni relative a libertà, necessità e caso*, introduzione, traduzione e apparati di A. Longega, Bompiani, Milano 2015), pp. 123-335;

HOEFER C., *Causal Determinism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Jun. 2016), in https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/;

ID., *Freedom From the Inside Out*, in CALLENDER C. (ed.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002, pp. 201-222;

HOFFMANN T., *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2021;

HOFSTADTER D.R., *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Vintage Books, New York 1980 (ed. it. *Gödel, Escher, Bach*: *un'Eterna Ghirlanda Brillante*, a cura di G. Trautteur, Adelphi, Milano 2009);

HONDERICH T., *A Theory of Determinism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988;

ID., *How Free Are You?*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993 (ed. it. *Sei davvero libero? Il problema del determinismo*, a cura di M. Martorelli, il Saggiatore, Milano 1993);

HONG F.T., *Free Will: A Case Study in Reconciling Phenomenological Philosophy with Reductionist Sciences*, Progress in Biophysics and Molecular Biology, 119 (2015) 3, pp. 670-726;

HOOKER C. (ed.), *Philosophy of Complex Systems*, Elsevier, Amsterdam 2011;

HORGAN T., *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*, Mind, 102 (1993) 408, pp. 555-586;

HOSPERS J., *Meaning and Free Will*, Philosophy and Phenomenological Research, 10 (1950) 3, pp. 307-330;

ID., *What Means This Freedom?*, in HOOK S. (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier Books, New York 1961, pp. 113-130;

HOWELL R.J., *Emergentism and Supervenience Physicalism*, Australasian Journal of Philosophy, 87 (2009) 1, pp. 83-98;

HUDSON H., *Kant's Compatibilism*, Cornell University Press, Ithaca 1994;

HUME D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subject, 1739-1740* (ed. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001);

ID., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748 (ed. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in ID., *Opere*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971), 2, pp. 3-175;

ID., *Letter to Gilbert Elliot of Minto* (March 10, 1751), in GREIG J.Y.T. (ed.), *The Letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford-New York 1932, 1, pp. 153-157;

HUMPHREYS P., *How Properties Emerge*, Philosophical Science, 64 (1997) 1, pp. 1-17;

HUXLEY T., *On the Hypothesis that Animals are Automata, and Its History*, Nature, 10 (1874), pp. 362-366;

ISMAEL J.T., *Causation, Free Will, and Naturalism*, in ROSS D. - LADYMAN J. - KINCAID H. (eds.), *Scientific Meta-physics*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 208-235;

ID., *How Physics Makes Us Free*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016;

ISRAEL G., *Il determinismo meccanico e il suo ruolo nelle scienze*, in CINI M. (ed), *Caso, necessità, libertà*, Cuen, Napoli 1998, pp. 45-61;

ITO M., *How Neuroscience Accounts for the Illusion of Conscious Will*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 665-666;

JACKENDOFF F., *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1987 (ed. it. *Coscienza e mente computazionale*, il Mulino, Bologna 1990);

JACKSON F., *Epiphenomenal Qualia*, Philosophical Quarterly, 32 (1982) 127, pp. 127-136 (ed. it. *Qualia epifenomenici*, in M. SALUCCI, *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier Università, Firenze 2005), pp. 153-165;

JAMES W., *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Green and Co.-Longman, New York 1907, p. 69 (ed. it. *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, il Saggiatore, Milano 1994);

ID., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans Green, New York-London-Bombay 1897 (ed. it. *La volontà di credere*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1912);

ID., *The Principles of Psychology*, Macmillan and Co., London 1890, 2 voll. (ed. it. *Principi di psicologia*, tr. con aggiunte e note di G.C. Ferrari, Società editrice libraria, Alba 1909);

JASPER H. - PENFIELD W., *Electrocorticograms in Man: Effect of Voluntary Movement upon the Electrical Activity of the Precentral Gyrus*, Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 183 (1949), pp. 163-174;

JASPER H., *Brain Mechanisms of Conscious Experience and Voluntary Action*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4;

JASPERS K., *Der Arzt im technischen Zeitalter***,** Piper, Munchen-Zurich 1999 (ed. it. *Il medico nell'età della tecnica*, con un saggio introduttivo di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1991);

KAKU M., *Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, Doubleday, New York 2014 (ed. it. *Il futuro della mente. L'avventura della scienza per capire, migliorare e potenziare il nostro cervello*, Codice, Torino 2014);

KAMBOUCHNER D., *Descartes N'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Les belles lettres, Paris 2015 (ed. it. *Cartesio non l'hai mai detto. Un repertorio di idee errate sull'autore del Discorso sul metodo, con gli elementi utili e un abbozzo di apologia*. Presentazione e traduzione di Maria Vita Romeo, Carocci, Roma, in corso di stampa);

KANE R., *Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism*, The Journal of Philosophy, 96 (1999) 5, pp. 217-240;

ID., *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998;

KANT I., *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, (ed. it. *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006);

ID., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, (ed. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2018);

ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, (ed. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017);

ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, (ed. it. *Critica della ragion pratica*, tr. di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2006);

ID., *Kritik der reinen Vernunft*, 1787[2] (ed. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 1957);

ID., *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Delucidatio*, 1755 (ed. it. *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in ID., *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari 1982, pp. 24-35;

KAPITAN T., *A Master Argument for Incompatibilism*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 127-157;

KELLER I. - HECKHAUSEN H., *Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control*, Electroencephalography & Clinical Neurophysiology, 76 (1990) 4, pp. 351-361;

KELLER J.A. (ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017;

KELLER P., *Two Conceptions of Compatibilism in the Critical Elucidation*, in REATH A. - TIMMERMANN J. (eds.), *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, pp. 119-144;

KEMP SMITH N., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941;

KENNY A., *Action, Emotion and Will*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1963;

ID., *Freedom, Will and Power*, Blackwell, Oxford 1975;

ID., *Freewill and Responsibility*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1978;

KIHLSTROM J.F., *An Unwarrantable Impertinence*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 667-668;

KIM J., *Causality, Identity and Supervenience in the Mind-Body Problem*, Midwest Studies in Philosophy, 4 (1979) 1, pp. 31-50;

ID., *Dretske on How Reasons Explain Behavior*, in MCLAUGHLIN B. (ed.), *Dretske and His Critics*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 52-72;

ID., *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1998 (ed. it. *La mente e il mondo fisico*, a cura di N. Simonetti, McGraw Hill, Milano 2000);

ID., *Phenomenal Properties, Psychophysical Laws and the Identity Thesis*, The Monist, 56 (1972) 2, pp. 177-192;

ID., *Philosophy of Mind*, Westview, Oxford 1996;

ID., *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2005 (ed. it. *La mente ai confini del fisicalismo*, a cura di N. Simonetti e S. Sgarbi, Melquíades, Milano 2012);

ID., *Psychophysical Law*, in LEPORE E. - MCLAUGHLIN B.P. (eds.), *Actions and Events: Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1985, pp. 194-215;

ID., *Psychophysical Supervenience as a Mind-Body Theory*, Cognition and Brain Theory, 5 (1982), pp. 129-147;

ID., *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993;

ID., *Supervenience as a Philosophical Concept*, Metaphilosophy, 21 (1990) 1/2, pp. 1-27;

KIRSCHA I. - JAY LYNN S., *Hypnosis and Will*, in WEGNER D.M., *Précis of The illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 668-669;

KLEIN S., *Libet's Research on the Timing of Conscious Intention to Act: A Commentary*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 273-279;

KLEMM W.R., *Free Will Debates: Simple Experiments Are not so Simple*, Advances in Cognitive Psychology, 6 (2010) 6, pp. 47-65;

KLEMME H., *Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla «liberta indifferentiae» di Kant*, in FONNESU L. (ed.), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 57-73;

KOKSVIK O., *Conservation of Energy is Relevant to Physicalism*, Dialectica, 61 (2007) 4, pp. 573-582;

KORNHUBER H.H. - DEECKE L., *Brain Potential Changes in Voluntary and Passive Movements in Humans: Readiness Potential and Reafferent Potentials*, Pflügers Archiv: European Journal of Physiology, 468 (2016) 7, pp. 1115-1124;

IDD., *Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passive Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale*, Pflüger's Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere, 284 (1965) 1, pp. 1-17 (en. ed. *Brain Potential Changes in Voluntary and Passive Movements in Humans: Readiness Potential and Reafferent Potentials*, ed. by B.J. Kuper-Smith, Pflügers Archiv: European Journal of Physiology, 468 (2016) 7, pp. 1115-1124);

KOROLEC M., *Free Will and Free Choice*, in KRETZMAN N. - KENNY A. - PINBORG J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982, pp. 629-641;

KOSSLYN S.M., *Prefazione*, in LIBET B., *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 2004, pp. XV-XXII;

KRAJANA A. - KOVAČ M. - BRCIC M. - ŠARČEVIĆ A., *Explainable Artificial Intelligence: An Updated Perspective*, 45th Jubilee International Convention on Information, Communication and Electronic Technology (MIPRO) (2022), pp. 1-6;

KRIENKE M., *I robot distinguono tra bene e male? Aspetti etici dell'intelligenza artificiale*, Aggiornamenti Sociali, (2020) 4, pp. 315-321;

ID., *Svolta nell'antropologia? Su rischi e opportunità dell'IA per la filosofia*, Anthropologica, (2020) 1, pp. 67-81;

KRIPKE S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1980[2] (ed. it. *Nome e necessità*, a cura di M. Santambrogio, Bollati Boringhieri, Torino 1999);

KRUEGER J.I., *Experimental Psychology Cannot Solve the Problem of Conscious Will (Yet We Must Try)*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 669-670;

KÜHN S. - HAGGARD P. - BRASS M., *Intentional Inhibition: How the "Veto-area" Exerts Control*, Human Brain Mapping, 30 (2009) 9, pp. 2834-2843;

KURZWEIL R., *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Duckworth, London 2009 (ed. it. *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2010);

LAMB J., *On a Proof of Incompatibilism*, The Philosophical Review, 86 (1977) 1, pp. 20-35;

LANDUCCI S., *Il libero arbitrio e il verbo 'potere'*, Rivista di Filosofia, 71 (1980) 1, pp. 1-29;

ID., *La critica della ragion pratica di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010;

ID., *Libero arbitrio e autonomia della volontà in Kant*, in ID. (ed.), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 213-281;

