

Siamo davvero liberi?

Capitolo 6

Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia

di Roberta De Monticelli

Preliminari: il tramonto del compatibilismo classico

Il nostro tema è il libero arbitrio, o libertà del volere, e la questione se sia o no un'illusione, di fronte alle scoperte della scienza contemporanea. Preliminarmente, sarà utile distinguere alcuni sensi in cui usiamo la parola *libertà*, per mettere a fuoco quello rilevante al nostro problema. In quanti sensi possiamo intendere la domanda: sono libero?

In un primo senso, la riferiamo all'*agire in assenza di ostacoli o costrizioni sulla volontà dell'agente da parte di altre volontà*. Questo è ad esempio il senso in cui la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* afferma che tutte le persone nascono libere, vale a dire che nessuna persona è *per natura* assoggettata al volere altrui, anche se può venirvi assoggettata temporaneamente (in età infantile) o in seguito a sanzioni giuridiche (privazione della libertà personale: il carcere). La *Dichiarazione* su questo punto (come su altri) non enuncia un fatto, ma una norma o una rivendicazione, e quanto importante: non ci dice però niente sul libero arbitrio. Non ci dice se *la mia volontà*

stessa è libera o determinata, se la scelta che compirò è illusoria o effettiva, e se sarò veramente io a compierla.

La questione del libero arbitrio corrisponde invece all'uso di libero come un predicato del volere. Appunto: è *libero*, il volere, o non lo è? Qui non ci stiamo chiedendo se il mio agire sia soggetto ad altre volontà diverse dalla mia, ma ci stiamo interrogando proprio sulla natura del volere che dico *mio*. Dunque, più concretamente, sulla natura degli atti in cui questa disposizione che è una volontà personale si manifesta: la natura delle scelte, o delle decisioni.

Indubbiamente, la prima questione è anche la prima che incontriamo nel mondo della vita; se vogliamo, appartiene al primo strato della nostra *esperienza della libertà* e dei suoi limiti: la questione sorge con le prime esperienze di socializzazione, la famiglia, la scuola ecc. Dovunque ci sia una comunità di persone, la questione dei limiti della libertà di ciascuno si pone: in tale senso assai lato si può dire che questo concetto di libertà riguarda la sfera *politica*, quella dello scontro o dell'incontro dei diversi agenti volontari di una qualunque comunità, dall'asilo alla *polis*. Se qui vi accenniamo, è perché questa prima nozione *lato sensu* politica, che è senza dubbio anche quella *empirica*, nel senso di conforme all'esperienza di ciascuno e decisamente prefilosofica, è anche la nozione tipicamente *empiristica* di libertà, nel senso che è la sola che la tradizione filosofica empiristica, grosso modo da Locke

Siamo davvero liberi?

fino a Davidson, riconosce sufficientemente immune da “confusioni” metafisiche. Eccone una caratterizzazione tradizionale, che risale almeno a Locke e troviamo invariata fino ai nostri giorni:

(L1) Libertà è il potere di agire conformemente al proprio volere (e non al volere di altri, a meno che sia conforme al nostro obbedirvi). Un'azione *libera* è un'azione *volontaria*.

Tuttavia, nella sua veste empiristica, questa caratterizzazione del predicato di libertà non è più così innocente come ci era parsa finora.

Infatti, posto che questa mia azione sia volontaria, supponiamo di non fermarci qui, ma di porci la questione *ulteriore* sulla natura di questo volere. Chi o che cosa determina l'azione volontaria che chiamo *mia*? Chi decide veramente? Sono veramente io? E questo che cosa vuol dire? È il mio cervello? Come funziona il mio cervello? Che cosa vuol dire che la volontà è la mia? Che cosa sono io? Domande ardue ma – parrebbe – legittime. Per dare loro maggiore precisione, caratterizziamo il senso che stiamo dando al predicato di libertà quando ce le poniamo. Ci chiediamo appunto, in definitiva, se a determinarci a una data azione siamo veramente noi, e non qualcos'altro. Solo nel primo caso diremmo che godiamo di libertà nel senso di libero arbitrio. Quindi facciamo uso di una nozione di libertà del tipo:

(L2) Libertà è il potere di determinarsi all'azione. Un'azione è libera se l'agente gode di questo potere.

Il peso di questa caratterizzazione sta naturalmente nel modo in cui si intendono i termini *potere* e *determinarsi*. La differenza di questa nozione di potere da quella di (L1) salta agli occhi: 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». Quanto a *determinarsi*, possiamo richiedere o no *la possibilità di fare altrimenti* come condizione per godere di questo potere di determinarsi all'azione. Nella terminologia corrente (De Caro, 2002; Kane, 2002) le due componenti della libera volontà sono a volte designate con PAP (Principle of Alternative Possibilities) e UR (Ultimate Responsibility). Il potere dell'alternativa e l'iniziativa, o spontaneità, sono due caratteristiche che anche la tradizione ha distinto come a diverso titolo e grado costitutive di un atto di libera volontà. Queste due caratteristiche sono attestate con terminologia un po' variante presso diversi autori: così nel linguaggio scolastico si distingue a volte fra *libertas indifferentiae* e *libertas spontaneitatis*, altre volte fra *potestas ad opposita* e *spontaneitas*, ma il senso è lo stesso della distinzione moderna. Si otterrà in definitiva una

Siamo davvero liberi?

nozione più forte o più debole di (libera) volontà a seconda che si richiedano entrambe le condizioni (van Inwagen, 1975; 1983; 1998) o almeno una (Leibniz, 1684).

