

## AZIONE E LIBERO ARBITRIO

Si è visto nel capitolo precedente come gli aspetti pratici e quelli metafisici del concetto di azione siano strettamente connessi. Questa relazione è ulteriormente confermata dal fatto che, quando è applicato al mondo umano, il concetto di azione è inscindibilmente legato a quello di libertà e, di conseguenza, al pari di quest'ultimo investe tanto la sfera pratica quanto quella metafisica. In molte interpretazioni filosofiche, infatti, la possibilità del libero agire è concepita per un verso come requisito necessario della moralità e per altro verso come conseguenza di specifiche condizioni metafisiche. Entrambi questi riferimenti sono necessari per comprendere la complessità del problema della libertà dell'agire – o, come si dice con terminologia tradizionale, del «libero arbitrio» – e la diversità delle risposte che tale problema ha ricevuto.

Con le dovute cautele, è possibile raggruppare la maggior parte delle proposte filosofiche sul libero arbitrio in quattro famiglie, utilmente etichettabili con i termini, propri del dibattito contemporaneo, di «libertarismo», «compatibilismo», «agnosticismo» e «illusionismo»<sup>1</sup>. I primi due termini denotano famiglie di teorie che offrono visioni positive della libertà; gli altri due si riferiscono invece a visioni problematiche o pessimistiche. Più in particolare, il termine *libertarismo* denota la famiglia di teorie che asseriscono la realtà della libertà umana e la radicano in una qualche forma di indeterminazione. Il termine *compatibilismo* individua invece le teorie secondo le quali la libertà è coniugabile con – o addirittura presuppone – un contesto metafisico in cui il mondo è concepito sotto il segno della necessità teologica oppure, in una visione più moderata e naturalistica, come retto da leggi deterministiche. Con il termine *agnosticismo* si denota poi l'insieme di teo-

rie secondo le quali il libero arbitrio non potrà mai essere provato né confutato. In questa prospettiva, infatti, esso rappresenta un enigma insolubile, generato dalla tensione concettuale che oppone due visioni del mondo, entrambe per noi irrinunciabili: la visione prefilosofica che sottende le nostre intuizioni morali, secondo la quale noi siamo liberi e non possiamo non esserlo, e la visione metafisica, secondo la quale la libertà è invece impossibile. Il termine *illusionismo*, infine, si riferisce alla famiglia delle teorie secondo le quali l'idea della libertà, per quanto possa essere solidamente radicata in noi, è puramente illusoria. Ciascuno di questi indirizzi teorici non riguarda soltanto la definizione della libertà, ma coinvolge, direttamente o indirettamente, quella del concetto di azione.

### 1. *L'enigma del libero arbitrio*

Tra le molte questioni connesse con la discussione filosofica sul concetto di azione, probabilmente il problema del «libero arbitrio» è la più complessa. Ciò non deve d'altra parte sorprendere, se si ricorda come, nel corso dei secoli, la difficoltà di questo problema sia stata testimoniata da un gran numero di filosofi. Lorenzo Valla ne parlava come di un problema «ben difficile e arduo [...] e non so se risolto da alcuno»<sup>2</sup> e David Hume come della «più controversa delle questioni metafisiche»<sup>3</sup>. Ai nostri giorni, infine, Robert Nozick riecheggiava il pessimismo di quegli antichi maestri, affermando che la questione del libero arbitrio è «il più frustrante e ostinato dei problemi»<sup>4</sup>.

Prima di analizzare le quattro famiglie di teorie susposte, è necessaria qualche osservazione preliminare. In primo luogo, occorre introdurre due importanti distinzioni. Ai nostri fini, è innanzitutto opportuno tenere distinto il problema del libero arbitrio da una più generale questione della libertà metafisica cui abbiamo già accennato nel precedente capitolo, discutendo delle concezioni di Schopenhauer e di Nietzsche e delle tradizioni idealistica e spiritualistica. Nell'ottica di tali filosofie, infatti, la questione della libertà viene declinata con modalità e in prospettive significativamente diverse da quelle che essa

assume nell'ambito del dibattito sul libero arbitrio. Laddove, infatti, questo dibattito si concentra *in primis* sulla dimensione individuale della libertà ciò non è vero né dell'idealismo – che si interessa piuttosto alla dimensione dell'Assoluto – né della filosofia schopenhaueriana, che riguarda una volontà noumenica unica ed infinita. Inoltre, laddove la discussione sul libero arbitrio tradizionalmente problematizza l'intuitiva consapevolezza del nostro essere liberi, lo spiritualismo *assume* tale consapevolezza come una verità autoevidente. Similmente opererà, peraltro, anche l'esistenzialismo, nella sua indagine sul senso e la responsabilità dell'esistenza: anche in questo caso, la libertà umana non sarà un dato problematico, ma il punto di partenza dell'indagine filosofica (con le parole di Sartre: «l'uomo, essendo condannato ad essere libero, porta tutto intero il peso del mondo e di se stesso sulle proprie spalle»)<sup>5</sup>. Quanto alla posizione nietzschiana, infine, essa ha, come si è visto, una valenza antimetafisica generale e per questo è programmaticamente antitetica al dibattito tradizionale sul libero arbitrio che ha invece carattere esplicitamente metafisico.

Inoltre occorre distinguere accuratamente la peculiare valenza del concetto di libertà quando si discute della questione del libero arbitrio da quella che assume quando ci si riferisce alla libertà in senso politico-sociale. Nei due casi, infatti, sono in gioco due distinte, sebbene non del tutto irrelate, costellazioni di problemi filosofici: un'osservazione, questa, che può forse apparire ovvia, ma che non sempre lo è stata, come mostra, per esempio, la trattazione sostanzialmente unitaria che di questi due concetti di libertà offriva il *Leviatano* di Hobbes<sup>6</sup>. La questione della libertà politico-sociale riguarda il nesso individuo-potere, ovvero la relazione che intercorre tra i diritti e l'autonomia individuale, da una parte, e la coercizione sociale, dall'altra. E poiché le forme della coercizione sociale sono molteplici, diverse sono anche le corrispondenti forme di libertà: politica *stricto sensu*, giuridica, morale, religiosa, economica, ecc. La questione del libero arbitrio nasce, invece, quando il problema della libertà umana viene trattato nel suo senso più astratto, in relazione alle fondamentali determinazioni metafisiche del reale, quali la natura dei