LANGER E.J., *The Illusion of Control*, Journal of Personality and Social Psychology, 32 (1975) 2, pp. 311-328;

LAPLACE P.S., *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814 (ed. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, in ID., *Tutte le opere*, a cura di O. Pesenti Carbusano, UTET, Torino 1967), pp. 233-406;

LAPORTE J., *Le rationalisme de Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 2000 (ed. it. *Il razionalismo di Descartes*, a cura di Maria Vita Romeo, Morcelliana, Brescia 2016);

LAU H.C. - ROGERS R.D. - HAGGARD P. - PASSINGHAM R.E., *Attention to Intention*, Science, 303 (2004), pp. 1208-1210;

LAU H.C. - ROGERS R.D. - PASSINGHAM R.E., *Manipulating the Experienced Onset of Intention After Action Execution*, Journal of Cognitive Neuroscience, 19 (2007) 1, pp. 81-90;

LAUDISA F., *La causalità*, Carocci, Roma 2010;

LAVAZZA A., *Come la mente resiste al fisicalismo*, in ID. (ed.), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008, pp. 1-63;

ID., *Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It*, Frontiers in Human Neuroscience, 10 (2016) 1, pp. 1-16;

ID., *I tanti volti della responsabilità*, in ID. - DE CARO M. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. VII-XXX;

ID. - ROBINSON H. (eds.), *Contemporary Dualism: A Defence*, Routledge, New York, 2014;

ID. - SAMMICHELI L., *Se non siamo liberi, possiamo essere puniti?*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 147-166;

LEDOUX J., *How Our Brains Become Who We Are*, Penguin, New York 2002 (ed. it. *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, a cura di M. Longoni e M. Ranieri, Raffaello Cortina, Milano 2002);

LEGRENZI P. - UMILTÀ C., *Perché abbiamo bisogno dell'anima. Cervello e dualismo mente-corpo*, il Mulino, Bologna 2014;

LEHRER K., *Cans without Ifs*, Analysis, 29 (1968) 1, pp. 29-32;

LENZ M., *Whose Freedom? The Idea of Appropriation in Spinoza's Compatibilism*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 71 (2017) 3, pp. 343-357;

LETTIERI G., *Donum libertatis. Grazia e libero arbitrio dal nuovo testamento al VII secolo. Storia del pensiero patristico*, Nuova Cultura, Roma 2007, 1;

LEVI MONTALCINI R., *Abbi il coraggio di conoscere*, Mondadori, Milano 2004;

LEVY N., *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011;

ID., *Libet's Impossible Demand*, Journal of Consciousness Studies, 12 (2005) 12, pp. 67-76;

ID., *Neuroethics: Challenges for the 21st century*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007 (ed. it. *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale*, tr. di R.I. Rumiati, Apogeo, Milano 2009);

LEWIS D., *Are We Free to Break the Laws?*, Theoria, 47 (2008) 3, pp. 113-12;

LEWIS H.D., *The Elusive Self*, Westminster Press, Philadelphia 1982;

LIBET B., *Brain Stimulation in the Study of Neural Functions for Conscious Sensory Experience (1982)*, in ID. (ed.), *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays by Benjamin Libet*, Springer Science-Business Media, New York 1993, pp. 221-228;

ID., *Cortical Activation in Conscious and Unconscious Experience*, Perspectives in Biology and Medicine, 9 (1965) 1, pp. 77-86;

ID., *Do We Have Free Will?*, Journal of Consciousness Studies, 6 (1999) 8-9, pp. 47-57;

ID., *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 2004 (ed. it. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, a cura di E. Boncinelli, Raffaello Cortina, Milano 2007);

ID., *Models of Conscious Timing and the Experimental Evidence*, Behavioral and Brain Sciences, 15 (1992) 2, pp. 213-215;

ID., *The Neural Time Factor in Conscious and Unconscious Events*, in CIBA FOUNDATION, *Ciba Foundation Symposium. 174: Experimental and Theoretical Studies of Consciousness*, John Wiley & Sons, Hoboken/NJ 1993, pp. 123-146;

ID., *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 538-539;

ID., *The Neural Time Factors in Conscious and Unconscious Mental Functions*, in HAMEROFF S.R. - KASZNIAK A.W. - SCOTT A.C. (eds.), *Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates*, MIT Press, Cambridge/MA-London 1996, pp. 336-347;

ID., *Brain Stimulation and the Threshold of Conscious Experience*, in ECCLES J.C. (ed.), *Brain and Conscious Experience*, Springer-Verlag, New York 1966, pp. 165-181;

ID., *Electrical Stimulation of Cortex In Human Subjects, and Conscious Sensory Aspects*, in IGGO A. (ed.), *Handbook of Sensory Physiology*, vol. 2, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1973, pp. 743-790;

ID. - ALBERTS W.W. - WRIGHT E.W. - FEINSTEIN B., *Cortical Representation of Evoked Potentials Relative to Conscious Sensory Responses, and of Somatosensory Qualities in Man (1975)*, in LIBET B. (ed.), *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays by Benjamin Libet*, Springer Science-Business Media, New York 1993, pp. 118-135;

ID. - ALBERT W.W. - WRIGHT E.W. - DELATTRE L.D. - LEVIN G. - FEINSTEIN B., *Production of Threshold Levels of Conscious Sensation by Electrical Stimulation of Human Somatosensory Cortex*, Journal of Neurophysiology, 27 (1964) 4, pp. 546-578;

ID. - GLEASON C.A. - WRIGHT E.W. - PEARL D.K., *Time of Conscious Intention to Act in Relation of Cerebral Activity to Onset of Cerebral Activity (Readiness-potential): The Unconscious Initiation of Freely Voluntary Act*, Brain, 106 (1983) 3, pp. 623-642;

ID. - WRIGHT E.W. - FEINSTEIN B. - PEARL D.K., *Subjective Referral of the Timing for a Conscious Sensory Experience: A Functional Role for the Somatosensory Specific Projection System in Man*, Brain, 102 (1979) 1, pp. 193-224;

ID. - WRIGHT E.W. - GLEASON C.A., *Preparation- or Intention-to-act, in Relation to Pre-event Potentials Recorded at the Vertex*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 56 (1983) 4, pp. 367-372;

IDD. *Readiness-Potentials Preceding Unrestricted 'Spontaneous' vs. Pre-Planned Voluntary Acts*, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 54 (1982) 3, pp. 322-335;

LIST C., *Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise*, Noûs, 48 (2014) 1, pp. 156-178;

ID., *Why Free Will Is Real*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 2019 (ed. it. *Il libero arbitrio. Una realtà contestata*, tr. a cura di V. Santarcangelo, Einaudi, Torino 2020);

LO SAPIO L., *Libero arbitrio e neuroscienze: verso un modello naturalistico delle scelte coscienti*, Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia, 6 (2015) 3, pp. 514-527;

LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*, 1689 (ed. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Novara 2013);

LOGOTHETIS N.K., *What We Can and What We Can't Do with fMRI*, Nature, 453 (2008), pp. 869-878;

LONGEGA A., *Introduzione*, in HOBBES T., *Libertà e necessità*. *Questioni relative a libertà, necessità e caso*, Bompiani, Milano 2015, pp. 7-36;

LONGO A. - SCORZA G., *Intelligenza artificiale. L'impatto sulle nostre vite, diritti e libertà*, Mondadori, Milano 2020;

LOYOLA I. DI, *Esercizi spirituali e Magistero*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004;

LOWE J., *Identity, Composition, and the Simplicity of the Self*, in CORCORAN K. (ed.), *Soul, Body and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, Cornell University Press, Ithaca 2001, pp. 139-158;

LUCAS J.R., *The Freedom of the Will*, Clarendon Press, Oxford-New York 1970;

LUCREZIO, *De rerum naturae*, in EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1974;

LUNDGREN B., *Undermining Derk Pereboom's Hard Incompatibilist Position Against Agent-causation: A Metatheoretical Work on the Topic of Metaphysics and Metaethics*, Linköping Universitet Institutionen för kommunikation och kultur, 2013, in http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:605212/FULLTEXT02.pdf (cons. 6/6/2022);

MACDONALD C. - MACDONALD G. (eds.), *Emergence in Mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010;

IDD. *The Metaphysics of Mental Causation*, The Journal of Philosophy, 103 (2006) 11, pp. 539-576;

MACHAMER P. - DARDEN L. - CRAVER C.F., *Thinking about Mechanisms*, Philosophy of Science, 67 (2000) 1, pp. 1-25;

MACKAY D.M., *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1967;

ID., *On the Logical Indeterminacy of a Free Choice*, Mind, 69 (1960) 273, pp. 31-40;

MACKIE J.L., *Causes and Conditions*, American Philosophical Quarterly, 2 (1965) 4, pp. 245-164;

MAGNI S.F., *L'etica tra genetica e neuroscienze. Libero arbitrio, responsabilità e generazione*, Carocci, Roma 2019;

ID., *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma 2017;

MAIOCCHI R., *Determinismo fisico/Indeterminismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 3, pp. 2758-2765;

MANDLER G., *Free Will for Everyone - with Flaws*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), p. 670;

MAOZ U. - YAFFE G. - KOCH C. - MUDRIK L., *Neural precursors of decisions that matter—an ERP study of deliberate and arbitrary choice*, eLife, 8 (2019), e39787;

MARCONI D., *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2003;

ID., *Il mestiere del pensare*, Einaudi, Torino 2014;

MARKOSIAN N., *A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation*, Philosophical Quarterly, 80 (1999) 3, pp. 257-277;

MARMODORO A. - MAYR E., *Breve introduzione alla metafisica*, Carocci, Roma 2017;

MARRAFFA M. - PATERNOSTER A., *Funzioni, livelli e meccanismi: la spiegazione in scienza cognitiva e i suoi problemi*, in IDD., *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma 2013, pp. 13-55;

MARRAFFA M. - SIRGIOVANNI E., *Coscienza e responsabilità*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2005, pp. 83-100;

MARRAMAO G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000;

MARTINETTI P., *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943;

ID., *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928;

MATSUHASHI M. - HALLETT M., *The Timing of the Conscious Intention to Move*, European Journal of Neuroscience, 28 (2008) 11, pp. 2344-2351;

MATTHIEU V., *Introduzione*, in KANT I., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2017, pp. V-XXX;