In quanto caratterizzazione empiristica del predicato di libertà, dicevamo, (L1) è meno innocua di quanto potrebbe sembrare, perché costituisce in generale la premessa, e purtroppo anche la conclusione, di un tipo di argomenti che conducono all'illegittimità di (L2), in quanto espressione di una nozione "confusa" di libertà (Locke, 1690; Carnap, 1966; Davidson, 1980). Questi argomenti sono caratteristici del compatibilismo classico, posizione che nella disputa sul libero arbitrio è stata a lungo dominante entro la tradizione empiristica. Rimandiamo alle ottime esposizioni esistenti (De Caro, 2002; 2009) di questi argomenti, sui quali non ci soffermeremo: ci basterà infatti osservare che la distinzione fra costrizione e determinazione, nucleo teorico del compatibilismo classico, in base a cui un'azione potrebbe essere libera (non costretta) anche se determinata, equivale precisamente alla mossa di definire il predicato di libertà come in (L1), e a eludere il senso ulteriore della questione sui determinanti dell'agire. Ma il fatto è che la questione è ineludibile, se si vuole affrontare la natura di una decisione (e del volere). Perché se la si vuole affrontare, allora alla questione se l'agente sia, o non sia, dotato almeno di potere di iniziativa bisognerà infine rispondere. Una risposta deterministica

costituisce una risposta perfettamente intelligibile alla questione: godiamo o no di libertà nel senso di (L2)? Una risposta negativa. E allora perché mai dovrebbe essere "confusa" una nozione di libertà incompatibile con il determinismo?

In realtà, più che l'influenza degli argomenti incompatibilisti nell'ultimo cinquantennio, 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? Diverso è il caso di quegli approcci naturalistici molto diretti alla questione del libero arbitrio, che tentano di studiare la natura del volere con i mezzi della neurobiologia e le tecniche di neuroimmagine. A questi ci rivolgeremo fra breve.

Perché la questione del libero arbitrio è così importante, e qual è il suo significato attuale

Pur essendo per eccellenza filosofica e metafisica, e pur avendo, anzi, prodotto un dibattito più che millenario, non c'è dubbio: la questione del libero arbitrio 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.

Nella questione del libero arbitrio, la cosa stessa che è in questione è la persona umana. Appena riflettiamo sulla natura e sul grado della nostra libertà, apparentemente

Siamo davvero liberi?

più grande di quella di tutti gli animali non umani, subito si pone l'interrogativo su che tipo di cosa siamo noi, fra le molte che ci sono al mondo. Come siamo fatti? Che cosa vuol dire che un'azione è una mia azione? Quali cose sono in nostro potere? Quale è il nostro posto nell'ordine della natura? Quale è il nesso fra il libero arbitrio e la nostra capacità di portare cose nuove al mondo?

Questo è per così dire lo *strato ontologico* della questione, quello che concerne il nostro essere, il tipo di cosa reale che siamo fra le molte. A seconda che si ritenga vero o falso che godiamo di libero arbitrio, la teoria che avremo di noi stessi sarà radicalmente differente.

Ma ben prima che la questione ci si ponga in questi termini metafisici, noi ci imbattiamo in un suo strato più prossimo alla nostra vita quotidiana, agli impegni, ai doveri, alle speranze, alle gioie e ai dolori di cui è fatta. Basta aver compiuto anche una sola decisione un po' seria, basta essersi trovati presi anche una sola volta in un conflitto morale, per essersi già imbattuti nello strato morale della questione del libero arbitrio. Questo strato della questione è quello che ha dato origine e che sempre di nuovo, nella vita di ciascuno, dà origine alla riflessione filosofica sulla natura dell'azione volontaria. Esso porta sui *fondamenti della responsabilità, non solo giuridica, ma anche morale delle persone*. Non c'è responsabilità morale se non c'è libera volontà.

La questione del libero arbitrio si situa dunque da un lato nei prolegomeni di un'etica e dall'altro nel cuore

stesso di una teoria della persona, che assumerà aspetti molto diversi a seconda di come vi si risponde. Ma quali che siano le risposte, esse saranno comunque anche una risposta a quella che potremmo chiamare la questione filosofica cruciale dei nostri giorni: la questione della relazione alla verità – o dell'attendibilità – di tutta l'esperienza quotidiana.

Non c'è dubbio che noi *facciamo esperienza* della libertà, nel senso del libero arbitrio, del potere iniziale di determinarci all'azione, in presenza di alternative. Non c'è dubbio, addirittura, che sia una delle esperienze più centrali e costitutive della nostra vita, e *dell'identità personale e morale di ciascuno*. È proprio nelle decisioni che prendo che mi affermo quale sono, che manifesto chi sono, sullo sfondo di ciò che avrei potuto essere. E questo non vale solo in prima persona. Imparo a conoscere i miei simili dalle loro azioni, e attraverso le emozioni e i sentimenti che il loro agire volontario suscita in me: gratitudine, risentimento, ammirazione, disprezzo.

La questione è se questo tipo di esperienza sia valido – benché certo fallibile, come ogni esperienza di realtà – o sistematicamente illusorio: se sia “veridico” o no, se corrisponda a qualcosa nella realtà, al di là dell'esperienza stessa. Questo è il senso principale che la questione ha oggi.

Oggi che siamo perfettamente in grado di concepire un mondo come quello di *Matrix*, dove nulla di quello che ciascun personaggio sperimenta è così come gli appare, le

Siamo davvero liberi?

bistecche non sono che *qualia* succulenti e i personaggi stessi non sono che i protagonisti virtuali di ben regolati sogni, mentre la loro vita si decide altrove. Il problema del libero arbitrio è un caso particolare del problema più generale se le cose che appaiono, che risultano alla nostra esperienza del mondo e di noi stessi siano anche reali: se cioè abbia qualche *fondamento di verità* l'enorme deposito delle nostre credenze esplicite o implicite e del nostro sapere conclamato o tacito intorno ai dati del mondo della vita. Con le creature che comprende, i suoi paesaggi e i suoi colori, le esigenze che ci sono poste e le risposte che diamo. Insomma, detto più tecnicamente, se i fenomeni abbiano un qualche fondamento *in re*. O se invece sia vero il contrario, e noi, quali crediamo di esistere, non siamo che il prodotto di sogni proiettati dai nostri cervelli, come in quel mondo di *Matrix* che è in fondo l'ipotesi cartesiana del *malin génie*, immaginata nei dettagli e resa più plausibile dalle tecnologie informatiche.