nessi causali – sia in generale sia rispetto all’agire umano –, il tipo di modalità che sottende al darsi degli accadimenti (includere le azioni), il carattere della relazione mente-corpo, le condizioni di possibilità delle deliberazioni razionali<sup>7</sup>. Ad ogni modo, se è vero che il problema del libero arbitrio origina in un contesto metafisico, è anche vero che il suo interesse dipende soprattutto dalle ricadute che esso ha rispetto a temi etici, politici e giuridici quali la definizione dell’ambito della dignità e della razionalità umane e la giustificazione dei sistemi e delle forme con cui vengono comminate pene e sanzioni. Più rilevante è invece che molti filosofi – anche assai diversi tra loro, come Hume e Kant – hanno considerato la libertà come condizione di possibilità della responsabilità morale.

In secondo luogo, si pone una questione che riguarda la definizione stessa di libero arbitrio, rispetto alla quale nel corso della storia della filosofia sono state formulate opinioni divergenti. Almeno sino a tempi recenti, le proposte più comuni sono state due, ovvero quelle che la filosofia medievale definì, rispettivamente, «*libertas indifferentiae*» (un agente è libero nella misura in cui può tanto compiere quanto non compiere una determinata azione, ovvero se e solo se può agire altrimenti da come di fatto agisce) e «*libertas spontaneitatis*» (un agente è libero nel caso in cui si fa ciò che vuole fare, ovvero se e solo se, nel suo agire, si autodetermina). È opinione molto comune oggi, tuttavia, che questi due termini medievali – sopravvissuti peraltro sino ad autori moderni come Cartesio, Hobbes e Hume – più che denotare concezioni alternative della libertà, ne individuino condizioni di possibilità diverse, ma entrambe necessarie (più controverso è se, prese congiuntamente, esse siano anche condizioni sufficienti della libertà). Sembra intuitivamente chiaro, infatti, che, se un agente è libero di compiere un’azione, allora è anche libero di non compierla. Sembra però altrettanto chiaro che, per garantire la libertà, la scelta tra potenziali corsi d’azione alternativi non possa essere casuale, non possa cioè risultare soltanto dal gioco di fattori fuori dal controllo dell’agente (come accade, per esempio, quando un agente decide se compiere una determinata azione in base al lancio di una moneta o, ancora, quando una scelta gli viene imposta). Per poter

parlare di libertà, insomma, è necessario che la scelta tra i corsi d'azione alternativi sia determinata dall'agente o, almeno, che questi partecipi in maniera rilevante al processo che conduce all'attualizzazione di uno specifico corso d'azione. Di conseguenza, ogni teoria della libertà, per essere adeguata, deve riuscire a dare in qualche modo conto tanto della condizione dell'autodeterminazione quanto di quella relativa alla possibilità di fare altrimenti<sup>8</sup>. Così, tuttavia, si genera una delle principali difficoltà dell'intera discussione sul libero arbitrio: sino ad oggi, infatti, nessuna teoria è parsa in grado di dare soddisfacentemente conto di entrambe queste condizioni.

Alla questione terminologica è connessa, in sott'ordine, anche la problematicità dell'espressione stessa di «libero arbitrio», entrata nel vocabolario filosofico con Tertulliano (che per primo usò il termine «*liberum arbitrium*» per tradurre il greco *autexousios* di Epitteto). Tale termine, infatti, è in qualche misura fuorviante, soprattutto oggi, e ciò per tre ordini di ragioni: per la desuetudine del termine «arbitrio» nel suo senso originale di «facoltà di scelta autonoma secondo la volontà»; per l'obsolescenza teorica del concetto di volontà, la cui adeguatezza è contestata sia da parte della filosofia della mente sia da parte delle scienze cognitive; perché, infine, il problema della libertà umana, preso nel suo senso più astratto, concerne tanto la libertà di scegliere quanto – ed è quest'ultimo aspetto che poi interessa maggiormente qui – quella di agire. Anzi, come si vedrà, una tradizione molto rilevante denuncia come assurda l'idea stessa di una libera volontà (ovvero di un libero arbitrio letteralmente inteso) e ritiene che la libertà si possa predicare solo delle azioni. Ciò detto, va però notato che il termine «libero arbitrio» – come i termini equivalenti delle altre lingue, come «free will», «libre arbitre» e «Willensfreiheit» – ha continuato, per forza di inerzia, ad imporsi nella discussione filosofica, al punto che esso è usato anche da autori secondo i quali denoterebbe «un ambito che sarebbe meglio discusso se non si facesse affatto riferimento alla volontà» – ovvero a quanto la tradizione medievale chiamava *arbitrium*<sup>9</sup>.

Va poi detto che il problema del libero arbitrio assume valenze diverse a seconda del modo in cui si intende il suo

opposto, cioè a seconda del tipo di minaccia che si ritiene incomba sulla libertà degli esseri umani, rendendola filosoficamente problematica. Molte sono le direzioni da cui tale minaccia è stata, di volta in volta, vista provenire. Alcune furono individuate già dalla filosofia greca: Aristotele discusse, nel nono libro del *De interpretatione*, una sorta di minaccia «logica» alla nostra libertà, che deriverebbe dall'ipotesi (che egli peraltro contestava) secondo la quale gli eventi futuri non sono contingenti, ma sempre già determinati, in quanto gli enunciati che li descrivono sono atemporalmente veri o falsi<sup>10</sup>. Questa, tuttavia, è una questione più di carattere logico-semantico che metafisico e dunque qui non se ne discuterà. Più rilevante, invece, è il tema – sviluppato dalla filosofia antica – della relazione tra la libertà umana e la necessità cosmica, concepita originariamente come necessità cieca e poi, con gli stoici, come scansione dell'ordine razionale, del *logos*. In questa prospettiva, agli esseri umani si apriva soltanto la prospettiva di un'accettazione consapevole dell'ineludibile ordine universale, che presupponeva la mancanza di libertà. Un'importante eccezione a questo modo di porre la questione fu rappresentata dagli epicurei, che preservavano uno spazio di contingenza con la loro teoria del *clinamen*, che poteva «rompere le leggi del fato», come scrisse Lucrezio<sup>11</sup>. Non dimeno, va sottolineato che il pensiero greco non tematizzò la questione del libero arbitrio in modo compiuto, privilegiando il tema dell'*eleutheria* ovvero la libertà politica.