MATURANA H.R. - VARELA F.J., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht 1980 (ed. it. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985);

MAYR E., *Understanding Human Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011;

MCCALL S., *Model of the Universe*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996;

MCCANN H.J., *Making Decisions*, Philosophical Issues, 22 (2012), pp. 246-263;

ID., *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*, Cornell University Press, Ithaca 1998;

MCDOWELL J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-New York 1994 (ed. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999);

MCGINN C., *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, Park Avenue South 1999;

MCLAUGHLIN B.P., *Epiphenomenalism*, in GUTTENPLAN S.D. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Reference, Oxford-Cambridge/MA 1994, pp. 277-287;

ID., *The Rise and Fall of British Emergentism*, in BECKERMANN A. - FLOHR H. - JAEGWON K. (eds.), *Emergence or Reduction?: Prospects for Nonreductive Physicalism*, De Gruyter, Berlin 1992, pp. 49-93;

ID. - BENNETT K., *Supervenience*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Jan. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/;

MEIXNER U., *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psychophysical Dualism*, Mentis-Verlag, Münster 2004;

MELDEN A.I., *Free Action*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston 1961;

MELE A.R., *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995;

ID., *Free Will and Luck*, Oxford University Press, Oxford-New York 1996;

ID., *Soft Libertarianism and Frankfurt-Style Scenarios*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2, pp. 123-141;

ID., *Ultimate Responsibility and Dumb Luck*, Social Philosophy & Policy, 16 (1999) 2, pp. 274-2793;

ID., *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009;

ID., *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014 (ed. it. *Liberi! Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio*, a cura di T. Piazza, Carocci, Roma 2015);

ID., *Libero arbitrio, responsabilità morale ed epifenomenismo scientifico*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 205-223;

MELLOR D.H., *The Facts of Causation*, Routledge, London 1995;

MERIKLE P.M. - CHEESMAN J., *Conscious and Unconscious Processes: Same or Different?*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 5, pp. 547-548;

METZINGER T., *Inferences are Just Folk Psychology*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), p. 671;

MICHOTTE A., *The Perception of Causality*, ed. by T.R. Miles and E. Miles, Basic Books, New York 1963, (ed. it. *La percezione della causalità*, a cura di B. Garau, Giunti, Firenze 1972);

MILGRAM S., *Behavioral Study of Obedience*, The Journal of Abnormal and Social Psychology, 67 (1963) 4, pp. 371-378;

ID., *Obedience to Authority*, Harper & Row, New York 1974 (ed. it. *Obbedienza all'autorità*, Fabbri, Milano 2007);

MILL J.S., *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 1843 (ed. it. *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trinchero, UTET, Torino 1988);

ID., *On liberty*, 1859 (ed. it. *Sulla libertà*, prefazione di Giulio Giorello e Marco Mondadori, a cura di S. Magistretti, il Saggiatore, Milano 1991[3]);

MILLER J. - SHEPHERDSON P. - TREVENA J., *Effects of Clock Monitoring on Electroencephalographic Activity: Is Unconscious Movement Initiation an Artifact of the Clock?*, Psychological Science, 22 (2011) 1, pp. 103-109;

MONTERO B., *Varieties of Causal Closure*: *What Does the Conservation of Energy Have to Do with Physicalism?*, Dialectica, 60 (2006) 4, pp. 383-396;

MOORE G.E., *Ethics*, Clarendon Press, Oxford-New York 1912 (ed. it. *Etica*, a cura di M.V. Predaval Magrini, FrancoAngeli, Milano 1982);

ID., *Freedom*, Mind. New Series, 7 (1898) 26, pp. 179-204;

MOORE J.W. - SCHNEIDER S. A. - SCHWINGENSCHUH P. - MORETTO G. - BHATIA K.P. - HAGGARD P., *Dopaminergic Medication Boosts Action-effect Binding in Parkinson's Disease*, Neuropsychologia, 48 (2010) 4, pp. 1125-1132;

MORI M., *Libertà, necessità e determinismo*, il Mulino, Bologna 2001;

MORIN E., *I miei filosofi*, a cura di S. Manghi, Il Margine, Trento 2021;

MORTON J., *Differentiating Dissociation and Repression*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 671-672;

MUELLER M.T., *The Boussinesq Debate: Reversibility, Instability, and Free Will*, Science in Context, 28 (2015) 4, pp. 613-635;

MURAKAMI M. - MINÊS V. - COSTA G.M. - MAINEN Z.F., *Neural Antecedents of Self-initiated Actions in Secondary Motor Cortex*, Nature Neuroscience, 17 (2014), pp. 1574-1582;

MURAVEN M. - BAUMEISTER R.F., *Self-regulation and Depletion of Limited Resources: Does Self-control Resemble a Muscle?*, *Psychological Bulletin,* 126 (2000) 2, pp. 247-259;

MURILLO J.I. - HIMENE-AMAYA I.M., *Tiempo, conciencia y libertad consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores*, Acta Philosophica, 17 (2008) 2, pp. 291-306;

MYLOPOULOS M. - SHEPHERD J., *The experience of agency*, in KRIEGEL (U. ed.), *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 164-187;

NADLER S.M., *Spinoza's Ethics: An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006 (ed. it. *La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento*, tr. di E. Andri, Hoepli, Milano 2019);

ID., *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2020 (ed. it. *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, tr. a cura di L. Giacone, Einaudi, Torino 2021);

NAGEL T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (ed. it. *Questioni mortali. Le risposte della filosofia ai problemi della vita*, a cura di S. Veca, introduzione di A. Besussi, il Saggiatore, Milano 2001);

ID., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986 (ed. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1988);

NAHMIAS E., *Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011[2], pp. 555-576;

ID., *When Consciousness Matters: A Critical Review of Daniel Wegner's the Illusion of Conscious Will*, Philosophical Psychology, 15 (2002) 4, pp. 527-541;

ID. - COATES D.J. - KVARAN T., *Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions*, Midwest Studies in Philosophy, 31 (2007) 1, pp. 214-242;

ID. - HILL ALLEN C. - LOVEALL B., *When Do Robots have Free Will? Exploring the Relationships between (Attributions of) Consciousness and Free Will*, in FELTZ B. -MISSAL M. -SIMS A.C. (eds.), *Free Will, Causality, and Neuroscience*, Brill - Rodopi, Leiden 2019, pp. 57-80;

ID. - MORRIS S. - NADELHOFFER T. - TURNER J., *Is Incompatibilism Intuitive?*, Philosophy and Phenomenological Research, 73 (2006) 1, pp. 28-53;

IDD., *Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility*, Philosophical Psychology, 18 (2005) 5, pp. 561-584;

NAHMIAS E. - SHEPARD J. - REUTER S., *It's OK if 'My Brain Made Me Do It': People's Intuitions about Free Will and Neuroscientific Prediction*, Cognition, 133 (2014) 2, pp. 502-516;

NANNINI S., *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992;

ID., *Determinismo e libero arbitrio. Tentativi di soluzione del problema mediante l'analisi del linguaggio comune*, Theoria, 5 (1985), pp. 119-151;

ID., *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2011;

ID., *L'anomalia del mentale in Donald Davidson*, Rivista di Filosofia, 90 (1999) 1, pp. 71-96;

ID., *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Quodlibet, Macerata 2007;

NATALI C. - MASO S. (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005;

NATALI C., *Determinism and Deliberation in Alexander of Aphrodisias*, in BROUWER R. - VIMERCATI E. (eds.), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*, Brill, Leiden 2020, pp. 137-151;

ID., *Un argomento aristotelico contro il determinismo*, Antiquorum philosophia, 6 (2012), pp. 31-46;

NELKIN D.K., *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford Academic, Oxford 2011;

NELLI S., *Determinismo e libero arbitrio. Da Cartesio a Kant*, Loescher, Torino 1982;

NEWTON I., *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1713, (ed. it. *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, UTET, Torino 1965);

NICHOLS S., *The Indeterminist Intuition: Source and Status*, The Monist, 95 (2012) 2, pp. 290-307;

ID. - KNOBE J., *Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions*, Noûs, 41 (2007) 4, pp. 663-685;

NIDA-RÜMELIN M., *Active Animals and Human Freedom*, in W. FREITAG - H. ROTT - H. STURM - ZINKE A. (eds.), *Von Rang und Namen. Philosophical Essays in Honour of Wolfgang Spohn*, Mentis, Münster 2016, pp. 339-378;

EAD., *Doings and Subjects Causation*, Erkenntnis, 67 (2007) 2, pp. 255-272;

EAD., *Freedom and the Phenomenology of Agency*, Erkenntnis, 83 (2018) 1, pp. 61-87;

NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse*, 1886 (ed. it. *Al di là del bene e del male*, a cura di G. Colli e F. Masini, Adelphi, Milano 1977);

NISBETT R.E. - WILSON T.D., *Telling More than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, Psychological Review, 84 (1977) 3, pp. 231- 259;

NOBLE D., *The Music of Life: Biology beyond Genes*, Oxford University Press, Oxford-New York 2006;

NORTHOFF G., *Il codice del tempo. Cervello, mente e coscienza*, il Mulino, Bologna 2021;

NOWELL-SMITH P., *Ethics*, Penguin, Harmondsworth 1954 (ed. it. *Etica*, a cura di E. e M. Cingoli, La Nuova Italia, Firenze 1974);

ID., *Freewill and Moral Responsibility*, Mind, 57 (1948) 225, pp. 45-61;

NOZICK R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge/MA-London 1981 (ed. it. *Spiegazioni filosofiche*, tr. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 1987);

O'CONNOR T., *Agent Causation*, in ID. (ed.), *Agents, Causes, Events: Essays on Free Will and Indeterminism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, pp. 173-200;

ID., *Agent-Causal Power*, in HANDFIELD T. (ed.), *Dispositions and Causes*, Clarendon Press, Oxford-New York 2009, pp. 189-214;

ID., *Agent-Causal Theories of Freedom*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011[2], pp. 309-328;

ID., *Agents as Causes*, in VAN INWAGEN P. - ZIMMERMAN D.W. (eds.), *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell Publishers, Malden/MA 1998, pp. 356-380;

ID., *Causality, Mind, and Free Will*, Philosophical Perspectives, 34 (2000) 14, pp. 105-117;