Ma perché dovremmo mettere in dubbio che le cose stiano come sembrano? E la risposta è che tanto la filosofia della natura quanto la filosofia della cultura, nell'ultimo secolo, hanno portato molte ragioni per dubitarne. Ecco perché la questione metafisica è ridiventata profondamente interessante. Tutta la *cultura del sospetto* da un lato, cioè il grosso della filosofia moderna e continentale dal secondo Ottocento in poi, e, dall'altro lato, buona parte del naturalismo, che si sforza di costruire un'immagine del mondo compatibile con i

postulati delle scienze della natura, ci suggeriscono proprio che la nostra esperienza morale possa essere una gigantesca e sistematica illusione. Potrebbero benissimo avere ragione.

Affronteremo solo uno dei filoni di questo assalto, quello più legato agli studi odierni sulla mente.

Siamo “fuori dal giro”? Neurobiologia della decisione secondo Libet e Haynes

John Searle, con la chiarezza che gli è propria, riassume le alternative esistenti dal punto di vista neurobiologico (Searle, 2004). Prendete Paride in procinto di dare la mela alla più bella fra le tre dee, Era, Atena e Afrodite. I casi sono due. Lo stato del cervello di Paride l'attimo prima della scelta è tale che è causalmente sufficiente a determinare la mossa che segue (donare la mela ad Afrodite) oppure non lo è. Nel primo caso niente nel suo cervello corrisponde alla possibilità – che invece Paride sperimenta ben vivida – di dare la mela a un'altra dea. E quindi, cito Searle:

Paride fa esperienza del libero arbitrio, ma non c'è vero e proprio libero arbitrio a livello neurobiologico. Credo che la maggior parte dei neurobiologi riterrebbe che il cervello funziona probabilmente in questo modo. In altri termini, facciamo l'esperienza del libero arbitrio, ma questa sarebbe un'illusione poiché i processi neuronali sono causalmente

Siamo davvero liberi?

sufficienti a determinare gli stati successivi del cervello (Searle, 2004, p. 37 trad. it.).

Vogliamo soffermarci sugli esiti di un esperimento con tecniche di risonanza magnetico-funzionale condotto recentemente da John-Dylan Haynes (Soon *et al.*, 2008; Haynes in questo volume). Questo esperimento attualizza e amplifica enormemente i risultati di quelli condotti a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso con tecniche più semplici da Benjamin Libet (2004; vedi anche l'*Introduzione* in questo volume).

Poiché il saggio di Haynes contenuto in questa raccolta presenta molto accuratamente l'essenziale dell'esperimento di Libet, come pure delle sue più recenti varianti dovute allo stesso Haynes e colleghi, a quel saggio rinviamo il lettore, ricordando soltanto che 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 alcunché¹. Tutto in un certo senso sarebbe già deciso alle nostre spalle. È noto che il setting dell'esperimento di Libet consentiva di calcolare in circa 500 ms l'intervallo temporale fra l'attivazione dell'area cerebrale interessata, o correlata ai processi decisionali, e l'occorrere dell'intenzione cosciente o *decisione* (flettere o non flettere un dito, o in altre versioni un polso). Ci vogliono poi altri

300 ms per arrivare all'esecuzione. Del resto, la coscienza a quanto pare è in ritardo anche sugli eventi percepiti e, come tutti sappiamo, a volte è preceduta da reazioni *istintive*: come inchiodare l'auto prima di investire la vecchietta o rispondere bene al servizio dell'avversario, giocando a tennis. Generalizzando, la nostra coscienza avrebbe sempre mezzo secondo di ritardo rispetto agli eventi reali. Secondo una delle ipotesi avanzate, avversata dallo stesso Libet ma sostenuta da altri (in particolare, recentemente dallo psicologo Daniel Wegner, 2002, ma prima di lui dalla corrente del materialismo eliminativo, in base al quale l'esperienza cosciente è nella sua totalità illusoria o epifenomenica), questo risultato potrebbe dimostrare appunto che la mente è "fuori dal giro" in cui si prendono le vere decisioni, che sono gli eventi cerebrali registrati all'elettroencefalogramma.

D'altra parte lo stesso Libet, che in epistemologia è piuttosto popperiano, ritiene che il suo esperimento sia altrettanto compatibile con una forma di materialismo quanto con forme di dualismo di mente e cervello di tipo neocartesiano: ma solo nel senso che dualismo e materialismo sarebbero alternative metafisiche nessuna delle quali ha vera portata empirica, non essendo falsificabili. E quindi sono destinate a restare ipotesi speculative, come i loro equivalenti in teoria dell'azione: libertarismo e determinismo (Libet, 2004, p. 170 trad. it.)². Libet giunse in effetti a elaborare una sorta di difesa del libero arbitrio, su basi sostanzialmente dualistiche,

Siamo davvero liberi?

nello spirito di Popper e Eccles (1977). Questa difesa consiste nel concedere alla mente cosciente potere di veto, pur negandole quello di iniziativa: iniziata “fuori dal suo controllo”, l’azione volontaria può sempre essere inibita durante i 300 ms che separano l’apparire dell’intenzione dall’esecuzione dell’azione. La libertà salvata per una frazione di secondo! A parte la straordinaria presenza di spirito che questa teoria sembra richiedere all’uomo responsabile, si tratta a nostro parere di una difesa del libero arbitrio il cui esito è meno accettabile di un franco determinismo. Perché da un lato le due opzioni stanno a punti pari quanto al problema della fedeltà descrittiva dei fenomeni, o meglio della sua assenza (vedi paragrafo seguente). Dall’altro l’opzione dualista reintroduce un personaggio – l’Io, o comunque si voglia chiamarlo – che non si capisce in quali rapporti stia con il cervello sul quale ha facoltà di veto. Su questo punto ci sembra efficace la critica di Dennett: questa lacuna fra il meccanismo e l’Io esisterebbe soltanto se l’Io fosse una mente cartesiana, spazialmente e temporalmente inestesa, un punto che si attiva in ogni istante di *io penso*. Ma, se invece la mente è pensata come spazialmente e temporalmente distribuita quanto i processi neuronali del cervello, non c’è ragione di pensare che non sia lei, o meglio l’individuo intero, a prendere la decisione in questione.