In ambito occidentale – ma non mancano discussioni del tema in altre culture, come quella indiana<sup>12</sup> – una specifica tematizzazione della questione del libero arbitrio, si ebbe solo con i primi secoli della teologia cristiana. Secondo la patristica e la scolastica, in particolare, sul libero arbitrio incombeva la minaccia di alcune delle proprietà attribuite a Dio, come la *provvidenza*, frutto della sua onnipotenza e della sua infinita bontà, e la *preveggenza*, dipendente dalla sua onniscienza<sup>13</sup>. Perché si trattasse di minacce è chiaro, almeno *prima facie*: se infatti Dio conosce sempre le nostre scelte e azioni prima che le conosca l'agente che le compie – oppure, *a fortiori*, se con la sua provvidenza Dio determina direttamente tali scelte e azioni –, allora esse sono, *ab initio*, predeterminate e dunque noi,

potendo agire solo come di fatto agiamo, non possiamo dirci liberi. Va notato, peraltro, che in questo quadro ciò che preoccupava non era tanto l'idea che Dio sappia da sempre ciò che gli uomini faranno, quanto il fatto che, se lo sa, allora con ciò le nostre azioni devono essere, da sempre, *determinate*. E se è così, in cosa potrà mai consistere il nostro libero arbitrio?<sup>14</sup>

Oltre alla questione teologica del libero arbitrio, ce n'è però anche una «secolarizzata», sviluppatasi, a inizio Seicento con il sorgere della nuova scienza. In quella prospettiva, il termine antinomico della libertà umana non era più il Dio cristiano, con i suoi perfetti attributi, ma l'inderogabile determinismo causale delle leggi di natura proprie della scienza galileiana e poi newtoniana<sup>15</sup>. Il problema divenne, così, quello di stabilire se la struttura nomica dell'universo, che la scienza moderna aveva decifrato, lasciasse spazio per la libertà e, nel caso, per quale tipo di libertà. Sarebbe erroneo, però, pensare che la difficoltà del problema secolarizzato del libero arbitrio fosse generata semplicemente dalla rigida struttura causale del determinismo. Come vedremo, infatti, il quadro non si fece affatto più semplice quando, nel Novecento, l'edificio deterministico newtoniano si sgretolò, lasciando il passo, almeno a livello subatomico, all'indeterminismo.

Nel seguito di questo capitolo, la discussione si concentrerà prevalentemente sulla questione secolarizzata del libero arbitrio. Nemmeno con tale delimitazione, però, sarebbe corretto parlare, a rigore, di *un* problema del libero arbitrio: come è stato più volte notato, infatti, tale «problema» è in realtà costituito da una molteplicità di sottoproblemi, alcuni di carattere concettuale, altri di carattere empirico. Per cominciare, infatti, anche in quest'area più delimitata esiste un problema di definizione del concetto stesso di «libero arbitrio»: tradizionalmente, per esempio, è controverso se tale concetto concerna l'agire o anche le scelte (o la volontà). In secondo luogo, esiste anche una questione empirica della libertà: si discute, cioè, *se* – ed eventualmente in quali casi – gli esseri umani siano liberi. In terzo luogo, è molto dibattuto come si possa ottenere una corretta analisi del concetto di libero arbitrio: per esempio, non è chiaro se tale concetto sia logicamente

compatibile con il determinismo, con l'indeterminismo, con entrambi o con nessuno dei due (nel qual caso, secondo molti, il libero arbitrio sarebbe semplicemente impossibile). Dal punto di vista metodologico, inoltre, è oggetto di discussione se e come l'analisi concettuale e l'indagine scientifica possano interagire allo scopo di ottenere un quadro unitario della questione del libero arbitrio. Infine, negli ultimi anni il disaccordo si è esteso anche a uno dei pochi aspetti del problema rispetto al quale sembrava esserci unanimità: la già ricordata idea secondo la quale la libertà è presupposto indispensabile della responsabilità morale<sup>16</sup>.

Consideriamo ora il modo in cui le principali opzioni teoriche hanno tentato di dare risposta a questo complesso quadro di problemi.

## 2. *Libertarismo*

Il libertarismo è, tra le concezioni filosofiche della libertà, quella che ne restituisce l'immagine più robusta (e anche la più prossima all'immagine prefilosofica che della libertà offre il senso comune, a cui non a caso il libertarismo viene spesso accostato)<sup>17</sup>. Tale concezione si incentra su quattro tesi fondamentali: che in condizioni normali gli esseri umani godano della libertà; che tale libertà non si limiti all'ambito dell'azione, ma concerna anche quello della volontà e della scelta; che la libertà sia incompatibile con il determinismo; e che nell'ambito dell'agire umano si dia un qualche spazio di indeterminazione. Queste tesi, si noterà, sono di diversi tipi: la prima e la seconda riguardano la concezione degli esseri umani in quanto agenti; la terza ha carattere concettuale; la quarta concerne, infine, la struttura ontologica del mondo naturale.

Sebbene la discussione sulle tesi centrali del libertarismo si sviluppi pienamente solo in età moderna, essa ha importanti anticipazioni nella filosofia classica: in particolare, nella tradizione aristotelica (e, in questo senso, oltre ad Aristotele, va ricordato almeno Alessandro di Afrodisia, che della libertà umana diede una trattazione dalla durevole influenza)<sup>18</sup> e in quella epicurea (che con la teoria



del *clinamen* accentuò con forza il ruolo della contingenza quale preconditione dell'autonomia umana). Anche nell'ambito teologico medievale – che pure fu maggiormente segnato dal compatibilismo – si ritrovano interessanti antecedenti del libertarismo. Un esempio in tal senso fu il pelagianesimo, che venne combattuto con forza, in particolare da Agostino, e presto riguardato come eretico, proprio a causa della sua insistenza su tesi dal chiaro carattere libertario, come quella della costitutiva autonomia della volontà umana e quella dell'inessenzialità della grazia divina per la salvezza. Elementi di libertarismo si trovano anche in Scoto Eriugena e in seguito, nella scuola francescana, specialmente in Duns Scoto, e ancora nel Rinascimento, con Pico della Mirandola (secondo il quale, è proprio in virtù del proprio libero arbitrio, che l'uomo è il miracolo della creazione) e soprattutto con Pietro Pomponazzi, che nel suo *De fato, de libero arbitrio e de praedestinatione* difenderà la tesi libertaria secondo la quale, quando sceglie, «la volontà è motore primo», ovvero è *causa sui*<sup>19</sup>.

