



LA GUERRA DEI MONDI

SCIENZA
E SENSO COMUNE

A CURA DI
ANDREA LAVAZZA
MASSIMO MARRAFFA

codice
EDIZIONI

Libertà come illusione e un ribaltamento del senso comune

di Andrea Lavazza

Il libero arbitrio come “dato”

È patrimonio comune di molte culture la generica convinzione che gli esseri umani, almeno sotto adeguate condizioni, godano della proprietà di essere liberi¹. E, in prima approssimazione, tale proprietà si identifica nella possibilità di fare altrimenti. Siamo liberi quando possiamo scegliere, decidere, agire in un certo modo e, nella stessa identica situazione, avremmo anche potuto scegliere, decidere, agire in maniera differente. Oggi mi alzo e vado al lavoro: si tratta di un atto liberamente intrapreso, perché avrei potuto anche rimanere a letto per tutto il giorno. Scelgo di sposare Maria, ma avrei potuto portare all'altare Giovanna... (tralascio qui la distinzione che si fa a volte nella letteratura specialistica tra decidere e agire in relazione al libero arbitrio). Non sempre accade così. Se colpisco il mio vicino con un calcio a seguito di un improvviso e

¹ Una premessa si impone come doverosa: pur non essendo questo un saggio *sul* libero arbitrio né *sugli* argomenti che lo affermano o lo negano, ma un saggio *sulla* contrapposizione tra *visione scientifica e senso comune in tema di libero arbitrio*, è onesto nei confronti del lettore meno familiare con il dibattito specifico sulla libertà evidenziare come gli argomenti che negano il libero arbitrio, centrali nella presente discussione, restino controversi e, singolarmente considerati, anche assai contestati. L'autore si astiene dal sovrapporre i suoi convincimenti alle posizioni presentate, ma vuole rendere esplicito il fatto (come si evidenzierà nel corso della trattazione) che gli argomenti scettici sulla libertà, pur provenendo dal fronte scientifico, non siano di per sé ancora dirimenti, e ciò ovviamente è *rilevante e pertinente* per la contrapposizione tra *visione scientifica e senso comune*.

irrefrenabile spasmo muscolare, non ho compiuto un movimento volontario, cioè libero.

Questa libertà di senso comune è stata ampiamente sfidata fin dall'antichità da una prospettiva deterministica, basata sull'osservazione delle regolarità senza eccezioni che si manifestano nell'ambito dei fenomeni naturali. Se le leggi che governano, per esempio, il movimento dei corpi inanimati sono fisse e immutabili, come può l'uomo, il quale pur vivente è parte del mondo, sottrarsi a tali leggi, che non lasciano spazio ad alcuna imprevedibilità? Da Democrito fino ai nostri giorni, tale linea *incompatibilista*, cioè assertrice dell'impossibilità che determinismo e libertà umana possano essere entrambi veri, è stata variamente sostenuta da filosofi e scienziati.

Tuttavia, nella cultura occidentale e nell'ambito delle tre grandi religioni monoteistiche (con qualche eccezione dottrinale di rami divergenti dal tronco principale) è prevalsa la credenza diffusa che le persone dispongano della libertà di autogovernarsi, sia ciò compatibile o meno con le obiezioni concettuali ed empiriche sollevate contro di essa dalla nozione di determinismo naturale.

Negare, anche a livello di dibattito intellettuale, che l'uomo sia davvero libero era ritenuto tanto grave per le ipotizzate conseguenze in ogni ambito dell'esistenza (dalla morale alla politica, dal matrimonio al mercato) che spesso non si è esitato a rispondere alle semplici idee con la repressione sostenuta dal potere religioso o politico. Per fare soltanto un paio di esempi, il 10 dicembre 1270, il vescovo di Parigi Tempier condannò ufficialmente due tesi insegnate all'università: "Che la volontà umana vuole o sceglie per necessità"; "Che il libero arbitrio è una potenza passiva, e non attiva; e che viene necessitata dall'oggetto appetibile" (Porro, 2014, p. 208). Sette anni più tardi, per una disputa sulle interpretazioni del libero arbitrio, fu censurato ed esiliato il filosofo Egidio Romano.

Quasi cinque secoli dopo, quando pure la rivoluzione scientifica si era già compiuta, il medico e filosofo Julien Offray de La Mettrie dovette lasciare la Francia e trovare rifugio nei Paesi Bassi a motivo delle violente reazioni suscitate dal suo trattato *Storia naturale dell'anima* (1745), in cui dava un resoconto fortemente antispiritualistico dell'essere umano. Ma anche dalla più tollerante Leida dovette fuggire per lo scalpore provocato dal radicale materialismo dell'opera *L'uomo macchina* (1747), che portava in primo piano l'organizzazione fisica

di organismo e cervello come elemento chiave per la spiegazione delle condotte umane. In virtù di tale organizzazione, scriveva infatti nell'*Antiseneca, ovvero Discorso sulla felicità*, si ha che la «volontà sia necessariamente determinata a desiderare ciò che può costituire un vantaggio reale per l'anima e per il corpo [...] Siamo trascinati da un determinismo assolutamente necessario, e non ne vogliamo essere schiavi. Quanto siamo pazzi» (La Mettrie, 1978, p. 330).

Oggi si può scrivere senza conseguenze, se non la legittima critica, come notoriamente ha fatto il premio Nobel Francis Crick (1994, p. 3), che «le tue gioie, i tuoi dolori, i tuoi ricordi e le tue ambizioni, il tuo senso di identità personale e di libero arbitrio in effetti non sono niente più che l'attività di un'ampia organizzazione di cellule nervose e delle molecole loro collegate». Ciononostante, l'idea che non siamo liberi sembra ancora cozzare con il senso comune e con le nostre pratiche sociali, dato che in genere vale ancora, implicitamente, quello che scriveva Tommaso d'Aquino poco meno di ottocento anni fa:

Alcuni sostennero che la volontà dell'uomo è mossa necessariamente a scegliere qualcosa [...]. Ma questa opinione è eretica, poiché sopprime il merito e il demerito negli atti umani: non sembra, infatti, meritorio o demeritorio che si compia per necessità ciò che non si può evitare. Bisogna anche annoverarla tra le opinioni estranee alla filosofia, poiché non solo è contraria alla fede, ma capovolge tutti i principi della filosofia morale. Infatti, se in noi non ci fosse qualcosa e fossimo mossi per necessità a volere, verrebbero ad essere soppresse la deliberazione, l'esortazione, il precetto e la punizione, la lode e il biasimo, che sono gli oggetti della filosofia morale (*De Malo*, p. 625).

Un'impostazione, privata del versante teologico, che si ritrova in Kant, con l'affermazione della libertà quale proprietà necessaria per l'intero edificio morale umano, a dispetto del determinismo che domina il mondo. Tanto che nella *Critica della ragion pura* si ipotizzano due livelli di realtà per fare spazio alla possibilità di scelta dell'uomo. Una presupposizione che implicitamente è sopravvissuta fino a oggi, sia nel senso comune – capace di accettare tesi in potenziale contraddizione come la fiducia nella scienza e la fede nel libero arbitrio umano –, sia in tanti sistemi etico-filosofici.

Il libero arbitrio e la scienza

La libertà in senso non politico-sociale ma metafisico è generalmente definita da tre condizioni: (1) la possibilità di fare altrimenti (l'agente è in grado di scegliere tra corsi di azione alternativi); (2) l'autodeterminazione (è l'agente – e nient'altro e nessun altro – a stabilire quale corso di azione intraprendere); (3) la scelta sulla base di ragioni (un comportamento del tutto incoerente e imprevedibile non è ritenuto realmente libero) (cfr. De Caro, 2004). In realtà, si tratta di una definizione molto esigente e sullo spettro delle numerose posizioni teoretiche circa la libertà si trova una diversa accettazione di tali condizioni. In questo senso, secondo una definizione più semplice, il libero arbitrio è «un genere di potere o di capacità di rendere le nostre decisioni di un tipo tale da fare sì che possiamo esserne moralmente responsabili» (Fischer *et al.*, 2007, p. 1)².