Quanto alla variante degli esperimenti di Libet proposta da Haynes, per il non specialista le novità che appaiono

più notevoli sono essenzialmente due. La prima è costituita dall’ampliamento nell’esplorazione delle aree cerebrali interessate dai processi decisionali, ampliamento consentito dall’uso delle moderne tecniche di risonanza magnetica funzionale (fMRI), che portano a localizzare attività cerebrali correlate alla scelta in un’area della corteccia frontopolare (l’area BA 10), già nota per avere «un ruolo importante nel codificare e mantenere le decisioni» (vedi Haynes in questo volume), tanto che lesioni in quest’area comportano la perdita della *memoria prospettica*, cioè della capacità di conservare progetti di azioni da eseguire in seguito. Del resto, BA 10 «è ritenuta l’area che si è sviluppata nell’uomo con la maggiore sproporzione rispetto ai primati non umani». L’altra novità è data dall’introduzione di una *scelta* (pulsante a destra o pulsante a sinistra), che consente di distinguere il contenuto della decisione (il *che cosa*) dal momento della sua occorrenza cosciente (il *quando*); ora a quanto pare i segnali della fMRI provenienti da BA 10 e predittivi del che cosa sono presenti «già sette secondi prima della decisione del soggetto». Il cervello insomma *sa* sette secondi prima di me se premerò il pulsante di destra o quello di sinistra, dato che prepara con questo anticipo l’una o l’altra azione.

Che cosa provano gli esperimenti di Libet e di Haynes?

Siamo davvero liberi?

Sosterrò che gli esperimenti in questione *non* provano che non siamo liberi nel senso preciso di (L2), cioè capaci di (auto)determinarci all'azione, e costituiscono invece una suggestiva conferma dell'ipotesi fenomenologica su come si diventa persone: c'è un senso in cui la "libertà" *viene prima* di "noi". Questi esperimenti, con il loro *setting di indifferenza*, riproducono artificialmente una situazione molto ancestrale nella storia di un soggetto: i primi passi casuali sulla base dei quali si costituisce un soggetto. Se vediamo giusto, questi esperimenti riproducono artificialmente la situazione in cui noi, in un senso preciso, *non ci siamo ancora*: e allora non è affatto sorprendente che ci mostrino così ignari, così "fuori dal giro".

Per comprendere il senso della nostra argomentazione, bisogna preliminarmente distinguerla dalle strategie di evitamento e dalle strategie verbali, troppo familiari ai filosofi. Una strategia di evitamento sarebbe ad esempio quella di contestare che gli esperimenti in questione indagano la natura delle scelte, perché propongono esempi *troppo semplici* per costituire delle "vere" scelte. Non è affatto la semplicità o la banalità del che cosa della scelta – ad esempio, premere il pulsante di destra o quello di sinistra – a togliere all'alternativa in questione la natura di una scelta. A nessuno verrebbe in mente di affermare che due più due non è una somma, solo perché è troppo semplice. Una strategia verbale sarebbe quella di rigettare eventuali modifiche dei nostri concetti, che

fossero effettivamente richieste da qualche nuova e sufficientemente corroborata scoperta, solo perché si cambierebbe in questo modo anche il senso e l'uso invalso delle parole.

È molto meno facile, però, distinguere una strategia fenomenologica da una strategia verbale (di quanto non lo sia distinguerla da una mera strategia di evitamento). Vediamo la differenza nel nostro caso: quello che è in questione è la *natura* di una scelta o di una decisione – di ciò che così chiamiamo –, e non l'uso o il senso corrente delle parole che usiamo. C'è qualche proprietà di una decisione o di una scelta senza la quale un atto non *sarebbe* una decisione o una scelta? C'è una qualche invariante strutturale di questo fenomeno, la decisione o la scelta, che ciascun atto degno di quel nome deve soddisfare? Prima domanda. E se c'è è accessibile alla nuda intuizione del filosofo, alla sua analisi sulla base di esempi dati – che in fenomenologia si chiama vedere esemplare (o visione eidetica) – o fittizi – come negli *esperimenti mentali*, che sono precisamente casi di vedere esemplare? Seconda domanda. A entrambe le questioni il fenomenologo risponde sì. In particolare per quanto riguarda le decisioni e le scelte.

Ci dobbiamo quindi assumere l'onere di esibire questa supposta invariante o proprietà essenziale, e in questo – se ci riuscirà – la nostra strategia si distinguerà da una *strategia verbale*. Entrambe le strategie possono in effetti condividere una constatazione di partenza. Nella

Siamo davvero liberi?

letteratura delle neuroscienze, che ha vaste e radicali ambizioni filosofiche, si trovano cervelli che *vogliono* e *menti* che non permettono, *decisioni* che sono eventi di cui diventiamo coscienti senza affatto contribuirvi, o sono addirittura variazioni di potenziale elettrico ecc. C'è un sacco di cose che non sembrerebbero avere le *physique du rôle* per compiere gli atti che vengono loro attribuiti. Se, ad esempio, un cervello sceglie di diventare tennista, poi non gli sarà facile realizzare il suo progetto, o anche quello meno impegnativo di offrire rose a una signora. D'altra parte, una decisione senza qualcuno che la prenda (e che abbia voce per affermarla, motivi o voglia di prenderla, mani e piedi per eseguirla) potrebbe esistere più di un bacio senza qualcuno che baci, o un'emozione senza qualcuno che la provi? Potrebbe ancora coerentemente chiamarsi decisione?

A queste domande, la nostra prima risposta sarebbe: perché no? La scienza cambia spesso il senso delle parole. Purché sappiamo che lo stiamo facendo, la cosa non è *di per sé* illegittima. Lo è soltanto nel caso in cui la modifica in questione svuoti di qualunque altra *natura* le cose cui impone consapevolmente i vecchi nomi, privandoci così anche di qualunque criterio per decidere se sono o non sono quel tipo di cosa (ad esempio, una decisione, o una scelta).

Che cos'è una decisione?