Come detto, comunque, fu con la nascita della scienza e della filosofia moderne che il libertarismo giunse a piena maturazione. Ciò è spiegabile con il fatto, già ricordato, che solo in quel periodo la questione del libero arbitrio cominciò ad essere discussa in un senso pienamente secolarizzato, alla luce del nesso tra l'agire umano e le leggi naturali. In un tale contesto, infatti, la concezione robusta del libero arbitrio, propria del libertarismo, poteva svilupparsi assai meglio di quanto non potesse accadere nel contesto teologico: il carattere necessitante che la nuova fisica tendeva ad attribuire alla legalità naturale, infatti, poteva essere contestato – o comunque reinterpretato in modo da lasciare spazio per un senso robusto di libertà – assai più facilmente, e con molto minori rischi, teorici e pratici, di quanto non accadesse con il vincolo che alla libertà umana ponevano le perfette e ineludibili prerogative divine.

Venendo ora alle diverse forme di libertarismo, va sottolineato che esse si differenziano per il modo in cui articolano le tesi fondamentali di questa concezione, in funzione delle rispettive assunzioni ontologiche di fondo. Una prima versione radica il libertarismo nel dualismo ontologico: l'esempio più influente ne è il sistema cartesiano,

con la sua radicale cesura tra il regno dei corpi materiali e quello della sostanza pensante, tra *res extensa* e *res cogitans*. Secondo Cartesio, nell'ambito della *res extensa* il determinismo vige in modo ferreo e dunque i corpi vanno considerati come meri meccanismi che obbediscono ciecamente alle leggi di natura. La *res cogitans* al determinismo sfugge, invece, per definizione: la mente, infatti, si caratterizza proprio per la sua assoluta spontaneità, che è relativa tanto al pensiero quanto (e questo è cruciale) alla volontà. Scrive in proposito Cartesio: «è così evidente che noi abbiamo una volontà libera, che può dare il suo consenso o negarlo, quando le piace, che questa può essere considerata una delle nostre più comuni nozioni»<sup>20</sup>.

La concezione cartesiana incorpora in modo essenziale le quattro tesi fondamentali del libertarismo sopra riportate: essa infatti assume che gli esseri umani – in quanto menti – godano del libero arbitrio, che siano liberi non soltanto nell'agire ma anche nella volontà, che la libertà presupponga l'indeterminismo e che il determinismo non viga nell'ambito della *res extensa*. Tuttavia, pure se esemplarmente chiara, questa concezione apparve assai poco convincente già ai contemporanei di Cartesio. Il primo problema che essa incontra discende da una difficoltà che affligge la filosofia cartesiana in quanto tale, ovvero la questione dell'interazione causale tra il mondo mentale e quello materiale: se questi due mondi, infatti, sono per definizione ontologicamente distinti e irrelati, come possono interagire causalmente l'uno sull'altro? D'altra parte, l'intuizione della libertà (su cui Cartesio stesso, come abbiamo visto, insisteva) presuppone la nostra capacità di causare, mediante le azioni, cambiamenti nel mondo circostante: se, dunque, la mente non fosse in grado di interagire causalmente con il mondo fisico, il concetto di libertà non potrebbe trovare alcuna applicazione. Inoltre, il cartesianismo incontrò anche una difficoltà di altro genere: il rigido dualismo ontologico che esso presupponeva, infatti, parve inaccettabile ai filosofi che preferivano il monismo, sia sulla base di argomentazioni metafisiche (come Spinoza) sia in ragione di interpretazioni monistico-materialistiche ispirate alla nuova scienza (come Hobbes). Tuttavia, non sono mancati nei secoli successivi tentativi di ripren-

dere la proposta cartesiana, tentando di risolvere le gravi difficoltà che essa aveva incontrato: a parte il caso dello spiritualismo – che, comunque, come detto, trattò della questione del libero arbitrio solo in senso lato –, in proposito si possono menzionare le recenti proposte di John Eccles e di Karl Popper<sup>21</sup>. Quest'ultimo, in particolare, ha esplicitamente difeso una visione «quasi cartesiana», incentrata sull'indeterminismo e sul dualismo ontologico.

Un diverso modo di difendere il libertarismo si fonda su un dualismo di carattere trascendentale, piuttosto che ontologico. Il campione di questo indirizzo è Kant, il quale definisce la libertà come la spontanea realizzazione della propria autonomia da parte del soggetto. Al pari di Cartesio, Kant riconosce l'incompatibilità tra la libertà e il determinismo delle leggi di natura: a suo giudizio, i tentativi di coniugare la libertà con il determinismo implicano che dovremmo considerare liberi anche i girarrosto meccanici!<sup>22</sup> D'altra parte, per Kant tale incompatibilità ha come conseguenza una notevole tensione concettuale o, per usare il suo termine tecnico, un'«antinomia»: tanto la necessità quanto la libertà, infatti, sono irrinunciabili per la nostra comprensione della realtà. Da una parte, infatti, la scienza moderna mostra che nel mondo della natura tutti i fenomeni obbediscono a leggi inderogabili, immutabili e universali: e questa non è una mera constatazione empirica, secondo Kant, giacché la necessità delle relazioni causali gli appare essenziale affinché noi possiamo concepire il mondo in modo unitario e coerente. D'altra parte, anche l'idea di libertà è, per Kant, indispensabile, in quanto è «vero e proprio fondamento dell'imputabilità dell'azione»<sup>23</sup>: ovvero, essa è condizione di possibilità delle attribuzioni di responsabilità agli agenti per le azioni che essi compiono. E tuttavia pensare che gli esseri umani siano liberi – che possano mettere spontaneamente in atto la propria autonomia – sembrerebbe implicare che essi possiedano un misterioso potere causale: la causalità mediante libertà, appunto, che per definizione deve sfuggire alle leggi naturali. Come risolvere, allora, questo insanabile contrasto, senza impaniarsi nei gravi problemi del dualismo delle sostanze, come era accaduto con il cartesianismo?