Semplificando necessariamente, si può affermare che per molti secoli il dibattito filosofico sul libero arbitrio sia rimasto cristallizzato nella contrapposizione estrema tra *libertari* (coloro che ne affermano l'esistenza come indubitabile e mettono piuttosto in discussione le circostanze che lo contraddicono) e *deterministi duri* (coloro che, negando la possibile coesistenza di determinismo naturale e libertà umana, ritengono di dovere accettare le ragioni e le evidenze a favore del primo, negando dunque la seconda). La posizione maggioritaria è stata perciò quella *compatibilista*, che afferma la possibile coesistenza di determinismo naturale e libertà umana, salvando così intuizione e dati scientifici. La tesi fondamentale, tra mille sfumature, è che siamo liberi quando le nostre azioni si accordano alla nostra volontà, comunque essa si sia formata. In altre parole, la volontà può essere condizionata o addirittura determinata, ma se scegliamo in linea con le nostre proprie autentiche intenzioni, allora una forma (importante) di libertà è preservata. Versioni più recenti di compatibilismo sottolineano la risposta a ragioni, l'integrazione gerarchica e l'approvazione di secondo livello dei propri stati motivazionali come indicatori

² Ma sono stati presentati argomenti a favore della possibilità che la responsabilità sia sganciata dalla libertà, di modo che si possa essere responsabili moralmente e legalmente anche in un contesto in cui il libero arbitrio non sussiste, tipicamente nei casi di determinismo duro (cfr. Mele, 2015).

dell'effettivo manifestarsi del libero arbitrio del soggetto sotto le condizioni di determinismo naturale (cfr. per esempio Berofsky, 2012).

Ciò che negli ultimi decenni ha cominciato a mutare lo scenario all'interno della riflessione sul libero arbitrio (con conseguenze anche all'esterno della comunità ristretta degli studiosi) è stato l'ingresso della scienza, con esperimenti mirati, sia sul "funzionamento" generale dei soggetti sia sulla loro proprietà specifica della libertà.

È possibile isolare tre filoni in cui si articola lo scetticismo sul libero arbitrio, che considereremo in sequenza (cfr. Caruso, 2013b; in corso di stampa). Il primo è rappresentato dall'ostacolo più classico per la libertà: il determinismo, declinato in forme via via differenti. Il secondo è costituito da un portato di alcune correnti ormai maggioritarie in filosofia della mente che argomentano per l'impossibilità della causazione mentale, condizione della causazione agenziale, parte fondamentale delle posizioni libertarie. Il terzo è dato dalle recenti acquisizioni delle scienze cognitive, che vedono un progressivo scomporsi dell'io cosciente per arrivare agli esperimenti che sembrano mettere quest'ultimo del tutto fuori gioco nelle scelte ritenute "libere". Nahmias (2014, p. 12) sottolinea come sia specificamente questo terzo filone a essere interessato ai progressi della psicologia empirica e delle neuroscienze cognitive. In particolare, egli pone i primi due filoni come relativi alla forma della causazione mentale, mentre l'ultimo è una tesi sul contenuto della causazione mentale.

Il determinismo

È constatazione difficile da confutare che l'universo si comporti in modo costante, regolare e uniforme, secondo leggi generalissime. Tale osservazione racchiude il cuore dell'idea deterministica (cfr. Priarolo, 2011). Un'idea antica che ha avuto formalizzazioni nella scienza moderna, a partire da Galileo Galilei, secondo il quale il meccanicismo della natura (il mondo come un grande orologio) si basa sul presupposto di un'unica materia e di un'unica causalità, fondata sulla causa efficiente. Lo stesso Cartesio, pur escludendo la mente umana, sosteneva nei *Principi della filosofia* che in tutto l'universo esiste un'unica e identica materia, che è estesa, e che tutte le variazioni della materia o le differenze di tutte le sue forme dipendono dal moto.

Celebre è diventata l'affermazione di Laplace, nel *Saggio filosofico sulla probabilità* (1814), per la quale dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa di quello futuro. Di conseguenza, 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 potrebbe avere completa conoscenza certa e davanti ai suoi occhi si estenderebbero sia il passato sia il futuro.

In questo quadro, la concezione meccanicistico-deterministica si è allargata anche ai fenomeni biologici e all'essere umano, soprattutto grazie al "successo" della scienza e delle sue applicazioni. Il medico francese Claude Bernard (1865, p. 91, vol. I, trad. it.) affermava infatti che «bisogna ammettere come un assioma sperimentale che sia negli organismi viventi che nei corpi bruti le condizioni di esistenza di ogni fenomeno sono determinate in modo assoluto» e che «la vita non può modificare nulla».

Se a lungo è stato sostenuto un determinismo teologico, per cui ogni fatto e ogni evento sono causati invariabilmente, in modo diretto o indiretto, dalla o dalle divinità (nelle varianti della prescienza e della provvidenza divine), il determinismo relativo all'essere umano è stato l'ultimo ad affermarsi. Nell'accezione generale, esso dice che l'essere umano è un prodotto di processi causali necessari, in tutto o in parte al di fuori della sua portata. Nell'accezione specifica, tutti i fenomeni mentali e le azioni sono, in modo diretto o indiretto, prodotti causalmente, secondo leggi naturali (della fisica e della neurobiologia), da eventi precedenti che sono al di là del controllo degli agenti.

In prima istanza, lo scetticismo sul libero arbitrio nasce dal determinismo duro, secondo il quale il determinismo è vero e del tutto incompatibile con la libertà dell'essere umano, nei due corni: da una parte, impedisce la possibilità di fare altrimenti (il cosiddetto *leeway incompatibilism*); dall'altra rende incoerente la nozione di *causa sui*, ovvero l'idea che il soggetto sia la causa prima e sufficiente dell'azione (il cosiddetto *source incompatibilism*, dal quale deriva anche un noto argomento logico di G. Strawson contro la responsabilità)³.

³ Il cosiddetto *Basic Argument* di Strawson (1994) afferma che (1) nulla può essere *causa sui*, ovvero causa di se stesso; (2) per essere davvero responsabili del proprio

In senso filosofico, la formulazione più rigorosa e cogente dell'incompatibilismo è quella dell'"argomento della consequenzialità" di Peter van Inwagen (1975; 1983): se il determinismo è vero, allora le nostre azioni sono le conseguenze delle leggi di natura e di eventi del passato remoto. Ma ciò che accadde prima della nostra nascita non dipende da noi, né dipende da noi quali siano le leggi di natura. In tal modo, le conseguenze di queste cose (incluse le azioni che compiamo ora) non dipendono da noi⁴.

Ne segue che le posizioni libertarie sarebbero fuori gioco per un dato di fatto, le posizioni compatibiliste perché ritenute non reggere a una rigorosa analisi concettuale. È stato però osservato (Clark, Kiverstein e Vierkant, 2014) che rischia qui di venire commesso un errore categoriale, poiché i libertari e compatibilisti non dovrebbero essere toccati dal determinismo in quanto tale: i primi, infatti, lo negano e i secondi lo accettano, ma non lo ritengono un ostacolo alla libertà. Il punto è che l'estensione all'uomo della scienza naturalistica ha progressivamente rafforzato il determinismo pertinente al libero arbitrio, ovvero l'ha portato *nel cervello*. Secondo la neuroscienziata Martha Farah (2005), i dati neuroscientifici indicano che tutto il nostro comportamento è determinato al 100 per cento dal funzionamento del cervello, che è a sua volta determinato dall'interazione tra geni ed esperienza. Pertanto, non biasimiamo le persone per ciò che fanno istintivamente, come avviene, per esempio, per un calcio sferrato quale riflesso rotuleo dopo che il nostro ginocchio è stato colpito in un punto specifico. Sulla stessa linea sono Bargh e Ferguson (2000), quando sostengono di portare acqua al "determinismo dei processi mentali superiori" per mostrare che il libero arbitrio è un'illusione⁵.

comportamento, si dovrebbe essere *causa sui*, almeno per certi aspetti mentali; (3) quindi, nessuno può essere davvero responsabile del proprio comportamento.

⁴ Non mancano precise obiezioni all'argomento, cfr. Kenny (1978); Dennett (2003) e List (in corso di stampa). Secondo quest'ultimo, van Inwagen unisce indebitamente due diversi livelli di descrizione, quello della fisica di base e quello degli agenti e delle loro azioni.

⁵ È pertinente l'obiezione di Nahmias (2014), secondo cui gli scienziati cognitivi sono ben lontani dall'aver dimostrato che i processi mentali/cerebrali abbiano luogo in sistemi chiusi la cui completa descrizione in un dato momento, unita alle leggi naturali che li governano, permette di ottenere una completa descrizione di tali sistemi in un momento successivo, ciò che il determinismo implicherebbe.

La novità novecentesca della meccanica quantistica, con la natura/interpretazione probabilistica nell'infinitamente piccolo, sembra avere però rimesso tutto in discussione. In realtà, a livello macroscopico (quello visibile) rimane "valida" la meccanica newtoniana e lo stesso indeterminismo non risulta un buon alleato del libero arbitrio, perché se alle cause non seguissero sempre gli effetti voluti e previsti, la nostra libertà si perderebbe nella pura casualità dei nostri atti intenzionali⁶. Ciò detto, il determinismo assoluto rimane una tesi metafisica, in quanto indimostrabile empiricamente, e anche legato alla nostra possibilità di descrivere adeguatamente la natura, dato che le acquisizioni della scienza sono, per definizione, provvisorie e rivedibili.