Fenomenologicamente, una decisione è l'atto che riempie l'apparente lacuna causale fra un'azione e i suoi motivi. L'esperienza più diretta di questa lacuna noi la facciamo ogni volta che esitiamo sul da farsi. Quando esitiamo, appunto, fra due corsi d'azione possibili, ci sembra che le ragioni che avremmo per ciascuno non siano ragioni sufficienti, altrimenti non esiteremmo. Ma il principio di ragione sufficiente sembra venir meno anche quando un corso d'azione viene intrapreso senza deliberazione, e senza considerazione e ponderazione delle alternative; o, addirittura, senza decisione esplicita. Come quando a un certo punto al mattino ci alziamo: nessuna ragione per farlo, anche la più pressante, sembra "sufficiente", dato che, come ci sembra, potremmo, in ogni attimo, indugiare ancora un po'. All'estremo opposto, anche la più attenta deliberazione, conclusa come un perfetto sillogismo pratico con la "necessità" della conclusione, non basta affatto a far seguire la conclusione. Come dimostrano gli innumerevoli casi di cosiddetta *debolezza della volontà* o *akrasia*: vedo che è perfettamente ragionevole (o doveroso, o desiderabile) fare questa determinata cosa, e non mi decido a farla. Per non parlare dei casi di conflitto: «Video meliora proboque, deteriora sequor», per citare il solito Ovidio³, o «Non il bene che voglio faccio, ma il male che non voglio», per citare addirittura san Paolo (*Rom 7,19*).

Fenomenologicamente, una decisione è per così dire l'atto che aggiunge ciò che manca alla sufficienza del

Siamo davvero liberi?

motivo, l'atto in cui si esprime l'iniziativa del soggetto, ed eventualmente la sua scelta. Ma è così anche ontologicamente, o nella realtà? Oppure si tratta solo di un'illusione?

Perché sia così anche nella realtà, in effetti, occorre che si diano stati di cose o eventi che *non si sarebbero dati* se una data decisione non fosse stata presa; e, inoltre, che questa decisione *non sia affatto causata da stati di cose o eventi precedenti*. I motivi che ci sono per smettere di fumare non *causano* la cessazione di quest'abitudine se il fumatore non si decide a smettere. Diciamo la stessa cosa nella seguente tesi "ontologica" sulle decisioni:

(D) Una decisione è l'atto che trasforma un motivo possibile in un motivo *efficace* d'azione.

Parafrasando, è l'atto che conferisce efficacia causale al motivo, che di per sé ne manca.

Esistono decisioni in questo senso? Se mostriamo che ne esistono, che anzi tutte le decisioni sono in realtà, e non solo in apparenza, atti di questo tipo (D), avremo anche mostrato che godiamo di libero arbitrio. Una decisione, se è un atto (D), è precisamente l'esercizio di una volontà intesa come potere di determinarsi all'azione (L2).

Il determinista non ha difficoltà a concedere la fenomenologia della decisione, ma non vede come se ne possa difendere l'ontologia, cioè (D). Una decisione, sostiene, è un evento, e un evento deve avere una causa.

Ora, questa causa o è l'agente stesso, e contro questa ipotesi il determinista ha le sue obiezioni, o è causata da altri eventi, antecedenti alla decisione. Quanto agli eventi che causano la decisione, il determinista ragionevole non ha difficoltà a concedere che siano tutto ciò che chiamiamo motivi, comprese le convinzioni delle persone, le loro preferenze, e gli stessi processi razionali di deliberazione, che sulla base di convinzioni e preferenze determinano la conclusione pratica della deliberazione e, quindi, la decisione stessa. Secondo questo modello, in sostanza, noi prendiamo decisioni (razionali) in base a credenze e desideri. Dire questo equivale a dire che una decisione è causata da stati antecedenti dell'agente, in particolare stati cognitivi e conativi (desideri, tendenze ecc.).

Quella della "lacuna" fra i motivi e il corso d'azione intrapreso è dunque un'esperienza, in definitiva, illusoria, almeno nel senso che le nostre decisioni sono completamente determinate dal punto di vista causale (anche se questa determinazione può prendere tempo per emergere alla coscienza). Le decisioni sono causalmente determinate quanto qualsiasi altro evento; e sono decisioni, cioè volizioni, semplicemente per la natura delle loro cause (credenze e desideri), che sono stati o eventi mentali piuttosto che stati o eventi fisici.

All'obiezione deterministica rispondiamo che essa trascura una distinzione essenziale, e cioè quella fra motivo e causa. Trascurare questa distinzione significa

Siamo davvero liberi?

condannarsi a non poter rendere conto delle differenze apparenti: ad esempio, andare a dormire e crollare addormentati. Grandi o piccole che siano in apparenza, si tratta pur sempre di distinzioni ontologiche. Infatti alla differenza fra motivo e causa è legata indissociabilmente la distinzione fra *azione* (volontaria) e mero *evento* (tutte le azioni volontarie sono anche eventi, ma non vale viceversa, a meno di volersi deliberatamente privare degli occhi per vedere le differenze, e questa sembrerebbe un'azione, e non semplicemente un evento).

C'è una differenza fra il fenomeno del crollare addormentati e quello di lasciarsi motivare dal sonno ad andare a dormire. Nel primo caso, c'è un evento (causato); nel secondo caso, un'azione (motivata). Un'azione motivata può essere deliberata o no: possiamo distinguere le azioni impulsive, come quella di fuggire per la paura; quelle semplicemente spontanee, come evitare un ostacolo camminando; quelle abitudinarie, come lavarsi e vestirsi o mettersi al lavoro; quelle che comportano una decisione anche del tutto implicita, come quando “cambiamo idea” nel corso di un'azione, ad esempio portare a casa la spesa, interrompendola con una sosta presso il bar dell'angolo. Ci sono infine quelle che comportano una decisione esplicita, magari addirittura una deliberazione. Ma in tutti i casi – tranne forse il caso limite dell'impulsività, ad esempio la crisi di panico se il comportamento che ne segue è completamente automatico – si ha un atto, sia pure implicito, dell'agente,

che “*si lascia determinare*” dalla paura, o dal sonno, oppure *vi resiste*. Mentre non è immaginabile che l'agente si lasci impallidire o resista al pallore, se la paura è causa del pallore. E se crolla addormentato mentre si sforzava di continuare a leggere, non è corretto dire che *si lascia determinare* dal sonno. E forse neppure che *vi cede*. Diremo giustamente che *vi cede* solo se *vi acconsente*, come è così dolce fare, ma non se invece lotta fino all'ultimo per tenersi sveglio, ed è invece sopraffatto dal sonno. Ci sono crolli e naufragi cui si accondiscende, e crolli veri, che ci sopraffanno. Perché condannarci a non vedere la differenza?