La soluzione offerta da Kant presuppone invece un dualismo diverso da quello cartesiano, ovvero il dualismo trascendentale. A suo giudizio, quando guardiamo al mondo empirico e a noi stessi in quanto corpi fisici, non possiamo sfuggire alle categorie della causalità naturale; in questa prospettiva nulla può eludere la necessità delle leggi di natura. Considerando le cose in questo modo, la libertà non può dunque che presentarsi come «una facoltà anarchica», come un'intollerabile rottura dell'ordine naturale, che renderebbe l'esperienza «confusa e incoerente»<sup>24</sup>. E tuttavia, secondo Kant, noi possiamo, anzi dobbiamo, guardare agli esseri umani anche da un altro punto di vista: ovvero in una prospettiva trascendentale che li sottragga alle condizioni spatio-temporali e alla necessità della causalità naturale. Non che di un tale mondo si possa fare esperienza, naturalmente (tutte le esperienze possibili sono date nel contesto spatio-temporale); tuttavia, per la prospettiva trascendentale è sufficiente poter *concepire* gli esseri umani in tal modo. In particolare, è sufficiente poter pensare che essi abbiano la capacità di iniziare nuove catene causali spontaneamente, ovvero senza essere determinati.

Nella prospettiva kantiana, dunque, è soltanto quando consideriamo gli esseri umani in una prospettiva trascendentale che possiamo attribuire loro una «causalità libera o incondizionata», ovvero la possibilità di agire senza essere determinati da cause antecedenti. Ed è solo da questa prospettiva, inoltre, che per Kant possiamo considerare gli agenti come *enti morali*, ovvero come enti moralmente responsabili delle azioni che compiono. La responsabilità, dunque, può essere predicata degli esseri umani nella misura in cui li consideriamo in quanto noumeni: ossia in quanto enti che non sono determinati dalla necessità naturale, ma si autodeterminano liberamente secondo ragione. Con la formula scolastica utilizzata da Kant, allora, si può dire che la libertà è *ratio essendi* (ovvero condizione di possibilità) della responsabilità, mentre la responsabilità è *ratio cognoscendi* della libertà (ovvero, nella misura in cui crediamo di essere responsabili per le azioni che compiamo, dobbiamo credere che le compiamo liberamente).

Il piano sul quale la questione della libertà va posta, secondo Kant, è dunque quello trascendentale, quello

della pura pensabilità, che è svincolato dalle categorie spazio-temporali e della causalità. È solo in questa luce che si può dare conto della libertà umana e si può sviluppare la discussione sulla moralità e la responsabilità. In proposito, nella *Critica della ragion pratica*, Kant scrive:

Lo stesso soggetto, che è peraltro consapevole di sé come cosa in sé, considera anche la propria esistenza *in quanto essa non è sottoposta alle condizioni del tempo* e guarda a se stesso come determinabile soltanto in base a leggi che egli stesso si dà mediante la ragione; in questa sua esistenza, niente precede per lui la determinazione della propria volontà, ma ogni azione [...] [va considerata] nella coscienza della sua esistenza intelligibile semplicemente come conseguenza, mai come motivo determinante, della sua causalità in quanto *noumeno*<sup>25</sup>.

La soluzione kantiana sfugge così ai problemi in cui incorreva la soluzione cartesiana; essa, tuttavia, se ne trova di fronte di nuovi<sup>26</sup>. Ci si può, per esempio, chiedere se sia veramente possibile concepire gli esseri umani al di fuori delle categorie dello spazio-tempo; oppure cosa significhi attribuire loro, sul piano trascendentale, poteri causali che sappiamo essere impossibili sul piano empirico. Va tuttavia ricordato che l'influenza delle tesi kantiane sulla libertà è avvertibile ancora oggi in proposte di filosofi per altri versi vicini al naturalismo, come Peter F. Strawson e John McDowell<sup>27</sup>.

Nel 1788, lo stesso anno in cui Kant pubblicava la *Critica della ragion pratica*, usciva anche un altro caposaldo del libertarismo: i *Saggi sui poteri attivi della mente umana* di Thomas Reid. Quest'opera è stata interpretata come l'inizio di un filone naturalistico moderato del libertarismo, alternativo al filone kantiano; allo stesso tempo, essa si riconnette, sviluppandole in modo originale, alle tesi aristoteliche sulle modalità dell'agire umano. Secondo Reid, gli speciali poteri causali che l'attribuzione della libertà richiede non vanno attribuiti agli esseri umani sul piano trascendentale: piuttosto, occorre riconoscere che gli agenti esercitano concretamente tali poteri nell'ambito naturale. Ciò implica che gli agenti umani sfuggono al determinismo, rappresentando così un'eccezione alla concezione meccanicistica.

Riconosco che, per quanto riguarda una bilancia o qualunque altra macchina, è corretto affermare che quando non c'è causa esterna per il movimento, essa deve rimanere in quiete, perché la macchina in sé non ha alcun potere di muoversi. Ma applicare tale ragionamento a un uomo significa assumere come ovvio che l'uomo è una macchina – che è esattamente ciò che è in discussione<sup>28</sup>.

Reid interpreta la realtà naturale come composta di due tipi di entità: gli oggetti materiali e gli agenti liberi, i quali sono dotati della capacità di iniziare nuove catene causali. Si tratta dunque di una sorta di dualismo moderato, che non incontra le difficoltà del cartesianismo nello spiegare l'interazione causale tra le menti e il mondo materiale: secondo Reid, infatti, le menti fanno parte dello *stesso* mondo degli oggetti materiali, anche se hanno proprietà peculiari. Nondimeno, nella prospettiva reideana non esiste una sola forma di causalità – come immagina invece la concezione canonica, di matrice humeana, secondo la quale ogni rapporto causale è un rapporto tra oggetti (o, in termini più moderni, un rapporto tra eventi oppure tra proprietà). Quando sono gli esseri razionali ad agire, entra in gioco un tipo di causalità del tutto peculiare e irriducibile a quella tra eventi, detta appunto *causazione agentiva*: ogni volta che agiscono liberamente, gli agenti iniziano infatti nuove catene causali, senza essere causalmente determinati a farlo<sup>29</sup>.