Il tramonto della causazione agenziale

L'idea che gli individui possano avviare nuove catene causali che non siano predeterminate dagli eventi del passato prossimo o remoto e dalle leggi di natura viene detta *causazione agenziale*. Essa è strettamente connessa con il tema della causazione mentale per come è discusso in filosofia della mente in relazione al rapporto tra mentale e fisico. L'influente argomento dell'esclusione, dovuto a Jaewgon Kim (2011, cap. 7), cerca di dimostrare che la chiusura causale del mondo fisico (l'idea cioè che ogni evento che ha una causa abbia una causa fisica) preclude la possibilità di una causazione prodotta dalle proprietà mentali.

Si supponga che un evento mentale (l'istanziamento di una proprietà mentale) causi un evento fisico, per esempio il desiderio di procurarmi un certo libro mi induce a recarmi in libreria. Il principio di chiusura causale indica che deve esservi anche una causa fisica dell'evento fisico, un evento che occorre nello stesso momento dell'evento mentale e che sia causa sufficiente dell'evento fisico, ovvero treni di impulsi cerebrali devono innescare il mio movimento

⁶ Cfr. Honderich (2002, p. 5) per il quale, sulla base di un buon empirismo, si può affermare che «al livello ordinario delle scelte e delle azioni, e anche dell'ordinaria attività elettrochimica nel cervello, sono leggi causali a governare ciò che accade. È sempre una questione di cause ed effetti in ciò che possiamo definire vita reale».

verso la libreria al di là del desiderio psicologico del libro. Sorge così un dilemma: o diciamo che la causa mentale si identifica con la causa fisica come un evento singolo, oppure che l'evento fisico ha due cause distinte, l'evento mentale (il desiderio del libro) e l'evento fisico contemporaneo (treni di impulsi cerebrali), cioè che l'evento prodotto è causalmente sovradeterminato. Il primo corno ricade *ipso facto* nel fisicalismo riduzionistico (che identifica mente e cervello). Il secondo corno riporta la causalità mente-corpo a un caso di sovradeterminazione, in cui una causa fisica, se non vi fosse stata quella mentale, avrebbe provocato lo stesso effetto fisico (bastano gli impulsi cerebrali per farmi muovere da casa, anche senza il desiderio del libro). In questo modo si indebolisce assai il ruolo dell'evento mentale, il cui ruolo causale andrebbe affermato se esso producesse l'evento fisico finale senza il bisogno di un altro evento fisico concomitante come causa fisica sufficiente.

Viene qui fatto valere il principio di esclusione: nessun evento ha due o più distinte cause sufficienti che occorrono insieme nello stesso momento, a meno che sia un vero (raro) caso di sovradeterminazione (un esempio è il plotone d'esecuzione: ognuno dei soldati che lo compone colpisce un organo vitale, ma sarebbe bastato un singolo proiettile per provocare l'effetto della morte del condannato).

L'evento fisico finale ha due cause distinte, l'evento mentale e l'evento fisico concomitante, argomenta Kim. Per il principio di esclusione, l'evento mentale e l'evento fisico concomitante non possono essere la causa dell'evento fisico finale; per il principio di chiusura causale, l'evento mentale non può essere la causa dell'evento fisico finale. Si può quindi affermare che gli eventi mentali non causano mai eventi fisici. E la causazione mentale (il desiderio del libro) è illusoria. Ne consegue che vi è un solo tipo di eventi che sono causalmente efficaci, cioè quelli fisici (i treni di impulsi cerebrali).

Di per sé l'argomento non nega la libertà dell'individuo, ma ne limita fortemente le caratteristiche classiche di proprietà essenzialmente mentalistica. Ovviamente, l'argomento dell'esclusione non ha l'ultima parola, perché si può ribattere che, considerando altre forme di causazione, come il modello controfattuale e quello del "fare una differenza", il mentale può tornare in gioco e avere un ruolo attivo ed efficace nel mondo (cfr. Gibb, Lowe e Ingthorsson, 2013; List e Menzies, in corso di stampa).

La scomparsa dell'io cosciente

Parzialmente concordante con il filone appena considerato è il processo di “decostruzione” dell'io unitario cosciente e razionale – il soggetto della proprietà libero arbitrio – compiuta dalle scienze cognitive (che comprendono al loro interno anche le neuroscienze). Si possono qui distinguere due sottofiloni. Uno riguarda l'inizio dell'azione: le intenzioni coscienti sono precedute dai processi cerebrali inconsci; l'altro concerne il controllo consapevole del comportamento: la coscienza è all'oscuro dei processi automatici che sono all'opera e delle vere ragioni della nostra condotta.

Si tratta, sostanzialmente, del fatto che, molto più spesso di quanto potessimo ritenere, l'elaborazione cognitiva, a un esame empirico più approfondito, risulta frutto di processi subpersonali di cui non siamo consapevoli. Si tratta di processi automatici, cioè innescati dall'ambiente o dalle situazioni in cui ci troviamo immersi, vincolati a un repertorio in parte innato e in parte creato dalle esperienze e dall'educazione, che provocano risposte corporee dovute sia alla tendenza all'omeostasi e alla ricerca di ciò che è funzionale a sopravvivenza e benessere sia alla nostra costituzione fisica e psichica (cfr. per esempio Doris, 2015). Sono ormai moltissimi gli esempi di questa scomposizione dell'io in moduli cerebrali che elaborano l'informazione in modo autonomo e sottratto alla consapevolezza, poi riuniti nell'emergere come apparente unico flusso di coscienza: è il caso, per esempio, del linguaggio, per il quale tutti i processi che portano al proferimento delle parole adeguate che ci vengono alle labbra sono totalmente opachi alla coscienza (cfr. Wilson, 2002).

In generale, sono testimonianza evidente dell'automatismo e della scarsa consapevolezza (che ci ridurrebbero a zombie) gli esperimenti basati sul cosiddetto *priming*, in cui influenze alle quali non prestiamo attenzione condizionano in realtà le nostre scelte. Sono scelte che in seguito tendiamo a giustificare con altre ragioni, coerenti con il nostro sistema di preferenze, ma che in realtà vengono dettate da elementi che avremmo cercato di ignorare se ci fossero stati presentati in modo esplicito. È per questo motivo che si esprimono posizioni più individualistiche dopo che, con il finto scopo di un'analisi testuale, ci è stato fatto leggere un brano in cui prevale il

soggetto “io” e posizioni più comunitaristiche quando invece si legge un brano in cui prevale il soggetto “noi” (Gardner, Gabriel e Lee, 1999). Oppure si diventa più sensibili ai temi ambientali se la stanza in cui ci troviamo viene riscaldata più del solito, con un’influenza sulla cognizione degli stati viscerali (Risen e Critcher, 2011). Tutti casi che fanno inclinare verso il “situazionismo”, ovvero siamo molto più condizionati dal contesto in cui ci troviamo, qualunque esso sia, che dal nostro carattere o dalla nostra personalità (Doris, 2005).

La conclusione, controversa anche per il tipo di esperimenti coinvolti⁷, è che i processi mentali superiori che sono stati tradizionalmente i classici candidati a costituire il libero arbitrio (perseguimento di un obiettivo, valutazione e giudizio, ragionamento e risoluzione di problemi, comportamenti di interazione personale e sociale, nonché l’avvio dell’azione e il suo controllo) possono spesso avvenire in assenza di una guida cosciente, la quale dunque esercita meno controllo sul nostro comportamento di quanto di solito pensiamo. Ovviamente, ci si può chiedere se la mancanza di consapevolezza significhi che quei processi non ci appartengono o che non esprimono la qualità di noi stessi e dei nostri desideri. Su questo punto il dibattito filosofico è aperto (cfr. Levy, 2011a).

Quanto illustrato finora ha fatto parlare di una “minaccia di restringimento del soggetto agente” (Nadelhoffer, 2011), assai insidiosa per i difensori del libero arbitrio, tanto da fare vacillare alcuni compatibilisti, i quali cominciano ad ammettere che «il libero arbitrio è, nella migliore delle ipotesi, un fenomeno occasionale» (Baumeister, 2008, p. 17). In altre parole, se anche si crede che libertà e determinismo possano convivere, la prospettiva deflazionistica dell’io e della coscienza, unita all’opacità degli stati motivazionali (Carruthers, 2011), pone una nuova, diversa e, probabilmente, più pressante sfida ai difensori della libertà. Nel suo complesso, essa è definita anche effetto *bypassing*, ovvero l’idea che gli stati mentali non svolgano un adeguato ruolo causale rispetto alle nostre decisioni e alle nostre

⁷ Un elemento di cautela sugli esperimenti più eclatanti nell’ambito della psicologia empirica viene dal Reproducibility Project: Psychology (<https://osf.io/ezcuj>), un vasto sforzo collettivo di replicare molti studi secondo protocolli rigorosi, che ha dato risultati negativi per più della metà degli articoli pubblicati su importanti riviste presi in esame.

azioni (Nahmias, 2014, p. 7). Per esempio, le intenzioni, pur considerate *naturalisticamente* connesse ai loro correlati neurali, si rivelerebbero inefficaci, se confermate le evidenze descritte finora, perché tali correlati neurali non sono agganciati in modo efficace ai processi neurali che provocano le nostre condotte⁸. Si tratta di una forma di epifenomenismo empirico che è aperto a conferme e confutazioni sul piano sperimentale (Nahmias, 2014, pp. 11-12).