Qui, dove ci occupiamo non delle azioni in generale, ma delle *azioni volontarie*, che scaturiscono da una decisione implicita o esplicita, sosteniamo dunque che la differenza ontologica è che le azioni volontarie sono motivate e non causate, che cioè dove ci sono azioni volontarie ci sono motivi e non cause. Un motivo può bensì determinare un'azione, ma solo se è o diventa in primo luogo un suo motivo *possibile*, e in secondo luogo un suo motivo efficace. Ma perché questo accada ci vuole l'atto (D) dell'agente. Dunque la differenza resta.

Siamo così rinviiati alla differenza fra una causa e un motivo, e la differenza è che *una causa non ha nessun bisogno dell'avallo implicito o esplicito di un agente per fare il suo effetto*. Il sonno, in quanto stato neurobiologico di un agente, prima o poi farà il suo effetto, che l'agente lo voglia o no. Ma questo effetto non sarà un'azione dell'agente.

Siamo davvero liberi?

Viceversa, se una causa fa effetto solo in seguito all'avallo, magari muto e perfino inconfessato, di un agente, allora opera non come causa ma come motivo.

Uno stato capace di operare come causa può dunque diventare un motivo efficace, sufficiente, d'azione: ma allora cessa di operare come causa. Me ne lascio determinare: per quanto passivo sia questo lasciarsi andare, lasciarsi sedurre, lasciarsi vivere, c'è un assenso più o meno chiaro che si distingue però, come il giorno dalla notte, dal cadere del sasso o dal mio scivolare sulla buccia di banana: perché la gravità, date le condizioni necessarie a fare effetto, non aspetta che io acconsenta per farlo. Così il sonno: quando finalmente opera come causa, allora non determina più affatto un'azione, e se è vero che prima o poi la vince su ogni resistenza mai potrà, invece, abolire la differenza ontologica fra andare a dormire e crollare addormentato.

Persona e posizionalità

Alla questione se ci sia una proprietà invariante senza la quale una decisione non è una decisione rispondiamo che c'è, e che precisamente è la presa di posizione caratteristica, il sì o il no che conferisce o rifiuta efficacia al motivo possibile.

È sorprendente come le parti in lizza lungo i secoli nella disputa sul libero arbitrio non abbiano prodotto alcuna teoria di che cosa sia una decisione; dunque

neppure della disposizione corrispondente che è il volere. Qui naturalisti e dualisti, deterministi e libertari si trovano in un imbarazzo curiosamente complementare. I primi identificano semplicemente le decisioni con il prodotto di credenze e desideri. Ma questa descrizione vanifica il fenomeno. Il fenomeno della lacuna causale. Tutte le mie credenze e i miei desideri non basteranno a produrre una decisione senza l'assenso che do a qualcuno di questi desideri. Un desiderio – o un dovere, un impegno, un amore, un progetto, un'angoscia, un'ambizione – è semplicemente un motivo. Nessuno di essi ha da solo un potere causale sufficiente a mettermi in moto, se non ottiene il mio consenso, esplicito o implicito. I libertari però non fanno di meglio. Loro certo il *fiat* del soggetto lo esaltano: si direbbe che vedano solo quello. Ma non vedono l'oggetto del sì o del no: il motivo. Vale a dire, il contenuto stesso della decisione, il fattibile che la decisione rende un effettivo proposito pratico. Per la stessa ragione per cui i deterministi non vedono il *fiat*: la confusione fra cause e motivi. Il libertario ritiene che l'essenza di una decisione sia di non essere causata, e non avrebbe torto se non arrivasse a dire che perciò la sua essenza è di essere immotivata, che cioè quello che caratterizza la nostra volontà (*infinita* per Cartesio, *infondata* per Sartre, *un mistero* per van Inwagen) è in definitiva la sua *indifferenza* (letteralmente, l'indipendenza da qualunque motivo. Certo, posso avere buone ragioni, o cattive, per fare una cosa. Ma il punto è che posso

Siamo davvero liberi?

decidermi contro, o indipendentemente, da qualunque ragione).

Anche in questo modo, però, il fenomeno della decisione viene vanificato. Se c'è un fattibile, allora perché sia *volontariamente* fatto ci vuole un sì o un no a qualcosa, sia l'azione in se stessa o quello che rappresenta (un bisogno, un piacere, un dovere, un dono, un bene, un male, il gusto di una cattiveria gratuita): un sì o un no con cui chi decide conferisce efficacia al motivo dell'azione e quindi alla sua presa di posizione, ne sia attualmente consapevole o no. Reciprocamente: un volere che non sia una simile presa di posizione e un simile impegno rispetto a un contenuto dell'azione è *ancora volere qualcosa*? E si può volere senza volere qualcosa? Che tipo di atto è una volizione indifferente al suo contenuto? Non sarà come una percezione senza percepito, o un pensare senza un pensiero? Cioè una non entità? Certo, noi parliamo di decisioni gratuite o immotivate, ma attenzione a quello che intendiamo. Una decisione gratuita acconsente a un'azione che è *motivo a se stessa*. E una decisione immotivata o è in questo senso gratuita o è solo apparentemente immotivata: anche dimostrare la propria indifferenza a ragioni è un motivo. Un contenuto. Qualcosa che importa fare, infine.

Riassumendo. Senza motivi, niente decisioni: la volontà non è una magica forza che scatta nel nulla. Ma senza avallo, niente efficacia del motivo. Una decisione non è un processo automatico. È un modo della posizionalità: vale

a dire di quel potere di prendere posizione – relativamente ai contenuti dell'esperienza e agli stati in cui l'esperienza ci induce – nell'esercizio del quale un essere umano si costituisce soggetto personale. In una decisione, in particolare, io mi affermo come *questa* persona, al presente, mentre mi progetto come questa stessa persona nel futuro, mi impegno a un futuro e non a un altro. Ma è anche una decisione cosciente ed esplicita, la punta dell'iceberg della posizionalità che ci costituisce persone.