Questa concezione ha conosciuto negli ultimi anni un vasto ritorno di interesse, con le proposte di Roderick Chisholm, Richard Taylor, Timothy O'Connor e John Dupré<sup>30</sup>. Una grossa difficoltà in cui questo tipo di teorie della libertà incorre è di tipo empirico: esse, infatti, postulano che gli agenti razionali abbiano proprietà del tutto peculiari rispetto al resto del mondo naturale, incluso un potere causale esclusivo. Ciò solleva però domande complesse: come si può conciliare questa concezione con l'idea che tutto ciò che esiste nel mondo naturale obbedisce a leggi fisiche? E la tesi del pluralismo causale è compatibile con principi scientifici quali i principi di conservazione? Esistono, infine, riscontri empirici della tesi dell'eccezionalità della mente nel mondo naturale, della sua presunta irriducibilità ontologica al mondo fisico? Su questi com-

plexi temi il dibattito è oggi molto vivace, anche se pare equo dire che i difensori della teoria della causalità agenziale rappresentano una minoranza, sia pure teoreticamente combattiva.

Un'ultima forma di libertarismo, infine, è quella che radica la libertà nell'indeterminismo *simpliciter*, senza postulare speciali poteri causali umani. L'origine remota di questa concezione si trova nel mondo classico: nella teoria dell'azione aristotelica e nel *De Fato* di Cicerone, per esempio, ma soprattutto nella teoria epicurea del *clinamen*. In epoca moderna, una posizione di questo genere è il *tichismo* di Charles Sanders Peirce, che incentrò la sua teoria della libertà sulla presunta produzione spontanea di infinitesimali processi indeterministici nei processi materiali (va comunque aggiunto che la posizione percheana sul tema della libertà non è esente da ambiguità, e forse da contraddizioni)<sup>31</sup>. Ma è soprattutto in anni recenti, dopo l'affermazione delle concezioni indeterministiche nell'ambito della fisica subatomica, che tali posizioni hanno trovato favore nell'ambito del dibattito sul libero arbitrio. Oggi, perciò, non mancano autorevoli proposte – come quelle di Robert Nozick, Roger Penrose e Robert Kane<sup>32</sup> – che cercano di dare conto della libertà facendo riferimento a ipotetici processi indeterministici che avrebbero luogo nel cervello.

Secondo questo genere di concezioni, nella catena di nessi causa-effetto che conduce al compimento di una determinata azione, interviene un decisivo momento indeterministico (che molti individuano nella fase deliberativa); ma tale momento indeterministico non è affatto ostacolo alla libertà in virtù del suo peculiare carattere causale (nel senso della causalità deterministica). In questo modo, le due condizioni della libertà accennate sopra (la possibilità di fare altrimenti e l'autodeterminazione) parrebbero spiegate: la possibilità di corsi d'azione alternativi sembrerebbe infatti garantita dall'elemento di indeterminazione nel processo che conduce all'azione, mentre il carattere causale di tale elemento permetterebbe di spiegare come l'agente possa esercitare il controllo sulle proprie azioni (nel senso che l'agente causa le azioni mediante i suoi rilevanti stati mentali, come i desideri, le intenzioni, le deliberazioni).

Tuttavia questa concezione non è affatto immune da difficoltà. Due, in particolare, paiono molto insidiose. La prima, su cui torneremo tra breve, è quella tradizionalmente sviluppata dai compatibilisti, secondo la quale radicare la libertà nell'indeterminismo equivarrebbe in realtà a farla coincidere con la casualità. Verrebbe così meno la possibilità per l'agente di autodeterminare le azioni che compie (e, come si è detto, l'autodeterminazione è condizione necessaria del libero arbitrio). La seconda obiezione taccia invece il libertarismo di oscurità metafisica: frequentemente, infatti, i libertari fanno appello a peculiari poteri o a meccanismi indeterministico-causali mediante i quali gli agenti eserciterebbero la loro libertà, autodeterminandosi senza essere a loro volta determinati. Molti filosofi, però, trovano questa idea metafisicamente oscura, obsoleta e incompatibile con la scienza moderna. Va tuttavia detto che la discussione su questi temi continua vivace ed è ben lungi dall'aver raggiunto risultati definitivi<sup>33</sup>.

### 3. *Compatibilismo*

Secondo la tesi fondamentale del compatibilismo, in un contesto deterministico la libertà è possibile; anzi, secondo alcuni dei fautori di questa concezione, la libertà è possibile *soltanto* in un tale contesto. Presupposto essenziale di questa tesi è la definizione della libertà come «possibilità di agire senza impedimenti o costrizioni»: in tale prospettiva, un agente è libero nella misura in cui compie le azioni che vuole compiere ovvero nella misura in cui agisce *spontaneamente*.

Guardando al dibattito teologico sul libero arbitrio, non sorprenderà che molta parte della tradizione cristiana precedente la Riforma – inclusi Agostino e Tommaso – e, poi, di quella cattolico-romana si collochi all'interno della tradizione compatibilistica (ma non mancano teologici protestanti, come gli arminiani, che difendono il libero arbitrio né teologi cattolici che sostanzialmente lo negano, come i giansenisti). Il dibattito teologico sul libero arbitrio continua ancora oggi, con particolare riguardo alla questione



del rapporto tra libertà e preveggenza divina, rispetto alla quale continuano a confrontarsi le grandi concezioni della tradizione teologica (sia pure aggiornate, grazie al sofisticato strumentario logico-analitico oggi disponibile). Così, per esempio, molti teologi contemporanei si richiamano alla concezione di Boezio e Tommaso, secondo i quali la chiave del problema è che Dio esiste fuori dal tempo. In questa prospettiva, se Dio ha presente tutti gli accadimenti della storia dell'universo, non è perché li preveda, ma perché per lui non c'è alcuna differenza tra presente e futuro: dunque, in un certo senso, Dio non prevede le nostre azioni, ma ne è testimone. Altri filosofi preferiscono invece riproporre la soluzione di Ockham, per il quale la prescienza divina delle nostre azioni è determinata da ciò che noi decideremo di fare in futuro. O, ancora, viene ripresa anche la cosiddetta soluzione molinista, secondo la quale Dio, con la sua «scienza media», prevede ciò che gli esseri umani sceglieranno *liberamente* di fare. È innegabile però che, come spesso accade con i grandi problemi, tutte queste proposte, per quanto autorevoli, trovano molti più critici che difensori<sup>34</sup>.