In questo senso gli esperimenti condotti da Wegner (2002) indicano direttamente una dissociazione dell'esperienza della volontà cosciente: la sensazione di avere voluto un'azione può essere separata dall'aver davvero provocato un effetto, e viceversa, mettendo in dubbio la fondatezza della forte e diffusa intuizione di possedere un reale e robusto libero arbitrio inteso come capacità delle intenzioni consapevoli di causare il comportamento.

Ciò che tuttavia ha dato più forza allo scetticismo sulla libertà proviene da una serie di studi condotti a partire dalla metà degli anni ottanta del secolo scorso, alcuni ormai ben noti, legati all'avvio dell'azione. Nei suoi esperimenti, Libet invitava i partecipanti a muovere quando avessero voluto il polso della mano destra e, contemporaneamente, a riferire il momento preciso in cui avevano avuto l'impressione di aver deciso di avviare il movimento, osservando un particolare orologio e indicando in quale posizione si trovava la lancetta. In questo modo, era possibile stimare il momento della consapevolezza rispetto all'inizio del movimento, misurato grazie all'elettromiografia (che valuta la contrazione muscolare). Durante l'esecuzione del compito veniva registrata l'attività elettrica cerebrale tramite elettrodi posti sullo scalpo. L'attenzione era focalizzata su uno specifico potenziale elettrico, il "potenziale di prontezza motoria". Esso è visibile nel segnale dell'elettroencefalogramma come un'onda che comincia prima di ogni movimento volontario, mentre è assente o ridotto prima dei movimenti involontari e automatici (Libet *et al.*, 1983; Libet, 2004).

⁸ Va sottolineato che la maggioranza dei filosofi che non negano la libertà umana sottoscrive una visione naturalistica, cioè rifiuta entità e processi che sfuggano alla cornice ontologica ed epistemologica della scienza. In altre parole, essi non ritengono, come anche molti non esperti, che sia necessario postulare anime immateriali per sostenere l'esistenza del libero arbitrio.

Il risultato controintuitivo, e secondo molti rivoluzionario, emerge dalla comparazione del “tempo” soggettivo della decisione con quello cerebrale. Infatti, il potenziale di prontezza che culmina nell’esecuzione del movimento comincia nelle aree motorie prefrontali del cervello molto prima del momento in cui al soggetto sembra di aver preso la decisione: i volontari diventavano consapevoli dell’intenzione di agire circa 500 millisecondi *dopo* l’instaurarsi di tale potenziale. Il processo volitivo sembra quindi avviarsi inconsciamente. Tali studi paiono indicare che i nostri atti (o, perlomeno, quelli specificamente testati) vengono causati dall’attività del cervello, che entra nella consapevolezza soltanto in un momento successivo.

Più recentemente, studiando l’attività di un’area del lobo frontale, altri neuroscienziati del gruppo coordinato da John-Dylan Haynes (Soon *et al.*, 2008; 2013) sono riusciti a vedere “sorgere” una scelta comportamentale o astratta (il movimento della mano; il sommare o sottrarre due cifre) alcuni secondi prima che il soggetto acquisisse consapevolezza della propria determinazione. Il cervello ha già “deciso” quale mano muovere o quale operazione aritmetica compiere nel momento in cui all’interno del soggetto la consapevolezza della decisione è ancora lontana dal maturare. Se gli studiosi, “guardando” nel nostro cervello con la risonanza magnetica funzionale, possono prevedere con buona approssimazione alcune semplici scelte prima che noi ne siamo coscienti, 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.

L’ottimismo scientifico della libertà come illusione

Delle tre “vie” che conducono alla negazione del libero arbitrio considerato come illusorio, la più classica e la meno controintuitiva dal punto di vista del senso comune è quella legata al determinismo. La scienza moderna, anche grazie ai suoi successi pratici, ha introdotto una prospettiva ormai ampiamente accettata di regolarità legiformi della natura che, tuttavia, lascia all’essere umano il privilegio di una doppia appartenenza, al mondo deterministico e al regno

della libertà. Il compatibilismo è, come detto, la formalizzazione di questa intuizione ordinaria⁹.

Al puro determinismo naturale, però, si affidano ormai pochi deterministi duri, tra i quali uno dei più noti è Ted Honderich (2002). Numerosi sostenitori contemporanei dell'illusione del libero arbitrio (per esempio, Double, 1991; Roth, 1994; Strawson, 1986; 1994; Smilansky, 2000; Pereboom, 2001; 2013; 2014; Lau *et al.*, 2004; Greene e Cohen, 2004; Bargh, 2008; Cashmore, 2010; Waller, 2011; Levy, 2011b; Caruso, 2012; 2013a; in corso di stampa; Sommers, 2012; Blackmore, 2013; Strata, 2014) si rifanno invece a un complesso di dati, argomenti e ragioni. Due altre vie sono quelle già discusse del tramonto della causazione agenziale e della scomparsa dell'io cosciente. A esse si può aggiungere il ruolo della "sorte" nelle vicende umane, ovvero sia il presentarsi di circostanze che influenzano o condizionano le nostre capacità di scelta e le stesse nostre scelte, circostanze che sono al di fuori del nostro controllo e anche imprevedibili nel loro manifestarsi, per cui non possiamo nemmeno cercare di evitarle o di raggiungerle (Levy, 2011b). È la sorte a regalarci certi genitori o certi luoghi di nascita; a dotarci di un preciso profilo genetico, che si traduce in personalità e carattere. È la sorte a farci incontrare un provocatore molesto nel momento in cui siamo stanchi e armati, piuttosto che nel metterci di fronte a un uomo bello e seducente quando siamo felici e soddisfatte del nostro matrimonio, dunque tetragone al tradimento...

Tutte queste posizioni, pertanto, condividono l'idea secondo cui ciò che siamo e ciò che facciamo è in ultima analisi il risultato di fattori che sono al di là della possibilità di agire su di essi, cioè non solo a volte, o molto spesso, non siamo liberi, ma non possiamo mai – per limiti invalicabili frutto del modo in cui è fatta la realtà (che ci comprende) – avere pieno controllo di tutti i fattori causali rilevanti. Perciò non soltanto non godiamo della libertà, ma non siamo nemmeno responsabili delle nostre azioni nel senso morale-giuridico di "imputazione", di "merito/demerito" per ciò che abbiamo compiuto od omesso, il senso per cui davvero "meritiamo" lode o biasimo (cfr. Caruso, 2013b).

⁹ Per una più precisa chiarificazione del "senso comune" e dei suoi confini, si veda l'*Introduzione* di questo volume.

Questa maniera di procedere di chi nega il libero arbitrio è stata tipicamente associata a una posizione che si poneva in rotta di collisione con il senso comune libertario e che per questo non poteva che condannarsi a suscitare, al di fuori del ristretto gruppo dei suoi promotori, una reazione di incredulità, sconcerto e rifiuto. In particolare, i timori maggiori, secondo la prospettiva ordinaria, erano (e ancora sono) dovuti al potenziale sovvertimento da parte della scienza di alcuni cardini della nostra vita morale e sociale e al ribaltamento dei principi e del funzionamento di diritto, economia e politica. Si tratta dello schema classico di contrapposizione tra visione scientifica e senso comune. Nel caso della libertà come illusione, però, i sostenitori della svolta non fanno tanto o solo leva sulla verità delle loro tesi, che deve prevalere sul vantaggio pragmatico della prospettiva ordinaria. Anzi, essi giocano buona parte della loro proposta sulle conseguenze positive a livello individuale e sociale della negazione del libero arbitrio, indipendentemente dalle premesse fattuali. Sembra addirittura che tentativi di riforma che non hanno avuto successo con gli argomenti che si portavano in passato a loro sostegno possano oggi giovare della nozione di libertà illusoria per trovare un solido punto di appoggio. Vediamo quindi come alcuni studiosi vanno all'attacco del libero arbitrio e dei suoi corollari (cfr. Caruso, in corso di stampa).