La spesso un po' mitizzata facoltà del libero arbitrio, 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. Abbiamo provato a mostrarlo altrove (De Monticelli, 2009), ridiscendendo ai fondamenti sub e prepersonali della facoltà di decidere, o volontà personale, fino al pulsare di una posizionalità ancora priva di soggetto. Se lo spazio non ci consente di riassumere qui la teoria sottostante – la teoria stratificata degli atti –, proprio gli esperimenti di Libet e di Haynes ci aiutano a vederne in modo suggestivo alcune implicazioni, e sembrano quindi confermarla.

Un'altra lettura degli esperimenti

C'è un senso in cui la libertà viene prima di noi. E questo può rendere ragione degli esperimenti di Libet e di Haynes. Essi portano su “decisioni” rigorosamente indifferenti, vale a dire vuote di contenuto motivazionale, e su scelte corrispondentemente prive di motivo. Non è un caso che sia così. Il setting degli esperimenti, in effetti, sembra (non forse consapevolmente) riprodurre la quintessenza della scelta secondo un libertario, vale a dire un teorico del libero arbitrio come libertà di indifferenza: il mero *fiat*, indipendente da motivi. In certo modo è anche la concezione popolare del libero volere, il volere indeterminato. Che è poi anche la concezione da dimostrare illusoria, per il determinista.

Ecologicamente, nel mondo della vita, “decisioni” del genere non se ne danno, se non nei giochi in cui la scelta casuale svolge lo stesso ruolo dei dadi. Anche la scelta più indifferente (passare per di qui o per di là per raggiungere un punto prefissato, a parità di condizioni) è indifferente in quanto scelta, ma solo nel senso che nessun corno dell'alternativa è preferibile per raggiungere lo scopo. Nel setting sperimentale invece non c'è altro scopo per il soggetto che l'esecuzione di un compito assegnato, dove la consegna è precisamente (specie nel caso di Haynes) di *scegliere a caso*. Ma questo che cosa vuol dire? Come nei nostri giochi, di funzionare come un dado, sostituendo il

nostro sovrano e imprevedibile *arbitrio* all'imprevedibile esito del lancio del dado.

Il fatto è, però, che mentre la rappresentazione che lo sperimentatore o il soggetto stesso possono farsi di questo sovrano arbitrio è probabilmente illusoria (basta molto meno che la fMRI per dimostrarlo, dato che lo è per motivi logici, se una vera decisione comporta un motivo), la realtà del compito è precisamente quella di “fare da dado”, cioè di dare l'OK all'una o all'altra azione possibile del tutto a caso. È insomma quello che potremmo definire *l'esercizio di una posizionalità-random*.

È in questo senso che, secondo la nostra ipotesi, gli esperimenti ricreano artificialmente la condizione prepersonale da cui tutti partiamo, e che può descriversi esattamente come il pulsare cieco della posizionalità. Una situazione essenzialmente diversa da quella in cui, nel mondo della vita, una persona formata si trova a scegliere fra diversi corsi d'azione. Nel mondo della vita abbiamo a che fare con la realtà nei suoi aspetti di valore e disvalore, nelle esigenze che pone e nei bisogni che suscita, e quindi in ultima analisi abbiamo a che fare con il bene e con il male, e comunque con il peso motivazionale dei diversi fattibili ecc. La situazione artificialmente ricreata con il setting dell'indifferenza riproduce invece nei fatti una situazione più ancestrale. La situazione in cui il sì e il no *precedono* il soggetto che in essi, proprio prendendo posizione, si costituisce.

Siamo davvero liberi?

Come possiamo descrivere una situazione simile? Basta guardare un bambino piccolo, piccolissimo. Consideriamo quelle che sono per lui e per tutti noi le esperienze di base, emozioni e percezioni. Il bebè ne è come bombardato, all'inizio. Ora, in ogni percezione c'è come un sì o un no, una presa di posizione esistenziale. La mamma c'è – non c'è. In ogni emozione, c'è come un sì o un no assiologico. Buono-cattivo: male di pancia, buono di latte. Ben prima di poter prendere decisioni, noi rispondiamo in modo spontaneo ai dati del mondo, dati di realtà o di valore, convogliati dalle percezioni e dalle emozioni. Rispondiamo con prese di posizione che sono come semplici sì e no, cognitivi ed emotivi.

Ma, all'inizio, le nostre prese di posizione sono relativamente caotiche, se non proprio casuali: chiare nei due estremi del pianto e della placida soddisfazione, facili a virare improvvisamente nei loro opposti, sembrano succedersi come semplici stati, senza eccessiva “rispondenza” alla realtà, senza eccessiva “coerenza” interna. L'adulto che si prende cura del bebè porta ordine nel mondo, rafforzando tutte e sole le posizioni adeguate, e così fa spontaneamente la comunità di vita in cui il bebè cresce. Brutto tavolino duro, ti ha fatto male. Ssì che è buona, la pappa.

In effetti, noi *impariamo* in un certo senso a prendere posizione, a prendere posizione *correttamente*, a livello delle posizioni di base, che non sono libere ma possono bene essere inadeguate, casuali, disordinate e “caotiche”

al punto da non poter configurare l'unità di *un* soggetto. Il “pulsare” dei sì e dei no non deve essere totalmente dipendente dagli impulsi – pulsioni tendenze bisogni desideri – per costituire la base di *un'esperienza di realtà*. E questo noi lo apprendiamo e lo *insegriamo* ai nostri figli. Letteralmente, noi coeffettuiamo con loro le posizioni *giuste*. Dall'esperienza solo in questo modo emerge un mondo ordinato, fatto di realtà oggettive e qualità di valore positivo o negativo. E correlativamente – lo possiamo constatare ogni giorno – senza una disciplina dei divieti e dei consensi, con cui ogni comunità umana accoglie un nuovo venuto, non si forma un nuovo soggetto. Una persona si edifica soltanto sulla base delle risposte giuste che la nostra infanzia impara a dare nel lungo apprendistato di realtà e di valore che ci contraddistingue come la specie neotetica, la specie dall'infanzia più lunga.