Il compatibilismo, comunque, ha segnato anche il dibattito secolarizzato sul libero arbitrio, a partire da Hobbes. Questi ha infatti due fondamentali meriti: inizia con vigore la polemica contro gli assunti del libertarismo (in polemica con l'interpretazione teologica offertane dal vescovo arminiano John Brahmall) e definisce con chiarezza la libertà come la capacità di agire senza impedimenti o costrizioni esterne. In questo quadro, Hobbes esplicitamente sottolinea la compatibilità di libertà e necessità causale – ricorrendo, peraltro, a un'ardita analogia che ai suoi avversari teorici sembra piuttosto una *reductio ad absurdum* del compatibilismo:

*Libertà e necessità* sono compatibili. Lo sono nel caso dell'acqua che ha non solo la *libertà* ma la *necessità* di scorrere nel letto del fiume, e lo sono altrettanto nel caso delle azioni che gli uomini compiono volontariamente e che procedono, da un lato, dalla *libertà* (poiché procedono dalla volontà) e tuttavia, dall'altro, dalla *necessità*, poiché ogni atto della volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procede da qualche causa, questa da un'altra e così via in una catena continua<sup>35</sup>.

In una direzione non dissimile, ma con maggiore sottigliezza teorica, si muove anche Leibniz. Richiamandosi ad Aristotele, egli identifica la libertà con la spontaneità delle nostre azioni ovvero con il loro discendere dalla volontà degli agenti che le compiono; tuttavia concorda anche con Hobbes rispetto alla tesi che la nostra volontà non può che essere interamente determinata. Il punto fondamentale dell'analisi leibniziana è la geniale intuizione che la determinazione non coincide con la necessità: e quest'analisi, si noti, è confermata anche quando dal piano metafisico della prima filosofia moderna si passa a quello del naturalismo contemporaneo. La necessità del determinismo delle leggi di natura, infatti, riguarda soltanto il nesso causale tra cause ed effetti (secondo la tesi deterministica, necessariamente, dati il passato e le leggi di natura, determinati effetti seguiranno a determinate cause), ma non gli effetti medesimi: se infatti il passato o le leggi di natura fossero diversi anche gli eventi causati potrebbero essere diversi. Ovvero, per mettere la cosa in termini leibniziani: vi sono mondi possibili (mondi con diverse leggi di natura oppure con un diverso passato) in cui noi agiamo diversamente dal modo in cui agiamo nel mondo attuale ovvero *non* compiamo le azioni che compiamo in questo mondo. E ciò prova che quelle azioni, pur necessitate dagli eventi passati in accordo alle leggi di natura, non sono necessarie: esse, infatti, non sono compiute in tutti i mondi possibili. Dunque gli eventi causati, inclusi le nostre azioni, sono contingenti. E ciò mostrerebbe che nel caso delle azioni volontarie c'è spazio per parlare di libertà.

Non dissimile, sebbene presupponga assunti filosofici del tutto diversi, è la posizione di Locke. Questi definisce la libertà come «un potere di agire o di non agire secondo che la mente [ovvero la volontà] comandi»<sup>36</sup>. Gli agenti dunque sono liberi nella misura in cui compiono le azioni che vogliono compiere (e, in questo senso, si autodeterminano), ma la possibilità dell'autodeterminazione non si estende alla volontà, che è sempre eterodeterminata. Così in merito si esprime Voltaire, che rispetto al tema della libertà di Locke è fedele ripetitore:

[Al] saggio Locke una volontà libera [...] sembra una chimera. Egli conosce una sola libertà: il potere di fare quel che si

vuole. Il gottoso non ha la libertà di camminare, il prigioniero quella di uscire a passeggio: l'uno è libero quando è guarito, l'altro quando gli viene aperta la porta della prigione<sup>37</sup>.

D'altra parte, pretendere, come fanno i libertari, che la volontà umana possa autodeterminarsi, sfuggendo così alle leggi di natura (secondo le quali tutti gli eventi sono determinati da cause naturali), è per i compatibilisti assolutamente assurdo. Anche questa volta sono significative le parole con cui Voltaire presenta la posizione lockeana:

In realtà, sarebbe ben strano che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a delle leggi eterne, e che vi fosse un piccolo animale alto cinque piedi che, a dispetto di queste leggi, potesse agire come gli piace solo in funzione del suo capriccio<sup>38</sup>.

Secondo la prospettiva compatibilistica, allora, le azioni degli agenti sono determinate dalla loro volontà; e la volontà medesima è a sua volta determinata, in ottemperanza alle leggi naturali, da fattori come le loro esperienze passate, l'istruzione che hanno ricevuto, l'ambiente circostante. In questo modo, non c'è nessuna rottura nella catena deterministica delle cause e degli effetti: la volontà degli agenti – che è determinata da cause su cui gli agenti non possono agire – determina a sua volta le azioni, che tuttavia possono dirsi libere proprio in quanto sono determinate dalla volontà degli agenti che le compiono. Libertà e determinismo sono dunque compatibili. Questa è rimasta sempre la tesi fondamentale del compatibilismo. Willard Van Orman Quine, uno dei maestri della filosofia analitica contemporanea, per esempio, si è recentemente espresso in questi termini: «Al pari di [...] Hume e tanti altri, io considero un'azione come libera se i motivi o le pulsioni dell'agente rappresentano un anello nella catena causale che porta a quell'azione»<sup>39</sup>.

Il massimo teorizzatore del compatibilismo è però David Hume. Egli ribadisce le tesi fondamentali di Locke, ovvero che essere liberi significa compiere le azioni che si desidera compiere, senza essere in ciò impediti o costretti, e che il concetto di libertà si applica alle azioni, ma non alla volontà, che è completamente determinata dalla nostra

storia, dalle circostanze che abbiamo vissuto, dagli influssi ambientali e familiari che ci hanno formato.