Tra le prime a essere espressa, e ancora inserita nel paradigma "classico", è la posizione di Saul Smilansky. Essa risulta significativa perché mantiene la contrapposizione tra senso comune e scienza e non vede una possibilità né di conciliazione né di superamento della prospettiva ordinaria da parte dell'immagine scientifica del mondo. Smilansky ritiene che sia del tutto falsa la credenza diffusa nel libero arbitrio secondo l'interpretazione libertaria, con la nozione intimamente legata di responsabilità morale basata sul merito. Egli è però convinto che se le persone dovessero abbandonare tali credenze, si avrebbero conseguenze fortemente negative sul piano individuale e collettivo. La soluzione suggerita è allora quella di mantenere un'illusione di libertà, con la raccomandazione a coloro che sono già disincantati di non strappare il velo che avvolge gli altri e di tenere celate le nuove conoscenze. Al di là dell'evidente paradosso, la motivazione che muove l'autore è il fatto che la credenza nel libero arbitrio costituisce le fondamenta che sorreggono l'edificio del sistema di premi e di punizioni. Fare crollare quell'edificio, avverte Smilansky

(2000, p. 166), risulterebbe disastroso, con «un notevole sconforto psicologico per molte persone e con una minaccia per la moralità».

Diverse sono le teorie più recenti di altri filosofi e neuroscienziati, secondo i quali la fine delle illusioni deve essere attivamente promossa dai ricercatori impegnati in questo campo, al fine di fare prevalere sul senso comune (ritenuto erroneo) la visione scientifica, una visione che, a loro parere, oltre a essere vera, può portare benefici all'intera società. Thomas Nadelhoffer difende perciò un approccio alla *disillusione* rispetto alle (sbagliate) intuizioni diffuse e afferma esplicitamente che si deve «educare il pubblico, specialmente coloro che, a motivo delle proprie erronee credenze [nel libero arbitrio], alimentano spesso sentimenti e atteggiamenti quali vendetta, odio e mancanza di empatia» (Nadelhoffer, 2011, p. 184). L'umanità, pertanto, è chiamata a superare tali inclinazioni disadattative; e il raggiungimento di questo obiettivo, grazie all'avanzamento della conoscenza scientifica sulla nostra psicologia, non può che «essere accolto a braccia aperte».

Derk Pereboom (2001; 2014) è forse il più importante sostenitore di questa tesi, anche se il suo ottimismo non è improntato a una riscrittura completa del senso comune, bensì a un suo adeguamento per quanto riguarda il libero arbitrio e ciò che vi è direttamente connesso, senza che si debba alimentare una rivoluzione. Secondo Pereboom, che è un incompatibilista duro¹⁰, letteralmente «vivere senza libertà» e, dunque, senza responsabilità legata al merito, non intacca le nostre idee di moralità, di senso e di valore dell'esistenza; e non è dunque qualcosa che produca gli sconvolgimenti temuti dai difensori del libero arbitrio. La sua idea «spinoziana» è che gli effetti principali sarebbero la rinuncia a un sistema penale retributivistico (basato su ciò che l'individuo ha compiuto in precedenza), con l'abolizione di sanzioni eccessivamente severe e, ovviamente, della pena di morte. Tuttavia, l'adozione di una prospettiva penale consequenzialistica, ispirata alla prevenzione dei crimini e al reinserimento sociale dell'autore dei reati, non escluderebbe misure quali la detenzione, anche preventiva.

¹⁰ Gli incompatibilisti duri sostengono che sia il determinismo sia l'antideterminismo militino a sfavore della libertà, poiché in entrambe le situazioni il comportamento dei soggetti è causato da fattori che sono al di là del loro controllo.

Pereboom considera quest'ultima uno strumento di tutela della società moralmente equiparabile alla quarantena istituita per i portatori di malattie fortemente contagiose. Come i malati non hanno responsabilità e, tuttavia, li si può isolare per il tempo necessario, garantendo loro le migliori cure e le condizioni di massima dignità personale, così i soggetti ritenuti pericolosi potranno essere posti in condizione di non nuocere senza ulteriori afflizioni, anzi, favorendo un loro recupero. Quello che caratterizza la proposta di Pereboom è il superamento della “rabbia morale”, la quale intacca il benessere individuale e le relazioni interpersonali a causa della persistente attribuzione di colpa e di biasimo, con la conseguente contabilità di crediti e di debiti morali, capace di “avvelenare” la vita. Non è fuori luogo ricordare, però, che filosofi quali Kant e Hegel hanno difeso il principio retributivistico, al di là della sue premesse poste nel libero arbitrio, proprio come uno strumento di tutela della dignità specificamente umana, che riconosce l'agentività razionale quale dimensione costituiva della persona e nella possibilità di ravvedersi scontando la pena vede il segno dell'autonomia individuale, negata invece dall'idea di criminali come malati, per cui è praticabile soltanto una cura estrinseca.

Una società migliore senza illusione di libertà

Bruce Waller (2011) enfatizza le conseguenze a livello globale della rinuncia alla credenza nella responsabilità fondata sul merito. Su di essa si basano molte pratiche sociali che sembrano controproducenti da un punto di vista genericamente umanitario, in particolare per quanto concerne le disuguaglianze sociali ed economiche. L'idea è che, abbandonando la responsabilità morale, in quanto basata su una libertà inesistente, «potremmo considerare più chiaramente le cause e più in profondità i sistemi che plasmano gli individui e il loro comportamento» (Waller, 2011, p. 287)¹¹. Si ritiene infatti che le di-

¹¹ Esistono comunque filosofi, come accennato, che separano libertà e responsabilità, non ponendo la prima come condizione indispensabile della seconda: aderiscono così al determinismo duro preservando le nozioni di merito e demerito morale (cfr. per esempio Vincent, 2013).

seguaglianze siano prodotte principalmente da condizioni sistemiche (sulle quali bisogna agire), ma che di solito si preferisca giustificare l'assetto esistente – presumibilmente da parte di chi detiene il potere e può guidare queste pratiche di attribuzione – con i successi e i fallimenti individuali, che ciascuno si è “meritato” con le proprie scelte e il proprio impegno (o mancato impegno). La rinuncia al presupposto della responsabilità permetterebbe inoltre di assumere atteggiamenti più compassionevoli, dato che tutti siamo sotto il dominio del “caso”, ovvero di condizioni che non possiamo davvero controllare. La nostra sorte, buona o cattiva che sia, può pertanto “meritarsi” al massimo empatia e aiuto da concedere o ricevere secondo le occasioni. Superare le “imputazioni” morali e giuridiche, secondo Waller, darebbe quindi maggiore spazio alla giustizia sociale e alla benevolenza individuale. Si tratta della “grande speranza” espressa da Honderich, per il quale si deve abbandonare la “politica del merito” e abbracciare al suo posto il “principio di umanità”, il quale afferma che ciò che è giusto è solo ciò che è razionale, ovvero migliorare le vite delle persone secondo le loro aspirazioni e le rivendicazioni dei beni essenziali per l'esistenza.

Questa convinzione è difesa anche da Caruso (2012; 2013b), che parla di un “lato oscuro” della libertà e della responsabilità basata sul merito, del quale sarebbe auspicabile fare a meno, con buona pace del senso comune. Sotto accusa è la nozione di “giusto merito” (*just desert*) che, lungi dall'essere un riconoscimento dell'autonomia e del dispiegarsi delle potenzialità che caratterizzano gli esseri umani, costituirebbe unicamente una concettualizzazione dannosa. Ci si richiama qui agli eccessi punitivi dei sistemi penali retributivistici e alle diseguaglianze economico-sociali dei paesi “libertari”. Il mito del *self-made man* è contraddetto dal ruolo che la fortuna gioca nelle vicende di ciascuno: risultati positivi e negativi (e anche forza e debolezza di carattere) sono per lo più frutto di circostanze sulle quali non possiamo intervenire. In questo senso, afferma Caruso, abbandonare la credenza nel libero arbitrio non provocherebbe nichilismo e disperazione, bensì un effetto di umanizzazione sia a livello personale sia a livello delle decisioni politiche (giova qui ricordare che gli scettici sulla libertà non negano che le persone compiano scelte e si impegnino in corsi d'azione, ritengono però che tali scelte e corsi di azione siano frutto di fattori fuori dal controllo degli agenti).

Caruso (in corso di stampa) propone inoltre un'analogia tra le preoccupazioni per l'abbandono della credenza nel libero arbitrio e quelle che accompagna(va)no il declino della fede in Dio. Le statistiche sembrano indicare che oggi i paesi più religiosi abbiano tassi di criminalità e intolleranza maggiori rispetto a paesi con popolazioni più laiche (atei e agnostici). Tuttavia, si può notare che vi è una differenza rilevante. È ragionevole ritenere che, sia in passato sia attualmente, nei paesi in cui prevale un'adesione dichiarata o esteriore a una religione spesso ciò non corrisponde a un rigoroso rispetto dei precetti morali di essa. Nei paesi in cui si è registrato un progresso civile maggiore (che s'accompagna a secolarizzazione e a scelte più consapevoli), sia i credenti sia i non credenti sono, al contrario, più sinceramente impegnati nell'osservare le regole della convivenza. Per quanto riguarda il libero arbitrio, la credenza sembra fortemente radicata nel senso comune, nella maniera vista in precedenza, di modo che prevedere le conseguenze di una riconcettualizzazione così radicale (ammesso che essa sia davvero possibile) risulta perlomeno azzardato.