ID., *Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior*, in ID. - MURPHY N. - ELLIS G.F.R. (eds.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg 2009, pp. 173-186;

ID., *Consciousness, Free Will, and the Sciences of the Mind*, Frontiers of Philosophy in China, 13 (2018) 3, pp. 394-401;

ID., *Degrees of Freedom*, Philosophical Explorations, 12 (2009) 2, pp. 119-125;

ID., *Freedom with a Human Face*, Midwest Studies in Philosophy, 29 (2005) 1, pp. 207-227;

ID., *How Do We Know That We Are Free?*, European Journal of Analytic Philosophy, 15 (2019) 2, pp. 79-98;

ID., *Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views*, Philosophy and Phenomenological Research, 53 (1993) 3, pp. 499-526;

ID., *Is It All Just Matter of Luck?*, Philosophical Explorations, 10 (2007) 2, pp. 157-161;

ID., *Libertarian Views: Dualist and Agent Causal Theories*, in KANE R. (ed.), *Free Will*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 337-355;

ID., *Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 337-355;

ID., *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000;

ID., *Probability and Freedom: A Reply to Vicens*, Res Philosophica, 93 (2016) 1, pp. 289-293;

ID., *Thomas Reid on Free Agency*, Journal of the History of Philosophy, 32 (1994) 4, pp. 605-622;

ID., *Why Agent Causation?*, Philosophical Topics, 24 (1996) 2, pp. 143-158;

ID. - CHURCHILL J.R., *Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism? The Argument from Mental Causation*, in KOONS R.C. - BEALER G. (eds.), *The Waning of Materialism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 261-279;

OBESO J.A. - ROTHWELL J.C. - MARSDEN C.D., *Simple Tics in Gilles de la Tourette's Syndrome Are not Prefaced by a Normal Premovement EEG Potential*, Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry, 44 (1981) 8, pp. 735-738;

OPPENHEIM F.E., *La libertà sociale e i suoi parametri*, Sociologia del diritto, 22 (1995) 1, pp. 5-37;

ID., *Libertà*, in BOBBIO N. - MATTEUCCI N. - PASQUINO G. (eds.), *Dizionario di politica*, Tea, Milano 1990, pp. 534-538;

PANKSEPP J., *Free Will and the Varieties of Affective and Conative Selves*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), pp. 675-675;

PAOLETTI M.P. - ORILIA F. (eds.), *Philosophical and Scientific Perspectives on Downward Causation*, Routledge, London 2017;

PAOLINI PAOLETTI M., *Materialismo e fisicalismo. Questioni filosofiche contemporanee*, Carocci, Roma 2015;

PAPANICOLAOU A.C., *The Myth of the Neuroscience of Will*, Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice, 4 (2017) 3, pp. 310-320;

PAPINEAU D., *The Causal Closure of the Physical and Naturalism*, in MCLAUGHLIN B. - BECKERMANN A. - WALTER S. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009, pp. 53-65;

ID., *The Rise of Physicalism*, in GILLETT C. - LOEWER B. (eds.), *Physycalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001, pp. 3-36;

PARIS L., *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012;

PARFIT D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford-New York 1984 (ed. it. *Ragioni e persone*, a cura R. Rini, Mondadori, Milano 1989);

PATERNOSTER A., *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2010;

PENFIELD W., *Some Mechanisms of Consciousness Discovered During Electrical Stimulation of the Brain*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 44 (1958) 2, pp. 51-66;

ID., *The Excitable Cortex in Conscious Man*, Liverpool University Press, Liverpool 1958;

ID., *The Mystery of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1975;

ID. - JASPER H., *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Little Brown and Company, Boston 1954;

PENROSE R., *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford-New York 1994 (ed. it. *Ombre della mente*, tr. di E. Diana, Rizzoli, Milano 1996);

ID., *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989 (ed. it. *La mente nuova dell'imperatore. Le menti, i computer e le leggi della fisica*, a cura di L. Sosio, Sansoni, Milano 1998);

PEREBOOM D., *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016;

ID., *Living without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2001;

ID., *Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism*, in KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 477-488;

ID. - CARUSO G.D., *Lo scetticismo della libertà e un nuovo esistenzialismo*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 185-203;

PERINI R., *Kant e il dilemma della libertà finita*, in ID. - MILLUCCI M. (eds.), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 259-285;

PERRONE L., *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema filosofico del libero arbitrio*, Marietti, Genova 1992;

PESSOA F., *Il libro dell'inquietudine*, a cura di V. Tocco, Mondadori Milano 2015;

PETTIT P., *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001;

PICARDI E., *Introduzione all'edizione italiana*, in D. DAVIDSON, *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1992, pp. 9-25;

PICO DELLA MIRANDOLA G., *Oratio de hominis dignitate*, 1487, (ed. it. *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Guanda, Varese 2014);

PIERETTI A., *Azione*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 2, pp. 963-981;

PINK T., *Free Will: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004;

PIZZI C., *Eventi e cause. Una prospettiva condizionalista*, Giuffrè, Milano 1997;

PLACE U.T., *Is Consciousness a Brain Process?*, British Journal of Psychology, 47 (1956) 1, pp. 44-50 (ed. it. *La coscienza è un processo cerebrale?*, in SALUCCI M. [ed.], *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente*, Le Monnier Università, Firenze 2005), pp. 61-71;

ID., *The Concept of Heed*, British Journal of Psychology, 45 (1954) 4, pp. 243-255;

PLANCK M., *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923 (ed. it. *Legge di causalità e libero arbitrio*, in ID., *Libero arbitrio*, a cura di P. Benanti, Castelvecchi, Roma 2018), pp. 27-60;

ID., *Vom Wesen der Willensfreiheit*, 1936 (ed. it. *Sulla natura del libero arbitrio*, in ID., *Libero arbitrio*, a cura di P. Benanti, Castelvecchi, Roma 2018), pp. 61-79;

PLUCHINO A., *Determinismo o libero arbitrio? Breve viaggio alla ricerca di Sé*, in http://www.pluchino.it/blablabla/LIBERO-ARBITRIO.pdf (cons. 12/9/2021), pp. 18-19;

POCKETT S., *On Subjective Back-referral and How Long It Takes to Become Conscious of a Stimulus: A Reinterpretation of Libet's Data*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 144-161;

EAD. - MILLER A., *The Rotating Spot Method of Timing Subjective Events*, Consciousness and Cognition, 16 (2007) 2, pp. 241-254;

EAD. - PURDY S.C., *Are Voluntary Movements Initiated Preconsciously? The Relationship between Readiness Potentials, Urges, and Decision*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. - NADEL L. (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 34-36;

POINCARÉ H., *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1905 (ed. it. *Il valore della scienza*, a cura di F. Albergamo e G. Polizzi, La Nuova Italia, Firenze 1994);

ID., *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, Gauthier-Villars, Paris 1899;

POLGER T.W., *Natural Minds*, MIT Press, Cambrigde/MA-London 2004;

ID. - SHAPIRO L.A., *The Multiple Realization Book*, Oxford University Press, Oxford-New York 2016;

POPPER K.R., *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1982 (ed. it. *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*. 2: *L'universo aperto. Un argomento per l'indeterminismo*, a cura di A. Artosi, il Saggiatore, Milano 1984[2]);

ID., *Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics*, British Journal for the Philosophy of Science, 1 (1951) 3, pp. 179-88;

ID., *Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, Washington University, St. Louis 1966 (ed. it. *Nuvole e orologi. Saggio sul problema della razionalità e della libertà dell'uomo*, in ID., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, ed. it. a cura di A. Rossi, Armando, Roma 2002), pp. 277-340;

ID. - ECCLES J.C., *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin 1977 (ed. it. *L'io e il suo cervello*. 2: *Strutture e funzioni cerebrali*, Armando, Roma 1982);

IDD., *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin 1977 (ed. it. *L'io e il suo cervello*. 3: *Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*, Armando, Roma 1981);

POPPI A., *Fate, Fortune, Providence and Human Freedom*, in SCHMITT C.B. - SKINNER Q. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988, pp. 641-667;

PREDAVAL MAGRINI M.V., *Introduzione*, in MOORE G.E., *Ethics*, Clarendon Press, Oxford-New York 1912, pp. 7-23;

PRIESTLEY J., *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated, Being an Appendix to the Disquisition Relating to Matter and Spirit*, Pearson and Rollason, Birmingham 1782;

PSILLOS S., *Causal Pluralism*, in VANDERBEEKEN R. - D'HOOGHE B. (eds.), *Worldviews, Science and Us: Studies of Analytical Metaphysics*, World Scientific Publishers, Singapore 2010, pp. 20-40;

PUTNAM H., *Philosophical Papers*. 2: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1975 (ed. it. *Mente, linguaggio e realtà*, a cura di R. Cordeschi, Adelphi, Milano 2004);

ID., *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle 1987 (ed. it. *La sfida del realismo*, a cura di N. Guicciardini, Garzanti, Milano 1991);

ID., *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York 1999 (ed. it. *Mente, corpo, mondo*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2003);

QUINE W.V.O., *Things and Their Place in Theories*, in ID., *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/MA, pp. 1-23;

ID., *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York 1963[2] (ed. it. *Da un punto di vista logico*, *Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004);

ID., *On What There Is*, The Review of Metaphysics, 2 (1948) 5, pp. 21-38 (ed. it. *Che cosa c'è*, in ID., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, a cura di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004), pp. 13-34;

QUY T.L. - ROY A. - IOSIFIDIS V. - ZHANG W., *A Survey on Datasets for Fairness-aware Machine Learning*, Wiley Interdisciplinary Reviews: Data Mining and Knowledge Discovery (2022), pp. 1-59;

RADDER H. - MEYNEN G., *Does the Brain "Initiate" Freely Willed Processes? A Philosophy of Science Critique of Libet-type Experiments and Their Interpretation*, Theory & Psychology, 23 (2013) 1, pp. 3-21;

RAHNER K., *Grundkurs das Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1976 (ed. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1978);

RAPETTI E., *Determinismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 3, pp. 2755-2758;

REICHLIN M., *Etica e neuroscienze. Stati vegetativi, malattie degenerative, identità personale*, Mondadori università, Milano 2012;

ID., *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003;

ID., *Responsabilità morale e persona*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2005, 176-197;