Paradossalmente, dobbiamo apprendere un gran numero di risposte giuste a livello di base, prima di esserci come soggetti: la sovranità è cosa tarda in una vita umana, come l'indipendenza fisica e mentale. Non ci possono essere persone, né libere volontà, dove si può vivere *senza imparare come si sta al mondo*, come *si deve* stare al mondo: una normatività socialmente trasmessa, una *seconda natura* culturale sembra una condizione necessaria allo sbocciare delle personalità individuali.

Ma se le posizioni di base non sono libere – non è in mio potere vedere ciò che non c'è o sentire buono ciò che

Siamo davvero liberi?

mi fa male – in che senso c'è una *libertà che ci precede*?

Non è soltanto nella disciplina dell'adeguazione (delle nostre risposte) che ci costituiamo soggetti. Fin dalla culla ciascuno di noi si lascia motivare diversamente da una stessa realtà, accogliendo o rimuovendo come motivi di ulteriore esperienza diversi dati. Qui troviamo prese di posizione che sono in un senso lato *libere*: non possiamo sentire buono ciò che fa male, ma possiamo *neutralizzare* il dato negativo, o invece accoglierlo e fargli *prendere piede* in noi. E queste “rimozioni”, queste “assunzioni” sono prese di posizione del secondo ordine. Sono alla base di quelle spontanee, inconsapevoli strategie, di evitamento o di inseguimento, con cui ciascuno traccia per così dire la propria via nel mondo, e diventa la persona che è. C'è chi già in culla presterà più attenzione ai suoni, chi ai colori. Questa spontanea, inconsapevole gestione della nostra passività, o della nostra esposizione all'esperienza, è in un certo modo la libertà che ci precede, nel senso che è il suo spontaneo e inconsapevole esercizio a costituirci, ciascuno diverso da ogni altro.

Queste prese di posizione sono in senso lato atti liberi: eppure *mancono di intento cosciente, di proposito*. Il no o il sì in cui si compiono non hanno assolutamente per oggetto qualcosa di sufficientemente definito e strutturato come lo è un progetto, o anche soltanto un *agire* sensato, ad esempio assicurare un amico o prepararsi un caffè. Essi definiscono quella che potremmo chiamare *la zona grigia della spontaneità*. È straordinario quale sia l'ampiezza di

questa zona, potremmo dire, a responsabilità limitata del comportamento umano. Non solo copre la totalità dei comportamenti della prima infanzia, non solo costituisce la zona franca dei comportamenti collettivi, con le loro conseguenze a volte positivamente sorprendenti ma più spesso spaventose (il *gros animal*, la piazza), ma forma il basso continuo della nostra stessa vita adulta e consapevole, l'insieme delle sue routine, il fondamento saldo della nostra familiarità con il mondo e della nostra intesa con gli altri.

Dovremmo stupirci di quanto di noi, della nostra stessa personalità individuale *si fa* in questa zona grigia della spontaneità. In essa risiede parte dell'enigma (o del mistero) della personalità umana, nel bene e nel male. In effetti, in questo *esporre* o *non esporre* me stesso a un certo corso d'esperienza, io *mi* determino, emergo appunto dai miei stati e oriento la mia vita, invece di subirla. In una certa misura, mi rendo responsabile di ciò che divento.

Eppure, questa spontaneità che precede la coscienza ci sconcerca molto meno del ritardo della nostra consapevolezza su “decisioni” che gli esperimenti discussi ci mostrano “prese altrove”. Perché? La risposta del fenomenologo cambia la prospettiva da cui dobbiamo leggere questi esperimenti. È sbagliato pensare che ci dicano qualcosa sulla natura delle decisioni e delle scelte, cioè del volere. Non c'è volere *se non* dove ci sono azioni possibili e sensate che il nostro avallo rende veri propositi pratici, vincolandoci ad azioni a venire e vincolando a

Siamo davvero liberi?

questo modo, per così dire, il nostro *io presente* al nostro *io futuro* o, che è lo stesso, caricando il futuro della responsabilità del passato. Le prese di posizione corrispondenti sono di livello superiore a quello della gestione spontanea dell'esperienza, dato che ci coinvolgono necessariamente in prima persona, come conferme o rifiuti di ciò che già siamo. Le decisioni sono obbligazioni, in questo senso, autocostruttive: esse propriamente ci formano. Questo sembra il loro tratto più caratteristico e specifico, quello precisamente che dà luogo a quella relativa costanza o durata di una stessa disposizione ad agire, che comunemente chiamiamo *volontà*. Non è certamente di questi atti che ci parlano gli esperimenti in questione. Ma l'illusione che lo svolgimento di un compito di esecuzione a caso dell'una o dell'altra azione sia una scelta sembra dipendere da una sorta di *hysteron proteron*, di *fallacia nell'ordine di spiegazione* dei fenomeni, identica a quello che sembra rendere "insolubili" le dispute sul libero arbitrio. E cioè: si presuppone (senza però dire che cosa sia) la persona umana e ci si chiede se la sua volontà (senza spiegare che tipo di disposizione o abito sia) sia o no *libera* (senza, in molti casi, definire il predicato).

E non si osserva invece che la strana discrezionalità con cui ogni essere umano si lascia motivare dal mondo – il suo personale carattere che sembra affermarsi già in culla – è il fenomeno da cui partire per capire che cosa dobbiamo intendere per *persona* e *volontà*.

Visti nella luce di questa riflessione, gli esperimenti non ci parlano affatto del nostro volere, ma dei suoi presupposti. Costituiscono forse affascinanti finestre sulla neurobiologia di questa strana discrezionalità, dove la *libertà* non è altro che il gioco del caso e delle risposte, attraverso il quale una persona si edificherà, per così dire, per prova ed errore.

¹ Ne parlano, ad esempio, Dennett (1984; 2003, pp. 302-323 trad.it.). Vedi anche Honderich (2005) e Libet *et al.* (1999) e il già citato Libet (2004).

² Vedi anche A. Corradini, *Il libero arbitrio negli esperimenti di Libet: considerazioni filosofiche*, Comunicazione al seminario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore *I lobi frontali: dall'organizzazione funzionale al libero arbitrio*, 6 giugno 2008, Milano.

³ Ovidio, *Metamorfosi*, VII, 20-21, Zanichelli, Bologna 1985.