Caruso (2013b) spinge il suo ottimismo anche in direzione degli atteggiamenti personali. È un risultato corroborato tramite studi di psicologia empirica (con scale e test) che la forza della credenza nel libero arbitrio sia proporzionale alla tendenza a punire chi viola le regole, al tasso di identificazione nel conservatorismo e nell'autoritarismo e al grado a cui si giudica giusto il mondo nel quale viviamo (Carey e Paulhus, 2013). Se è comprensibile che le persone che attribuiscono a sé e agli altri il libero arbitrio siano più propense a dare ai trasgressori ciò che "meritano", di converso altri studi segnalano come indebolire la convinzione nelle capacità decisionali autonome delle persone faccia sì che la tendenza alla punizione dei colpevoli diminuisca progressivamente (Aspinwall, Brown e Tabery, 2012; Shariff *et al.*, 2014).

In generale, vi sono individui che tendono a biasimare gli altri per la loro condizione negativa, forse per un meccanismo difensivo di adeguamento sia emotivo sia cognitivo, al fine di non dovere "soffrire" e/o "sentirsi in obbligo di aiutare" chi si trova in difficoltà e potere continuare così a considerare "giusta" la propria società. Tali individui tendono anche ad avere più fiducia nelle istituzioni e a obbedire all'autorità del momento. Di fronte a questo quadro, gli

scettici ottimisti sul libero arbitrio possono argomentare che ribaltare il detto – certamente falso – per cui “la fortuna aiuta i buoni e la sfortuna punisce i cattivi” e anche la convinzione che i “buoni ottengano un meritato successo e i cattivi un meritato fallimento” sia un guadagno morale verso il quale possa esservi convergenza diffusa (Nadelhoffer e Tocchetto, 2013; Caruso, in corso di stampa).

Neuroscienziati, divulgatori e studiosi di altre discipline si sono mossi in questa direzione, proponendo un’agenda genericamente progressista (nel contesto anglosassone), che unisce un sentire laico e orientato alla scienza, ormai abbastanza radicato, all’ulteriore elemento (più controintuitivo) della negazione del libero arbitrio (cfr. Harris, 2012; Coyne, 2012; Dawkins, 2006). In questo modo, si ritiene di potere avviarsi, come già sottolineato, verso una giustizia non più ispirata a principi retributivi (leggi: vendicativi), una società meno competitiva e più compassionevole e un’economia non più impostata secondo i criteri dell’individualismo acquisitivo. Il motivo sta nel fatto che coloro che vivono in povertà, hanno risultati deludenti o finiscono con il delinquere sono vittime delle circostanze, mentre i ricchi, le persone di successo e anche i virtuosi devono la loro condizione alla buona sorte e non a qualche scelta originaria che si possa attribuire a loro merito.

In definitiva, per gli scettici ottimisti sembra valere, sulla base di elementi ben più solidi di allora, quello che affermava già La Mettrie (1978, p. 330): come siamo «disgraziati in quanto ci rimproveriamo continuamente di non aver fatto ciò che non era in nostro potere di fare». Perciò la nozione ordinaria di senso comune andrebbe superata.

La resistenza del senso comune

L’idea che la libertà sia un’illusione così formulata è troppo generale non solo per filosofi e scienziati cognitivi, ma anche per i non specialisti. È infatti controverso quale sia il senso *più* comune riguardo il libero arbitrio. La filosofia sperimentale ha cominciato a indagare le intuizioni del cosiddetto uomo della strada, senza tuttavia giungere, per ora, a conclusioni univoche. Si può pensare che le persone siano di solito inclini al libertarismo e che di fronte a evi-

denze a favore del determinismo assumano posizioni genericamente compatibiliste.

La maggior parte delle ricerche psicologiche sembra indicare come le persone pensino che le scelte umane *non* siano causate in modo deterministico da eventi precedenti e che, quindi, *non* siano perfettamente prevedibili (Nichols e Knobe, 2007; Sarkissian *et al.*, 2010; Stillman, Baumeister e Mele, 2011). Tuttavia, alcuni studi hanno recentemente riscontrato una forte tendenza al compatibilismo (Nahmias, Shepard e Reuter, 2014; Murray e Nahmias, 2014). Si tratta di esperimenti in cui ai partecipanti erano proposte storie nelle quali il comportamento dei protagonisti era previsto con assoluta certezza da alcuni neuroscienziati. Anche in tali casi, un'ampia maggioranza dei rispondenti attribuiva libertà agli attori, mostrando di non vedere un conflitto tra la capacità di esatta previsione delle neuroscienze e la consueta idea di libero arbitrio.

Questi studi sono stati però messi fortemente in discussione da Rose, Buckwalter e Nichols (2015), secondo i quali non si tratta di vero compatibilismo bensì del fatto che i partecipanti “inseriscono” nello scenario considerato la loro metafisica intuitiva. Essa è incline ad attribuire costantemente a ogni persona agentività (le scelte sono assunte in piena consapevolezza; Shepherd, 2012) e libertà, implicando l'indeterminismo. In questo senso, le convinzioni di fondo sulla libertà intrattenute dai soggetti “si introducono” nello scenario di perfetta previsione modificandolo di fatto ai loro occhi, come mostrano gli esperimenti specifici condotti. Quello che accade è che i rispondenti “impongono” l'idea incompatibilistica di libertà sulla situazione di perfetta predizione del comportamento da parte della scienza. In un quadro più sfumato, Bear e Knobe (2015) confermano che le persone ritengono i comportamenti “attivi” incompatibili con un universo strettamente deterministico.

Roskies e Nichols (2008) hanno invece proposto che quando gli scenari totalmente deterministici siano ipotetici, riferiti a un universo diverso dal nostro (mondi di fantascienza), la maggior parte delle persone sviluppi effettivamente un ragionamento consequenziale che porta a riconoscere come non suscettibili di imputazione le azioni che discendono da cause deterministiche, ovvero compiute da agenti non liberi. Questo tipo di valutazione non scatterebbe invece quando si è invitati a figurarci il nostro universo, le nostre vite in società,

semplicemente con l'aggiunta della scoperta di leggi fisiche e meccanismi cerebrali descritti come deterministici. In tal caso, la forza di una nuova credenza scientifica non risulterebbe sufficiente a scardinare le nostre intuizioni consolidate, dando vita a un compatibilismo di fatto, pragmatico, grazie al quale continuare a ritenere gli agenti responsabili delle proprie azioni e meritevoli di lode o di biasimo.

Come ha suggerito Wegner sulla base dei suoi esperimenti, siamo fatti in modo da avere l'impressione di controllare le nostre azioni, ci sembra nella maggior parte dei casi di essere agenti liberi, che provocano a piacimento comportamenti finalizzati. Pare dunque restare valido ciò che scrive Hadot (2004, p. 205) per un'altra svolta cognitiva provocata dalla visione scientifica:

la rivoluzione copernicana ha trasformato il discorso teorico degli scienziati e dei filosofi, ma non ha cambiato nulla della loro esperienza vissuta. Edmund Husserl, e poi Maurice Merleau-Ponty, hanno dimostrato che per la nostra esperienza vissuta non c'è stata alcuna rivoluzione copernicana. Nella nostra esperienza vissuta, è la Terra che continuiamo a sentire immobile, tant'è che sul piano psicologico l'uomo continua a basarsi su questa sua relazione con il suolo.

In linea con tale constatazione, da una serie di esperimenti è emerso che l'esposizione a una visione del mondo deterministica fa sì che le persone siano meno disposte del consueto a seguire le norme morali e le regole sociali. Dopo avere fatto leggere a diversi gruppi di studenti testi in cui si argomenta pro o contro l'esistenza della libertà di scelta, in compiti successivi (un esame computerizzato; interazioni con sconosciuti) si registra in media un comportamento più incline al raggio e alla menzogna (Vohs e Schooler, 2008) o un atteggiamento meno altruistico verso il prossimo (Baumeister, Masicampo e DeWall, 2009) proprio tra coloro che sono stati indotti a credere alla tesi che la libertà non esista. Ciò potrebbe spiegarsi con il fatto che ci si abbandona a scelte istintive o meno faticose pensando che, se non siamo liberi, non siamo nemmeno responsabili delle conseguenze dei nostri atti o che, comunque, non c'è "colpa".