ID., *Una 'pietra fondamentale' della morale? L'etica senza libero arbitrio*, Studi kantiani, 34 (2021), pp. 27-38;

REID T., *Essays on the Active Powers of Man*, 1788 (ed. it. *Saggio sui poteri attivi dell'uomo*, in ID. *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975);

RENNA L., *Issues in common between moral theology and neurosciences: the first cognition of good and the judgment of conscience*, in SANGUINETI J.J. - ACERBI A. - LOMBO J.A. (eds.), *Moral behavior and free will. A neurobiological and philosophical approach*, IF press, Milano 2011, pp. 105-117;

RENOUVIER C., *La dernière des «sept énigmes du monde*» de M. Du Bois-Reymond, La Critique philosophique, 11 (1882) 1, pp. 257-266;

ID., *Une objection contre la liberté psychique*, La Critique philosophique, 2 (1873) 2, pp. 36-43;

RESCHER N., *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996;

ID., *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2000;

RICKEN F., *Freiheit. 1. Philosophisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1995, 4, coll. 95-100;

RIGATO J. - MURAKAMI M. - MAINEN Z., *Spontaneous Decisions and Free Will: Empirical Results and Philosophical Considerations*, Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology, 79 (2014), pp. 177-184;

RIGONI D. - BRASS M. - ROGER C. - VIDAL F. - SARTORI G., *Top-down Modulation of Brain Activity Underlying Intentional Action and Its Relationship with Awareness of Intention: an ERP/Laplacian Analysis*, Experimental Brain Research, 229 (2013) 3, pp. 347-357;

RIGONI D. - BRASS M. - SARTORI G., *Post-action Determinants of the Reported Time of Conscious Intentions*, Frontiers in Human Neuroscience, 4 (2010) 38;

RIGONI D. - BRASS M., *La libertà: da illusione a necessità*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 71-84;

RINGO J.L., *Timing Volition: Questions of What and When about W*, Behavioral and Brain Sciences, 8 (1985) 4, pp. 550-551;

ROBB D. - HEIL J., *Mental Causation*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Oct. 2018), in https://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/;

ROBINSON H., *Matter and Sense*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982;

ROLAND P.E. - LARSEN B. - LASSEN N.A. - SKINHØJ E., *Supplementary Motor Area and Other Cortical Areas in Organization of Voluntary Movements in Man*, Journal of Neurophysiology, 43 (1980) 1, pp. 118-136;

RORTY R., *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, Review of Metaphysics, 19 (1970) 1, pp. 24-54;

ID., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980 (ed. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 1986);

ROSE S. - LEWONTIN R. - KAMIN L., *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Pantheon books, New York 1984 (ed. it. *Il gene e la sua mente. Biologia, ideologia e natura umana*, Mondadori, Milano 1983);

ROSENBERG A. - MCSHEA D.W., *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*, Routledge, London 2008;

ROSENBERG G., *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World*, Oxford University Press, Oxford 2004;

ROSENTHAL D.M., *The Timing of Conscious States*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 215-220;

ROSKIES A.L., *Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility*, Trends in Cognitive Sciences, 10 (2006) 9, pp. 419-423;

EAD., *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 51-69;

EAD., *How Does Neuroscience Affect Our Conception of Volition?*, Annual Review of Neuroscience, 33 (2010), pp. 109-130;

EAD., *Why Libet's Studies don't Pose a Threat to Free Will*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. - NADEL L. (eds.), *Conscious Will and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 11-22;

EAD. - NICHOLS S., *Bringing Moral Responsibility Down to Earth*, The Journal of Philosophy, 105 (2008) 7, pp. 371-388;

ROSSI F., *Il confine del futuro. Possiamo fidarci dell'intelligenza artificiale?*, Feltrinelli, Milano 2019;

ROWE W.L., *The Metaphysics of Freedom: Reid's Theory of Agent Causation*, American Catholic Philosophical Quarterly, 74 (2000), pp. 425-446;

ID., *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Cornell University Press, Ithaca 1991;

ROWLAND V. - GOLDSTONE M., *Appetitively Conditioned and Drive-related Bioelectric Baseline Shift in Cat Cortex*, Electroencephalography Clinical Neurophysiology, 15 (1963) 3, pp. 474-485;

ROWLING J.K., *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Bloomsbury, London-Berlin-New York, 1998 (ed. it. *Harry Potter e la camera dei segreti*, Salani, Milano 1998);

RUDIN C., *Stop Explaining Black Box Machine Learning Models for High Stakes Decisions and Use Interpretable Models Instead*, Nature Machine Intelligence, 1 (2019), pp. 206-215;

RUMELHART D.E. - MCCLELLAND J.L. - PDP RESEARCH GROUP, *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, MIT Press, Cambridge/MA 1986 (ed. it. *Microstruttura dei processi cognitivi*, il Mulino, Bologna 1991);

RUOSO M., *Libero arbitrio e neuroscienze. Alcuni spunti di riflessione*, Esercizi filosofici, 9 (2014) 2, p. 134;

RUSSELL B., *On the Notion of Cause*, Proceedings of the Aristotelian Society - New Series, 13 (1912-1913), pp. 1-26;

ID., *The Analysis of Mind*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1921 (ed. it. *L'analisi della mente*, a cura di F. Manieri, Newton Compton, Roma 1994);

RUSSO L., *Autocontrollo, routine e libero arbitrio. Osservazioni sugli esperimenti di Benjamin Libet*, Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia, 6 (2015) 1, pp. 176-190;

RYLE G., *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 2000, (ed. it. *Il concetto di mente*, prefazione di Daniel C. Dennett, Laterza, Roma 2007);

SABATO G., *Neuroscienze e libero arbitrio*, Rocca, 8 (2016), pp. 33-35;

SAGHIRI A. - JABBARPOUR M. - VAHIDIPOUR S. - SOOKHAK M., *A Survey of Artificial Intelligence Challenges: Analyzing the Definitions, Relationships, and Evolutions*, Appied Sciences, 12 (2022), pp. 1-21;

SAGLIANI C., *Saggio introduttivo*, in ANSCOMBE G.E.M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957, pp. 11-24;

SAIGLE V. - DUBLJEVIĆ V. - RACINE E., *The Impact of a Landmark Neuroscience Study on Free Will: A Qualitative Analysis of Articles Using Libet and Colleagues' Methods*, AJOB Neuroscience, 9 (2018) 1, pp. 29-41;

SALLUSTIUS, *Epistulae ad Caesarem senem de re publica* (ed. it a cura di P. Cugusi, Fratelli Palombi, Roma 1969);

SALMON W., *Causality and Explanation*, Oxford University Press, Oxford 1998;

SANTONI DE SIO F., *Per colpa di chi. Mente, responsabilità e diritto*, Raffaello Cortina, Milano 2013;

SARTORI G. - GNOATO F., *Come quantificare il libero arbitrio*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 167-182;

SARTORI G. - SCARPAZZA C., *Cervello e responsabilità*, in DE CARO M. - LAVAZZA A.- SARTORI G. (eds.), *Quanto siamo responsabili? Filosofia, neuroscienze e società*, Codice, Torino 2013, pp. 59-82;

SCARDIGLI F. - 'T HOOFT G. - SEVERINO E. - CODA P., *Determinismo e libero arbitrio. Nuove visioni dalla fisica, dalla filosofia e dalla teologia*, Carbonio, Milano 2022;

SCHAFER J., *Is There a Fundamental Level?*, Noûs, 37 (2003) 3, pp. 498-517;

SCHLICK M., *Fragen der Ethik*, Springer, Wien 1930 (ed. it. *Problemi di etica e aforismi*, a cura di A.J. Piussi, Riccardo Patron, Bologna 1930);

SCHLOSSER M.E., *The Neuroscientific Study of Free Will: A Diagnosis of the Controversy*, Synthese, 191 (2014) 2, pp. 245-62;

SCHNEIDER S., *Artificial You: AI and the Future of Your Mind*, Princeton University Press, Princeton/NJ 2019 (ed. it. *Artificial you. L'intelligenza artificiale e il futuro della tua mente*, a cura di G. Malafarina, il Saggiatore, Milano 2020);

SCHULTZ J. - SEBANZ N. - FRITH C., *Conscious Will in the Absence of Ghosts, Hypnotists, and Other People*, in WEGNER D.M., *Précis of the Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences, 27 (2004), p. 677;

SCHULTZE-KRAFT M. - BIRMAN D. - RUSCONI M. - ALLEFELD C. - GÖRGEN K. - DÄHNE S. - BLANKERTZ B. - HAYNES J.-D., *The Point of No Return in Vetoing Self-initiated Movements*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 113 (2016) 4, pp. 1080-1085;

SCHURGER A. - MYLOPOULOS M. - ROSENTHAL D., *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: A New Perspective*, Trends in Cognitive Sciences, 20 (2016) 2, p. 9;

SCHURGER A. - SITT J.D. - DEHAENE S., *An Accumulator Model for Spontaneous Neural Activity Prior to Self-initiated Movement*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 6 (2012), pp. 2904-2913;

SCHURGER A. - UITHOL S., *Nowhere and Everywhere: The Causal Origin of Voluntary Action*, Review of Philosophy and Psychology, 6 (2015) 4, pp. 761-778;

SEARLE J.R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 1983 (ed. it. *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, a cura di D. Barbieri, Bompiani, Milano 1985);

ID., *Liberté et neurobiologie: réflexion sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, B. Grasset, Paris 2004 (ed. it. *Libertà e Neurobiologia*, a cura di E. Carli, Bruno Mondadori, 2005);

SEIFERT J., *In Defense of Free Will: A Critique of Benjiamin Libet*, The Review of Metaphysics, 65 (2011) 2, pp. 379-380;

SELLARS W., *Fatalism and Determinism*, in LEHRER K. (ed.) *Freedom and Determinism*, Random House, New York 1966, pp. 141-174;

SELVAGGI F., *Causalità e indeterminismo nella recente letteratura*, Gregorianum, 38 (1957) 4, pp. 747-758;

SHIBASAKI H. - HALLETT M., *What Is the Bereitschaftspotential?*, Clinical Neurophysiology, 117 (2006) 11, pp. 2341-2356;

SHORE D.I. - SPENCE C. - KLEIN R.M., *Visual Prior Entry*, Psychological Science, 12 (2001), pp. 205-212;