Secondo Rigoni e Brass (2010, p. 83), «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». Caruso (in corso di stampa) suggerisce, al contrario, che tali esperimenti mostrino soltanto un effetto “egoistico” della perdita di credenza nel libero arbitrio, sostenendo che è in gioco la “forza” dell’io e non la sua libertà. Tuttavia, gli stessi esiti sono sostanzialmente replicati, per esempio da Shariff *et al.* (2014), considerando gli effetti che una prospettiva meccanicistica della natura umana ha nel ridurre l’attitudine retributiva in ambito giudiziario.

Sulla ricadute nel diritto penale dell’illusorietà del libero arbitrio si manifesta più apertamente il contrasto tra immagine scientifica e prospettiva ordinaria, la cui traduzione in psicologia del senso comune è assunta anche esplicitamente negli istituti giuridici che introducono l’elemento soggettivo del reato. La volontà consapevole è elemento decisivo perché si possa imputare e condannare un individuo di cui si riconosca la responsabilità materiale nella commissione di un delitto. Ma se la scienza nega l’elemento soggettivo, l’intero impianto del diritto viene minato alle fondamenta. È sintomatico che alcune sentenze pilota italiane, in cui sono state accolte perizie condotte *anche* con approcci e strumenti neuroscientifici, abbiano suscitato controversie e ampio dibattito, senza che peraltro le pene inflitte fossero molto diverse da quelle che avrebbe propiziato una consueta relazione psichiatrica sugli imputati (cfr. Lavazza e Sammiceli, 2012, cap. 6). E, in generale, il cosiddetto neurodiritto sta diventando una frontiera dell’incontro-scontro tra visioni diverse dell’essere umano e del suo funzionamento.

Allo stato *attuale* degli studi di filosofia sperimentale sul libero arbitrio, pare ragionevole quanto sostengono Rose, Buckwalter e Nichols (2015) circa la resistenza delle “preoccupazioni umanistiche”. La nostra conoscenza potrà essere così avanzata da raggiungere il traguardo di fornire perfette predizioni neuroscientifiche del comportamento, ovvero una dimostrazione dell’illusorietà di almeno una nozione centrale di libertà. Tuttavia, anche se le persone potranno riflessivamente accogliere tale fatto, è probabile che nemmeno il più alto livello di conoscenza del funzionamento cerebrale sia sufficiente a mettere fuori gioco la prospettiva intuitiva e ordinaria, che considera indeterministico il processo decisionale umano. Cosicché,

possono continuare a convivere la prospettiva intuitiva di libertà incompatibile con il determinismo e l'accettazione riflessiva di una prevedibilità assoluta delle nostre condotte.

Naturalmente reattivi (ed è meglio così)

Difensore autorevole del senso comune e di una metafisica descrittiva è Peter Strawson, il cui saggio *Libertà e risentimento* (1962) rappresenta ancora una pietra di paragone. Secondo il filosofo inglese, l'elemento naturalmente dato da cui muovere sono «atteggiamenti e reazioni non distaccate messi in luce da persone che entrano in rapporto diretto», «gli atteggiamenti e le reazioni di chi viene offeso e beneficiato – come la gratitudine, il risentimento, il perdono, l'amore e i sentimenti feriti» (Strawson, 1962, pp. 82-83)¹². Nelle interazioni con tutti i nostri simili abbiamo atteggiamenti e sentimenti reattivi, cui noi stessi siamo soggetti. Essi hanno per noi una straordinaria importanza e dipendono da ciò che pensiamo circa i sentimenti e gli atteggiamenti degli altri.

Se non è problematico il risentimento verso chi deliberatamente ci reca danno, due tipi di ragioni possono modificare il risentimento verso chi ci ha danneggiato in condizioni particolari. Le prime sono quelle del tipo “non aveva l'intenzione”, “non si è reso conto”, “è stato spinto a farlo”. Di fronte a esse non tratteniamo i nostri atteggiamenti reattivi e consideriamo l'agente come persona rispetto alla quale essi sono comunque appropriati. Il secondo ordine di ragioni è del tipo “non era in sé”, “era esaurito”; oppure del tipo “gli è stata diagnosticata la schizofrenia”, “è stato del tutto plagiato”: secondo Strawson, esse ci inducono a trattenere gli atteggiamenti reattivi verso l'agente. Ne emerge una contrapposizione tra l'atteggiamento di partecipazione o di coinvolgimento in un rapporto umano e quello che possiamo chiamare l'*atteggiamento obiettivo* nei confronti di altri nostri conspecifici.

¹² Riprendo qui una piccola parte della trattazione svolta in Lavazza e Sammiceli (2012, cap. 8).

Adottare l'atteggiamento obiettivo nei confronti di un altro essere umano significa, forse, considerarlo un semplice oggetto di politica sociale, un soggetto che ha bisogno – in molti sensi – di essere curato, un soggetto di cui si deve senza dubbio tenere conto, forse anche in via precauzionale, che va gestito o trattato o curato o educato [...]. L'atteggiamento obiettivo può ricevere differenti modulazioni emotive, ma non di qualunque genere: può implicare repulsione o paura, pietà o anche amore (sebbene non tutti i tipi di amore), ma di esso non può far parte quell'insieme di sentimenti e atteggiamenti reattivi che implicano coinvolgimento e partecipazione in relazioni interpersonali con gli altri (Strawson, 1962, pp. 89-90).

Ovvero, verso l'individuo con cui si adotta l'atteggiamento obiettivo non possono sorgere risentimento, gratitudine, perdono, rabbia o amore romantico. Con lui si può parlare, ma non discutere. In altre parole, diremmo noi, non lo riteniamo capace di rispondere a ragioni. Se allora si accetta la verità del determinismo, si deve rinunciare agli atteggiamenti reattivi? La risposta è che ciò, in pratica, ci risulta inconcepibile, proprio per come siamo fatti: il coinvolgimento con cui gli esseri umani partecipano alle comuni relazioni interpersonali è troppo intenso e ha radici troppo profonde perché possiamo prendere sul serio l'idea che una convinzione teorica generale possa cambiare il nostro mondo a tal punto che, al suo interno, scompaiano cose quali le relazioni interpersonali come normalmente le intendiamo¹³.

Ma ci si può chiedere: che cosa sarebbe razionale, se la libertà fosse davvero illusoria? A parere di Strawson, in primo luogo, siamo *naturalmente* portati agli atteggiamenti reattivi, non si può scegliere se adottarli o meno, come si può, per esempio, assecondare o meno alcune preferenze; in seconda, e più importante, istanza, se anche potessimo scegliere, l'opzione razionale sarebbe quella che valuta guadagni e perdite per la vita umana, che considera ciò che

¹³ Vilhauer (2013) ritiene che si possa superare l'argomento di Strawson sulla spersonalizzazione degli esseri umani rifacendosi al principio kantiano che prescrive di trattare tutti i nostri simili sempre come fini e mai come mezzi. Tale principio avrebbe la possibilità di essere declinato senza il ricorso agli atteggiamenti reattivi e alle attribuzioni di libertà e responsabilità morale.

la arricchisce o la impoverisce; la verità o la falsità di una tesi generale riferita al determinismo non avrebbe alcun rapporto con la razionalità di tale scelta. Gli atteggiamenti reattivi personali si basano su un'aspettativa e un'esigenza, e le riflettono: che gli esseri umani intorno a noi manifestino un certo grado di benevolenza o di riguardo nei nostri confronti; o, quantomeno, sull'aspettativa e l'esigenza che non vi sia alcuna manifestazione attiva di malevolenza o di indifferenza. Ne consegue che è semplicemente *inutile* chiedere se sarebbe o meno razionale per noi realizzare ciò che in virtù della nostra stessa natura non possiamo (essere capaci di) fare. La rete generale degli atteggiamenti reattivi personali nasce infatti insieme alla società umana e, considerata come totalità, non avrebbe bisogno, a parere di Strawson, di alcuna giustificazione *razionale* esterna.

Com'è evidente, anche astraendo degli elementi fattuali a favore della tesi deterministica, il senso comune e l'ottimismo scientifico sull'illusorietà del libero arbitrio confliggono frontalmente rispetto alla preferibilità delle conseguenze pratiche dell'opzione da scegliere. L'argomento di Strawson solleva comunque il problema dell'origine e della resistenza delle credenze di senso comune. È realmente immutabile la nostra spontanea adesione ai sentimenti reattivi, ammesso che il loro sorgere sia un automatismo frutto della nostra evoluzione in piccoli gruppi, nei quali tali atteggiamenti si sono dimostrati fortemente adattativi? Non possiamo, come suggerisce Nadelhoffer, giungere a controllarli sulla base delle nuove conoscenze che la scienza ci mette a disposizione? Oppure, si tratta di una più ponderata scelta morale che ci orienta verso l'"atteggiamento obiettivo" o verso quello "reattivo", indipendentemente dalle informazioni di sfondo?