SIDERITS M., *Paleo-Compatibilism and Buddhist Reductionism*, Sophia, 47 (2008) 1, pp. 29-42;

SIE M. - WOUTER A., *The BCN Challenge to Compatibilist Free Will and Personal Responsibility*, Neuroethics, 3 (2010) 2, pp. 121-133;

SILVER D. - HUBERT T. - SCHRITTWIESER J. - ANTONOGLOU I. - LAI M. - GUEZ A. - LANCTOT M. - SIFRE L. - KUMARAN D. - GRAEPEL T. - LILLICRAP T. - SIMONYAN K. - HASSABIS D., *A General Reinforcement Learning Algorithm That Masters Chess, Shogi, and Go Through Self-play*, Science, 362 (2018) 6419, pp. 1140-1144;

SIRIGU A. - DAPRATI E. - CIANCIA S. - GIRAUX P. - NIGHOGHOSSIAN N. - POSADA A. - HAGGARD P., *Altered Awareness of Voluntary Action After Damage to the Parietal Cortex*, Nature Neuroscience, 7 (2004) 1, pp. 80-84;

SKINNER B.F., *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York 1971 (ed. it. *Oltre la libertà e la dignità*, tr. di L. Sosio, Milano, Mondadori 1973);

SLOTE M., *Ethics Without Free Will*, Social Theory and Practice, 16 (1990) 3, pp. 369-383;

SMART J.J., *Sensations and Brain Processes*, in Philosophical Review, 68 (1959) 2, pp. 141-56;

SMILANSKY S., *Compatibilism: The Argument From Shallowness*, Philosophical Studies, 115 (2003) 3, pp. 257-282;

ID., *Free Will and Illusion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000;

ID., *Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion*, in KANE R. (ed), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 489-505;

SMITH M., *Rational Capacities or How to Distinguish Recklessness*, *Weakness, and Compulsion*, in STROUD S. - TAPPOLET C. (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004, pp. 17-38;

SOBEL J.H., *Puzzles for the Will*, University of Toronto Press, Toronto 1998;

SOMMERS T., *Experimental Philosophy and Free Will*, Philosophy Compass, 5 (2010) 2, pp. 199-212;

SONGHORIAN S., *Etica e science cognitive*, Carocci, Roma 2020;

SOON C.S. - BRASS M. - HEINZE H.-J. - HAYNES J.-D., *Unconscius Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, Nature Neuroscience, 11 (2008), pp. 543-545;

SOON C.S. - HE A.H. - BODE S. - HAYNES J.-D., *Predicting Free Choices for Abstract Intentions*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 110 (2013), pp. 6217-6222;

SPERRY R., *Il problema della coscienza a una svolta: un nuovo paradigma per la causazione*, in GIORELLO G. - STRATA P. (eds.), *L'automa spirituale: menti, cervelli e computer*, Laterza, Roma 1991, pp. 99-118;

STERNBERG S. - KNOLL R.L., *The Perception of Temporal Order: Fundamental Issues and a General Model*, in KORNBLUM S., *Attention and Performance*, Academic Press, New York 1973;

STEVENSON C., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1960 (ed. it. *Etica e linguaggio*, tr. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962);

STEWARD H., *A Metaphysics for Freedom*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012;

STRAWSON G., *The Bounds of Freedom*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 441-460;

ID., *Freedom and Belief*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986;

ID., *Real Materialism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008;

ID., *The Impossibility of Moral Responsibility*, Philosophical Studies, 75 (1994) 1-2, pp. 5-24;

ID., *The Secret Connexion*, Clarendon Press, Oxford-New York 1989;

STRAWSON P.F., *Freedom and Resentment*, Proceedings of the British Academy, 48 (1962), pp. 1-25 (ed. it. *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in DE CARO M. [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018), pp. 88-113;

ID., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Mathuen & Co., London 1959 (ed. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, introduzione di M. Ferraris, traduzione di E. Bencivenga, Mimesis, Milano-Udine 2013);

STROUD B., *Hume*, Routledge, London 1977;

STRUMIA A., *Determinismo*, in *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2011, 4, pp. 165-183;

SUAREZ F., *Disputationes Metaphysicae. Disputatio XVIII* (ed. cr. *Metaphysicarum disputationum*. *Pars Prima. Operum Tomus XXII*, Sebastianum Coleti, Venetiis 1451), pp. 312-361;

SUMNER P. - NACHEV P. - MORRIS P. - PETERS A.M. - JACKSON S.R. - KENNARD C. - HUSAIN M., *Human Medial Frontal Cortex Mediates Unconscious Inhibition of voluntary Action*, Neuron, 54 (2007) 5, pp. 697-711;

SWINBURNE R., *The Evolution of the Souls*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986;

'T HOOFT G., *Il libero arbitrio nella teoria del tutto*, in SCARDIGLI F. - 'T HOOFT G.- SEVERINO E. - CODA P., *Determinismo e libero arbitrio. Nuove visioni dalla fisica, dalla filosofia e dalla teologia*, Carbonio, Milano 2022, pp. 29-60.

TAVANI E., *Destinati all'arbitrio? Alcune osservazioni su credenza, destino e libertà d'azione*, in BIANCHI L. - SANNINO A. (eds.), *Destino e libero arbitrio*, Bibliopolis, Napoli 2018, pp. 271-293;

TAYLOR R., *Action and Purpose*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966;

ID., *Determinism and the Theory of Agency*, in HOOK S. (ed.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, Collier-Macmillan, New York 1961, pp. 224-230;

ID., *Fatalism*, The Philosophical Review, 71 (1962) 1, pp. 56-66;

ID., *Metaphysics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1992[4];

TEMPIA F., *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G. (eds.), *Siamo davvero liberi?*, *Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 87-108;

TERTULLIANO, *De anima*, in ID., *Opere dottrinali*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Città Nuova, Roma 2010), pp. 48-247;

THORP J., *Free will: A Defence against Neurophysiological Determinism*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1980;

TOGNINI G., *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglo-sassoni*, Pantograf, Genova 1997;

TOMASETTA A., *Persone umane. Teorie contemporanee in metafisica analitica*, Carocci, Roma 2015;

TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, ed. it. *La Somma contro i gentili*. 1: *Libro Primo e Secondo*, a cura di T. Sante Centi, Edizioni Studio Domenicano 2000;

ID., *Summa Theologiae*, ed. it. *Somma di Teologia. Prima parte della Parte Seconda*, a cura di F. Fiorentino, Città Nuova, Roma 2018;

TONIETTO G., *La libertà in questione. Uno studio su e oltre Aristotele*, Mimesis, Milano-Udine 2008;

TRAUTTEUR G., *Il prigioniero libero*, Adelphi, Milano 2020;

TRAVERS E. - KHALIGHINEJAD N. - SCHURGER A. - HAGGARD P., *Do readiness potentials happen all the time?*, Neuroimage, 206 (2020) 1, 116286;

TURI N. - GORI M. - LANDI M., *Guida per umani all'intelligenza artificiale. Noi al centro di un mondo nuovo*, Giunti, Firenze-Milano 2019;

TWAIN M., *What Is Man?*, 1917 (ed. it. *Che cosa è l'uomo?*, Ibis, Pavia 1990);

URBANI ULIVI L., *Introduzione alla filosofia*, Eupress-FTL, Lugano 2005;

VACCARO A., *Perché rinunziare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001;

VALLA L., *De libero arbitrio*, 1439, in Garin E. (ed.), *La letteratura italiana. Storie e testi*. 13: *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 524-593;

VALORI P., *Il libero arbitrio. Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano 1987;

VAN DE GRIND W., *Physical, Neural, and Mental Timing*, Consciousness and Cognition, 11 (2002) 2, pp. 241-264;

VAN INWAGEN P., *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford-New York 1983;

ID., *Fischer on Moral Responsibility*, The Philosophical Quarterly, 47 (1997) 188, p. 373;

ID., *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, Philosophical Studies, 27 (1975) 3, pp. 185-99 (ed. it. *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in DE CARO M. [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018), pp. 131-149;

ID., *The Mystery of Metaphysycal Freedom*, in ID. - ZIMMERMAN D. (eds.), *Metaphysics: The Big Question*, Blackwell, Oxford 1998 (ed. it. *Il mistero della libertà metafisica*, in DE CARO M. [ed.], *La logica della libertà*, Mimesis, Milano-Udine 2018), pp. 151-181;

VANNI ROVIGHI S., *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2009;

VEGETTI M., *Io, persona e responsabilità. Tratti delle antropologie filosofiche antiche*, in CORBINO A. - HUMBERT M. - NEGRI G. (eds.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, IUSS Press, Pavia 2010, pp. 65-78;

ID., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2004;

VELLEMAN D., *What Happens When Someone Acts?*, Mind. New Series, 101 (1992) 403, pp. 461-481;

VELMANS M., *Is Human Information Processing Conscious?*, Behavioral and Brain Sciences, 14 (1991) 4, pp. 651-669;

VERNANT J.-P.- VIDAL-NAQUET P., *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in IDD., *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29-63;

VIERKANT T. - KIVERSTEIN J. - CLARK A., *Decomposing the Will: Meeting the Zombie Challenge*, in IDD. (eds.) *Decomposing the Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 1-30;

VIHVELIN K., *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013;

ID., *Free Will Demystified: A Dispositional Account*, Philosophical Topics, 32 (2004) 1/2, pp. 427-450;

VILHAUER B., *Can We Interpret Kant as a Compatibilist About Determinism and Moral Responsibility?*, British Journal for the History of Philosophy, 12 (2004) 4, pp. 719-730;

ID., *Kant and the Possibility of Transcendental Freedom*, in ALTMAN M.C. (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 105-125;

VISALBERGHI E. - ALLEVA E., *Prefazione*, in GOULD S.J., *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, W.W. Norton, New York-London 1977 (ed. it. *Questa idea della vita. La sfida di Darwin*, a cura di M. Paleologo, Editori Riuniti, Roma 1984), pp. XI-XIX;

VOHS K.D. - SCHOOLER J.W., *The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating*, Psychological Science, 19 (2008) 1, pp. 49-54;

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, 1769 (ed. it. *Dizionario filosofico*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Roma-Bari 1962), 2 voll.;

ID., *Le philosophe ignorant*, 1766 (ed. it. *Il filosofo ignorante*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Roma 1962), 1, pp. 503-566;

VON WRIGHT G.H., *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca 1971 (ed. it. *Spiegazione e comprensione*, a cura di G. Di Bernardo, il Mulino, Bologna 1971);

WALLER B., *Freedom without Responsibility*, Temple University Press, Philadelphia 1990;

WALTER H., *Neurophilosophy of Free Will from Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, MIT Press, Cambridge/MA 2009;

WALTER W.G., *Slow Potential Waves in the Human Brain Associated with Expectancy*, *Attention and Decision*, Arch Psychiatr Nervenkr, 206 (1964), pp. 309-322;

WARFIELD T., *Donald Davidson's Freedom*, in DE CARO M. (ed.), *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, pp. 89-94;

WEATHERFORD R., *The Implications of Determinism*, Routledge, London 1991;

WEGNER D.M., *L'illusione della volontà cosciente*, in DE CARO M. - LAVAZZA A. - SARTORI G., (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, p. 44;

ID., *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge/MA 2002 (ed. it. *L'illusione della volontà cosciente*, a cura di O. Ellero, Carbonio, Milano 2020);

ID., *The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will*, Trends in Cognitive Science, 7 (2003) 2, pp. 65-69;

ID. - WHEATLEY T., *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, American Psychologist, 54 (1999) 7, pp. 480-492;

WHEATLEY T., *Prefazione alla nuova edizione*, in WEGNER D.M., *L'illusione della volontà cosciente*, a cura di O. Ellero, Carbonio, Milano 2020, pp. 13-18;

WHITE S., *Review of G. Strawson's 'Freedom and Belief'*, The Philosophical Review, 100 (1991) 1, pp. 119-122;

WHITTLE A., *Dispositional Abilities*, Philosophers' Imprint, 10 (2010), pp. 1-23;

WHYTE L.L., *The unconscious before Freud*, Basic books, New York 1960 (ed. it. *L'inconscio prima di Freud. Una storia dell'evoluzione della coscienza umana*, a cura di F. Cardelli, Astrolabio, Roma);

WIGGINS D., *Towards a Reasonable Libertarianism*, in HONDERICH T., *Essays on Freedom and Action*, Routledge, London 1973, pp. 33-61;

WILLIAM L., *Alternate Possibilities and Reid's Theory of Agent-Causation*, in WIDERKER D. - MCKENNA M. (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 219-234;

WINKLER K., *The New Hume*, The Philosophical Review, 100 (1991) 4, pp. 541-579;

WITTGENSTEIN L., *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1922 (ed. it. *Tractatus logico-philosophicus*, introduzione di Bertrand Russell, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989);

ID., *Philosophische Grammatik*, Blackwell, Oxford 1969 (ed. it. *Grammatica filosofica*, a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990);

ID., *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*; *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in ID., *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. by J.C. Klagge e A. Nordmann, Hackett Publishing, Indianapolis, 1993 (ed. it. *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*, a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino 2006);

WOOD A., *Kant's Compatibilism*, in ID. (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1984, pp. 73-101;

WOOLFOLK R.L. - DORIS J.M. - DARLEY J.M., *Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility*, Cognition, 100 (2006) 2, pp. 283-301;

WRIGHT J.P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1973;

YALOWITZ S., *Anomalous Monism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Sep. 2016), in https://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/;

YARROW K. - HAGGARD P. - HEAL R. - BROWN P. - ROTHWELL J.C., *Illusory Perceptions of Space and Time Preserve Cross-saccadic Perceptual Continuity*, Nature, 414 (2001), pp. 302-305;

YOLTON J.W., *Agent Causality*, American Philosophical Quarterly, 3 (1966) 1, pp. 14-26;

YOSHIMI J., *Supervenience, Dynamical Systems Theory, and Non-reductive Physicalism*, British Journal for the Philosophy of Science, 63 (2012) 2, pp. 373-398;

ZAGZEBSKI L.T., *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will*, in KANE R., *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 45-64;

ZANARDO S., *Libertà*, in CENTRO UNIVERSITARIO CATTOLICO (ed.), *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Paoline, Milano 2005, pp. 11-23;

ZHOK A., *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano-Udine 2017;

ZHONG J., *What Does Neuroscience Research Tell Us about Human Consciousness? An Overview of Benjamin Libet's Legacy*, Journal of Mind & Behavior, 37 (2016) 3-4, pp. 287-309;

ZIEHEN T., *Introduction to Physiological Psychology*, Macmillan, New York 1899;

ZIMMERMAN D., *From Property Dualism to Substance Dualism*, Proceedings of the Aristotelian Society, 84 (2010) 1, pp. 119-150;

ZIMMERMAN M.J., *An Essay on Human Action*, Peter Lang, New York 1964;

ZWEIG S., *Castellio contro Calvino*, Castelvecchi, Napoli 1945.

Ringraziamenti

Diogene Laerzio ci riporta che, una volta, Aristotele, interrogato "su che cosa invecchia e muore presto", rispose lapidario: "La gratitudine". Eppure, nei miei precedenti lavori di ricerca non ho mai ritenuto opportuno dedicare uno spazio ai ringraziamenti: l'ho sempre considerata una cosa che non abbia nulla a che vedere con la scientificità. Ora, invece, a conclusione del terzo ciclo di studi, mi rendo conto che i ringraziamenti, forse, sono la parte essenziale di un lavoro scientifico.

La parola *grazie*, infatti, impone di etero-centrarsi perché induce a riconoscere che un traguardo viene raggiunto soltanto per mezzo dell'aiuto di altri. E non è forse questa la base di ogni ricerca? Essere consapevoli che qualcuno ci ha preceduto nel cammino di investigazione, ha fornito elementi inediti e, grazie al suo *detto* – ma soprattutto al suo *non detto* – è ancora possibile ricercare e indagare. Ritengo, pertanto, che la parola *grazie* sia una delle parole più importanti da dire, e da scrivere; non fosse altro perché sono "giovane" e – francamente – vorrei poterlo essere ancora a lungo.

Il primo *grazie* lo rivolgo a quattro persone senza le quali questo dottorato non sarebbe stato neanche pensabile: Sua Eccellenza monsignor Salvatore Gristina, padre attento e sapiente consigliere; il chiarissimo professor Giuseppe Pezzino, guida prudente e Mecenate della gioventù; Sua Eccellenza monsignor Giuseppe Schillaci, formatore silenzioso e profondo conoscitore dell'essere umano; la mia guida nel metodo scientifico, straordinaria pedagoga e affettuosa maestra di vita. In questo primo ringraziamento sento l'esigenza di associare anche i tantissimi docenti che nel corso del mio cammino di studi ho incontrato: essi non sono stati frutto di una mia scelta ma con i loro insegnamenti – dall'incontro più banale alla *lectio magistralis* più solenne – mi hanno reso lo studioso che sono ora. In questa vasta schiera di maestri, un grazie particolare sento l'esigenza di rivolgerlo al chiarissimo professor Markus Krienke, che ha accolto il mio progetto dottorale presso la *Facoltà di Teologia di Lugano* e mi ha supportato nei tre anni di studio, e al chiarissimo professor Massimo Reichlin, che, nell'accettare subito la co-tutela con l'*Università Vita-Salute San Raffaele*, è stato guida costante, solerte e sollecita con le sue preziosi indicazioni e suggerimenti.

Ho contrattato inoltre un debito di riconoscenza verso alcuni docenti che con pazienza hanno accolto le mie richieste di confronto su alcuni temi che ho esposto nel mio studio, fra questi: le professoresse Sofia Bonicalzi e Anna Marmodoro; e i professori; Franco Buzzi, Michele Cassese, Piero Coda, Damiano Costa, Mario De Caro, Alberto Emiliani, Costantino Esposito, Michele Di Francesco, Luca Gambardella, Andrea Lavazza, Vito Limone, Luca Lo Sapio, Giorgio Paximadi, Simone Morandini, Massimo Nardello, Salvatore Natoli, Adriano Pessina, Francesco Piro, Alessandro Pluchino,

Andrea Zhock. Le chiacchierate e i suggerimenti fornitimi sono stati guide preziose e occasione di messa al vaglio per le tesi che qui ho avanzato.

Un secondo *grazie* va a coloro senza i quali questo lavoro avrebbe sicuramente peccato di accuratezza. Sento davvero di ringraziare Christian Fargetta ed Emanuele Agrimi, raffinati fisici; Sara e Fabrizio, preziosissimi collaboratori; il signor Rosario Messina, per la meticolosa attenzione che pone sempre in ogni lavoro che realizza; il dottor Gianni Campo, per la solerzia con cui ha rivisto il capitolo scientifico e per l'affetto col quale mi ha dato interessantissimi spunti di riflessione.

Il mio grazie va quindi alla *Facoltà di Teologia di Lugano*, nella persona del magnifico rettore professor Renè Roux, il quale ha sostenuto alcune mie ricerche condotte in questi anni, e all'intero corpo docente e amministrativo della Facoltà. Ai colleghi del dottorato – in particolare ad Eleonora, Laura e Leonardo – debbo dire *grazie* perché sono stati confidenti nei momenti di totale disperazione; al carissimo Andrea, a Pietro e Mattia un *grazie* speciale perché mi hanno fatto sentire "giovane tra i più giovani".

Ma "non di solo studio vive l'uomo" ed ecco che il *grazie* diviene tanto doveroso quanto sentito. Ai miei genitori dico *grazie* per l'educazione impartitami, per l'amore ai valori e alla cultura; a mia sorella e a mia zia Ausilia dico *grazie* per il supporto costante e discreto; a Calogero, Tina, e a mia zia Rosina dico *grazie* per l'affetto incommensurabile di cui mi danno costante dimostrazione.

Ma se la famiglia non si sceglie ci sono tante persone che invece si scelgono – salvo che non si è determinati – e con orgoglio posso dire che "ho scelto bene". Dico grazie all'amica di una vita, Clelia, fornitrice di contatti nell'ambito della fisica; a Vittoria e Salvo, Ester ed Eva, famiglia meravigliosa che mi spinge a non programmare tutto ma, ogni tanto (raramente a dir la verità), a "lasciarmi andare"; a Chiara ed Emanuele, che mi ricordano che si può dire la parola *per sempre*; a Chiara e Omar, che con il loro esempio mi indicano uno stile di vita; ad Alice e Fabio, porto sicuro e amici sinceri. Ringrazio anche Maria Antonietta, Salvo e Federica perché mi fanno sentire parte della loro famiglia; Cettina e Andrea per il loro sicuro affetto.