Non si può trascurare il fatto che i sentimenti reattivi sembrano inglobare anche una componente culturale, e non univoca, se vi sono tradizioni, come quella buddhista e parte di quella cristiana riformata, che accettano il determinismo teologico. Infine, dal loro punto di vista, sono proprio gli scettici ottimisti sul libero arbitrio la conferma che è possibile un "atteggiamento obiettivo" umanitario e orientato al rispetto del benessere del prossimo.

Perché resiste il realismo sul libero arbitrio

È lo stesso senso comune raffinato dai filosofi a fornire molte obiezioni concettuali ai dati e agli argomenti usati per sostenere l'illusorietà del libero arbitrio. Per esempio, si afferma che, seppur replicati e ben confermati, gli esperimenti neuroscientifici descritti in precedenza non implicano le generalizzazioni che se ne sono tratte. Innanzitutto, nel caso di Libet, la scelta di piegare un polso adesso o fra pochi secondi non è una vera scelta, rilevante per il soggetto. All'indifferenza del compito si associa il fatto che, se anche le decisioni durante l'esperimento sono inconsce, non tutte le altre decisioni della nostra esistenza devono risultare tali. Ancora, come ha rilevato Mele (2009), si può sostenere che l'attivazione del potenziale di prontezza non sia il vero inizio dell'azione, ma che sia necessario un ulteriore e successivo innesco. Vi sono poi situazioni accuratamente testate in cui la decisione formulata coscientemente di compiere un'azione a distanza di tempo fa sì che i soggetti la mettano in atto con una probabilità molto maggiore rispetto a scelte non programmate: la riflessione consapevole sembra avere quindi un ruolo significativo¹⁴. Infine, se il ragionamento cosciente ha un ruolo nella decisione, non dovrebbe essere così importante che vi sia un piccolo gap di centesimi di secondo tra l'avvio fisico dell'azione e la consapevolezza di esso¹⁵.

Secondo Mele (2014), è plausibile ancora oggi sostenere l'esistenza di un libero arbitrio *moderato*: la possibilità di prendere decisioni razionali e informate (e di agire in base ad esse), quando non si è soggetti a forze improprie. Una libertà più *ambiziosa* è quella che implica la possibilità di fare altrimenti dato ciò che è già accaduto e date le leggi di natura. Tale libertà rimane un'opzione aperta, per

¹⁴ Ci si riferisce in particolare agli studi di Gollwitzer (Gollwitzer e Sheeran, 2006), dai quali emerge che la coscienza contribuisce all'esecuzione dell'azione con la formazione di intenzioni di implementazione. Queste ultime sono intenzioni che specificano le circostanze nelle quali il comportamento deve essere innescato al fine di raggiungere l'obiettivo desiderato. E tali intenzioni di implementazione risultano empiricamente efficaci, indicando un ruolo attivo per il controllo cosciente.

¹⁵ Il controllo risulta cruciale, ma – per esempio, secondo Dennett (2003) – può essere anche inconsco, se si dimostra coerente con le ragioni incorporate nel nostro costruirci come persone.

cui non vi sono prove definitive né in senso positivo né in senso negativo. Il punto è che i *nuovi* elementi di cui disponiamo per negare la realtà del libero arbitrio *non* sembrano *attualmente* sufficienti a suffragare la tesi radicale dell'illusorietà (cfr. per esempio Berofsky, 2012; Balaguer, 2009).

Va poi considerato un paradosso della prospettiva deterministica. Se quelli che si vogliono sostituire sono atteggiamenti legati a precisi tratti di personalità, non si può ignorare il fatto che essi, più che socialmente indotti (dalla famiglia, dalla scuola, dalla cultura), sembrano risultare fortemente influenzati dal patrimonio genetico di ciascuno. L'espressione del DNA è certamente mediata dalle componenti ambientali, ma studi recenti mettono in luce la componente innata e, dunque, quasi imm modificabile di alcuni tratti rilevanti (Gardini, Cloninger e Venneri, 2009). Ciò ha già suscitato profonde questioni nell'ambito della psicologia clinica. Quest'ultima infatti ha come scopo anche il cambiamento (richiesto dal paziente); tuttavia, circa aspetti della personalità che risultano disfunzionali, sembrerebbe che il terapeuta non possa che limitarsi a interventi minori (cfr. Lavazza e Sartori, 2010). Ciò induce a un pessimismo sulla possibilità che un'attiva promozione della credenza nella illusorietà del libero arbitrio riesca a mutare atteggiamenti connessi a specifici profili di personalità.

Diverso risulta invece sottolineare come, in genere, l'idea ordinaria di "mondo giusto" malgrado le ingiustizie, proprio in virtù della responsabilità come merito, possa essere un fattore della persistenza di situazioni moralmente sbagliate. Così come risulta positivo evidenziare che spesso dietro vite dolorose e infelici vi siano cause sistemiche piuttosto che superficialità, pigrizia, incuria e cattiveria. È innegabile che molto dipenda da cornici e meccanismi legislativi, sociali, economici, culturali, politici e religiosi, ma ugualmente non sembra necessario minare la credenza nella libertà degli individui per proporre rimedi e riforme.

Va in ogni caso rilevato come la strategia degli scettici ottimisti si appoggi a un'idea che appare, per altri versi, assai contestata in ragione delle sue conseguenze sul cambiamento sociale. I critici del libero arbitrio sembrano condividere infatti i presupposti del "cerebralismo", secondo il quale tutto ciò che rileva per il comportamento dipende dal funzionamento del sistema nervoso. Se è così, non è

improbabile che, a motivo della centralità di questa concezione propagandata dalle neuroscienze, finisca con l'affermarsi una pressione a modificare, per esempio grazie a nuovi e più efficaci psicofarmaci, le situazioni di disagio personale, spegnendo la spinta alla mobilitazione individuale e collettiva per rimuovere le condizioni che tale disagio creano. Per esempio, chi è discriminato sul lavoro può essere indotto ad assumere un modulatore dell'umore per oscurare la sua sofferenza e rimanere produttivo, lasciando immutate le condizioni che provocano il suo stress. Ugualmente, gli scettici ottimisti, con lo scopo di migliorarne la condizione sociale, sembrano orientati a spogliare il soggetto di alcune sue proprietà reali o attribuite, ovvero la libertà e la responsabilità, rendendolo di fatto meno "padrone" di se stesso.

Non è infine da trascurare il fatto che l'ipotesi dello scetticismo sul libero arbitrio si scontra con una dimensione fondamentale della temperie culturale odierna, ovvero quella dell'autonomia personale, definita come «la capacità di essere la propria persona, di vivere la propria vita secondo ragioni e motivi che sono considerati come propri e non il prodotto di forze esterne che manipolano o distorcono» (Christman, 2003). Autonomo è chi può guidarsi da solo, governare il proprio sé, libero da interferenze di altri e da limitazioni personali che impediscono scelte significative; chi può agire secondo un proprio piano scelto in assenza di costrizioni.

Tale opposizione appare ignorata dai fautori del determinismo ottimistico, i quali non vedono tensioni o difficoltà nel superamento del senso comune circa la libertà¹⁶. Come dovremmo comportarci di fronte a dilemmi che riguardano le scelte personali in contrasto con il sapere degli esperti e con la rivalutazione di forme di paternalismo che si basano proprio sull'evidenza neuroscientifica delle distorsioni cognitive strutturali cui è spesso soggetto l'individuo? Si pensi al caso delle sostanze psicotrope nel momento in cui la tossicodipendenza è definita come una patologia legata a disfunzioni dei circuiti cerebrali della ricompensa (Leshner, 1997). Se non siamo dotati di libero arbitrio, diventa incoerente e insostenibile il discorso sull'autonomia e sull'autodeterminazione come valori primari da

¹⁶ Devo alcuni spunti su questo tema a un'osservazione di Antonio Allegra.

rispettare, con le posizioni politiche che spesso ne conseguono di depenalizzazione dell'uso di sostanze e di legalizzazione delle droghe leggere. Così la proibizione ai minorenni di videogiochi o la limitazione all'accesso di media che veicolano contenuti violenti può essere giustificata proprio sulla base della natura automatica e inconsapevole dei nostri processi cognitivi (Lavazza, 2011). E ciò potrebbe valere anche per altri ambiti del comportamento. Ma l'adozione della prospettiva scientifica sull'illusorietà del libero arbitrio confligge con l'ideale contemporaneo di valorizzazione dell'individuo rispetto a regole e vincoli, un ideale che sembra essere sposato anche dagli scettici ottimisti.

In conclusione, il dualismo tra visione scientifica e senso comune in materia di libero arbitrio si candida ad essere uno degli snodi più importanti della riflessione filosofica in virtù delle sue ricadute generali sull'esistenza. E i dati empirici e i progressi concettuali fin qui acquisiti permettono di affrontarlo con maggiore precisione e raffinatezza che in passato. Quale ne sarà l'evoluzione in termini di coesistenza tra le due immagini o di assorbimento di una nell'altra pare tuttavia una questione aperta.