Sarà pur vero che la *realtà mista* indicata da Popper è difficile da essere provata in laboratorio ma le cose più belle nella vita – almeno questa è la mia esperienza – capitano quando il caso si combina con la scelta. Dico grazie, allora, a chi ho incontrato per caso a Fiumicino e poi nei corridoi dell'università, e che da quel momento è diventato mentore, maestro ma soprattutto amico. A te, carissimo Francesco, il mio *grazie* per esserci sempre, ma proprio sempre: per la mia attività di ricerca, per la mia famiglia, per la mia vita.

Sempre il *caos* indeterministico, ogni tanto, sembra lasciare spazio anche a *gap causali* molto più ampi, ed è così che uno studente di scienze filosofiche si ritrova a fare un colloquio di lavoro in banca: alla compagna della mia vita – che in questi anni mi ha seguito e sostenuto, incoraggiato e

confortato, ma soprattutto amato e custodito – il *grazie* più grande, un *grazie* che assume ancor più pregnanza perché carico di difficoltà, rinunce, traslochi e criticità.

Un ultimo *grazie* lo dico con gli occhi rivolti in alto… a coloro che hanno vegliato sul mio cammino. Per mezzo loro innalzo anche il mio rendimento di lode.

Un lavoro di ricerca, però, non può mai concludersi con una percezione di serenità. Il sentimento che più sento mio, a conclusione di questo percorso, è quello dell'insoddisfazione: per non aver detto tutto quello che avrei voluto, per non aver ottenuto i risultati che mi ero prefissato, per non aver potuto raggiungere la pienezza di quella verità alla quale, invece, mi sono avvicinato (forse) soltanto un po'. Ecco allora che il mio *grazie* più accorato lo rivolgo all'attività di studio e di ricerca, che quotidianamente diviene maestra di umiltà, perché mi ricorda che mai nulla potrà essere fatto da solo, che mai nessun argomento sarà pienamente padroneggiato, che mai nessuna esplorazione potrà dirsi conclusa. Alla ricerca, che è la più alta scuola di umiltà – intesa come ritorno all'*humus*, la terra dalla quale sono nato – il mio *grazie*.

Indice generale

Sommario 3

Introduzione 4

PARTE PRIMA - ALCUNE PREMESSE IRRINUNCIABILI 14

Capitolo I - LA LIBERTÀ SI PREDICA DI MOLTE COSE 15

1. La libertà *ad extra* 16

2. La libertà del volere 25

2.1. *La controversa nozione di "libero arbitrio"* 27

2.2. *I requisiti del libero arbitrio* 32

3. Una libertà composita, incarnata, graduale 51

4. Di «chi» si predica la libertà 53

4.1. *L'azione come evento fisico* 54

4.2. *L'azione come evento mentale* 61

4.3. *L'azione come evento composito* 65

5. L'interpretazione dell'azione 68

Capitolo II - L'ORIZZONTE DI RIFERIMENTO DEL DIBATTITO 78

1. «Quando» si realizza la libertà?
La controversa nozione di causalità 80

1.1.1. L'in-dispensabilità del concetto di causa
tra antichità e periodo moderno 81

1.1.2. La rilettura dei rapporti causali nella contemporaneità 86

2. La causalità del mentale 92

2.1. *Storia del problema* 95

2.2. *Il problema in sé* 97

2.2.1. Il principio di chiusura causale del mondo fisico 99

2.2.2. La sovradeterminazione
e l'argomento dell'esclusione causale 102

3. Il terreno «dove» si muove questa riflessione 106

3.1. *Il dualismo delle sostanze*
e la comprensione epifenomenica del mentale 107

3.1.1. La fallace soluzione epifenomenica 109

3.1.2. Un tentativo di revisione dell'interazionismo 112

3.2. *L'ampio spettro del monismo* 114
3.2.1. Il materialismo eliminativista 116
3.2.2. Il materialismo riduttivista 117
3.2.3. Il fisicalismo non riduttivista 120
3.2.3.a. *Funzionalismo* 121
3.2.3.b. *La Teoria dell'identità di occorrenza e il Monismo anomalo* 124
3.2.3.c. *La nozione di sopravvenienza* 127
4. IL DUALISMO DELLE PROPRIETÀ E IL CONCETTO DI EMERGENZA: UNA SCELTA DI CAMPO 132
5. «COME» SI APPROCCERÀ IL TEMA 139

PARTE SECONDA - TRA EMPIRIA E FILOSOFIA 146
Capitolo III - IL LIBERO ARBITRIO AL VAGLIO DELLA SCIENZA 147
1. LE NOSTRE AZIONI CI PRECEDONO: LA SCOPERTA DI KORNHUBER E DEECKE 150
2. UNA LIBERTÀ SOLTANTO CORRETTIVA: BENJAMIN LIBET 153
2.1. *Esperimenti preliminari* 154
2.2. *La neurofisiologia confuta parzialmente il libero arbitrio* 155
2.2.1. Descrizione dell'esperimento 155
2.2.2. Conclusioni di Libet 157
2.2.3. Le obiezioni all'esperimento 161
2.2.3.a. *Il setting sperimentale* 161
2.2.3.b. *La metodologia* 166
2.2.3.c. *Il potenziale di prontezza* 169
2.2.3.d. *Conclusioni dedotte e non provate* 172
2.3. *Precomprensioni e riletture filosofiche* 176
2.3.1. Presupposti metaempirici 176
2.3.2. Riletture filosofiche dei dati 179
3. GLI ESPERIMENTI SUCCESSIVI COMPROVANTI L'INESISTENZA DEL LIBERO ARBITRIO 182
3.1. *Wegner: la causazione mentale apparente* 182
3.1.1. Il presupposto deterministico e la conseguenza dell'illusorietà 183
3.1.2. L'argomentazione wegneriana 186
3.1.3. Alcuni punti poco chiari 192

3.1.4. Wegner e il problema del libero arbitrio.....197
3.1.5. Mark Hallett (2007).....199
3.2. *La prevedibilità delle nostre azioni*.....200
3.2.1. L'esperimento del gruppo franco-belga (2008).....200
3.2.2. Meriti e demeriti.....203
3.2.3. Interpretazioni filosofiche.....206
3.3. *Ulteriori esperimenti negano libero arbitrio (2011 & 2013)*.....208
4. I DATI SI PRESTANO A UN'ALTRA LETTURA.....211
4.1. *Patrick Haggard e il misconoscimento del ruolo del* readiness potential *(1999-2002)*.....211
4.2. *La prova sperimentale del* free won't *(2007-2009)*.....213
4.3. *Godiamo di una certa libertà (2012; 2014; 2016 & 2019-2021)*...215
5. UNA MODALITÀ DI STUDIO METADISCIPLINARE.....219
5.1. *La psicologia empirica*.....219
5.2. *La psicologia sociale*.....221
5.3. *Valutare le conseguenze di un'eclissi: la filosofia sperimentale*....222

Capitolo IV - UNA DISPUTA FILOSOFICA INSOLUTA.....228
1. IL DETERMINISMO.....230
1.1. *Una "costante storica"*.....230
1.2. *La delucidazione del determinismo e delle sue varie forme*.....234
1.3. *Determinismo e libertà*.....243
1.4. *Critiche al determinismo*.....247
2. IL CONCETTO DI INDETERMINISMO.....257
2.1. *Sviluppo storico*.....257
2.2. *Indeterminismo e libertà*.....259
3. LE TEORIE COMPATIBILISTE.....266
3.1. *Una lunga tradizione*.....266
3.1.1. Le versioni di compatibilismo.....268
3.2. *Pregi e difetti delle tesi compatibiliste*.....276
4. L'INCOMPATIBILISMO.....286
4.1. *Hard Determinism*.....287
4.2. *Libertà e indeterminismo: i libertari*.....289
4.2.1. I libertari radicali o non causali.....293
4.2.2. I libertari causali.....296

5. Lo scetticismo e la libertà 306
5.1. *L'illusione della libertà: lo scetticismo ontologico* 307
5.2. *Il mistero della libertà: lo scetticismo epistemico* 312

PARTE TERZA - UN POSSIBILE RI-ORIENTAMENTO DELLA QUESTIONE.....316

Capitolo v - L'ULTIMA VIA PERCORRIBILE: LA CAUSALITÀ DELL'AGENTE 317
1. Origini antiche di un'idea inusuale 317
2. Il recupero di un'idea intuitiva.....321
3. L'originale proposta kantiana 328
4. La riscoperta dell'intuizione primitiva 340
4.1. *Esseri agenti e relazione di causalità* 341
4.2. *La libertà come capacità emergente*.....348
5. Un bilancio ancora provvisorio 355
5.1. *Le critiche più cogenti* 355
5.2. *La strenua difesa dei libertari*.....363

Capitolo vi - IL LIBERO ARBITRIO *COSTITUTIVUM HUMANUM*.....372
1. Per una diversa visione ontologica: dal fisicalismo al naturalismo.....373
2. Per un differente approccio scientifico: dal cerchio all'ellisse.....378
2.1. *Olismo: dai* pixel *all'immagine* 382
2.2. *Processo: dalla catena alla corda* 389
3. Per una mutata comprensione filosofica della libertà: dall'autodeterminazione all'autoattuazione.....397
3.1. *La libertà o è composita, incarnata e graduale, o non è libertà* 397
3.2. *Libero arbitrio e determinismo psicologico*.....406
4. Il *costitutivum* dell'*humanum*.....413
4.1. *Il libero arbitrio come «unicum humanum»* 413
4.2. *L'irriducibilità del libero arbitrio* 417
4.2.1. Dalla libertà all'illusione e ritorno.....425

5. Libero arbitrio e intelligenza artificiale 427
5.1. *Qualche precisazione metodologica* 428
5.1.1. IA forte 428
5.1.2. Il mito dell'*uomo-macchina* 433
5.1.3. Il *discrimen* tra essere umano e macchina: coscienza o libertà? 435
5.1.4. Il modo di intendere l'*agere* delle IA 438
5.2. *Libero arbitrio e intelligenza artificiale allo specchio* 441
5.3. *Agere sequitur tantummodo esse* 449
Conclusione 452
Bibliografia 465
Ringraziamenti 518
Indice generale 521