Hume, inoltre, elabora un importante argomento contro la tesi fondamentale dei libertari: quella secondo la quale la libertà presuppone l'indeterminismo. Secondo il filosofo scozzese, se fosse vero che le azioni umane si fondano sull'indeterminismo, allora nulla ne determinerebbe il verificarsi e, a fortiori, nemmeno gli agenti. In questo modo gli agenti non sarebbero in grado di esercitare alcun controllo sulle proprie azioni: non potrebbe dunque essere ottemperato il requisito dell'autodeterminazione, che abbiamo visto essere requisito necessario della libertà. E così la libertà collapserebbe sul caso.

Hume ha senz'altro ragione nel sostenere che l'idea di libertà che ci sta a cuore – quella connessa all'autonomia, alla responsabilità, alla retribuzione, alla dignità, alla razionalità – non ha nulla a che spartire con il caso, con la mera accidentalità; non sorprenderà, dunque, che le implicazioni di questo suo argomento siano molto discusse. Secondo molti, infatti, esso dimostra che l'indeterminismo non può in alcun caso coesistere con la libertà; molti libertari invece pensano che esso mostri soltanto che l'indeterminismo non è condizione sufficiente della libertà. Se questa seconda interpretazione fosse corretta, allora, resterebbe aperta la possibilità di individuare altri processi o elementi rilevanti nella produzione delle azioni che, aggiunti all'indeterminismo, potrebbero salvaguardare la nozione libertaria di libero arbitrio.

Ma oltre a criticare il libertarismo, Hume contribuisce all'elaborazione del compatibilismo anche in positivo. A suo giudizio, in particolare, il determinismo causale proprio delle leggi di natura non minaccia affatto la libertà umana (anzi ne è requisito essenziale), proprio perché garantisce il controllo degli agenti sulle proprie azioni, senza che essi siano obbligati a compierle. A sostegno di questa tesi, Hume richiama la sua concezione della causalità. A suo giudizio, i nessi causali non si fondano su un misterioso potere delle cause sugli effetti; piuttosto, sono inferiti dalla mente sulla base dell'osservazione della costante e uniforme congiunzione delle cause con i rispettivi effetti. Al riguardo, Hume scrive: «All'infuori della costante *con-*

*giunzione* di oggetti simili, e della conseguente *inferenza* dall'uno all'altro, noi non abbiamo nozione alcuna di qualche necessità o connessione»<sup>40</sup>.

Anche questa tesi verrà ripresa da gran parte della tradizione compatibilistica successiva, da John Stuart Mill a Moritz Schlick, da Alfred Ayer a Daniel Dennett<sup>41</sup>. Un altro merito di Hume, infine, è quello di precisare un'importante risposta (già abbozzata da Locke) alla classica obiezione contro il compatibilismo, secondo la quale se il determinismo fosse vero, allora la libertà sarebbe impossibile, perché nessun agente avrebbe mai la possibilità di agire diversamente da come di fatto agisce: e, come abbiamo visto, la possibilità di fare altrimenti è in genere considerata condizione necessaria della libertà.

Per Hume, tuttavia, questa condizione va letta in realtà in termini *condizionali*. In questa prospettiva, affinché un'azione sia libera, è necessario soltanto che essa discenda dalla volontà, o dai desideri, dell'agente in modo tale che se tale volontà o tali desideri fossero diversi sarebbe diversa anche l'azione che ne discende. A inizio Novecento, George E. Moore riformulerà la proposta humeana in termini semantici rigorosi: il significato dell'enunciato «*x* avrebbe potuto fare altrimenti» è ricondotto al significato dell'enunciato «*x* avrebbe potuto fare altrimenti *qualora avesse scelto altrimenti*»<sup>42</sup>. E quest'ultimo è un enunciato che potrebbe bene essere vero anche in un ambiente deterministico (ovvero in un ambiente in cui la volontà e i desideri sono perfettamente determinati).

Non tutti, comunque, sono convinti della correttezza dell'analisi condizionale di Hume e Moore (importanti obiezioni sono state mosse, per esempio, da John L. Austin e Roderick M. Chisholm)<sup>43</sup>. Ad ogni modo, oggi il compatibilismo deve fronteggiare anche un altro insidioso argomento critico – il cosiddetto *Consequence Argument* –, recentemente sviluppato da Peter van Inwagen e da altri autori<sup>44</sup>. Secondo questo argomento, se il mondo è deterministico, allora gli agenti non possono esercitare il controllo sulle proprie azioni, perché per fare ciò essi dovrebbero poter controllare almeno uno dei fattori che determinano causalmente tali azioni e dunque le necessitano:

*gli eventi del passato*, anche remoto, da cui (secondo la tesi deterministica) le azioni causalmente discendono, e *le leggi di natura* che governano le connessioni causali dagli eventi passati a quelli futuri. Ma entrambe le cose sono impossibili: il passato è infatti inalterabile e le leggi di natura sono ineludibili. Dunque, gli agenti non sono in grado di controllare le proprie azioni e perciò non possono dirsi liberi.

Sebbene molti sostenitori del compatibilismo – per esempio, David Lewis e Daniel Dennett<sup>45</sup> – abbiano tentato di rispondere a questo argomento, esso ha convinto molti filosofi che il compatibilismo non può dare soddisfacentemente conto della nostra intuizione della libertà. Anche in questo caso, comunque, la discussione non ha ancora portato a risultati univoci.

#### 4. *Agnosticismo e illusionismo*

Come si è visto, entrambe le visioni positive del libero arbitrio – libertarismo e compatibilismo – sono esposte a obiezioni piuttosto serie: non sorprenderà, allora, che nel corso della storia del dibattito su questo tema siano sempre state presenti anche visioni negative. Queste si possono raccogliere in due famiglie: l'«agnosticismo», per il quale la questione del libero arbitrio è destinata a rimanere un mistero, e l'«illusionismo», per il quale l'idea stessa di libertà è nulla di più di un'illusione.

La differenza fondamentale tra queste due famiglie di concezioni non sta tanto nelle rispettive *partes destruentes* – destinate, in entrambi i casi, a dimostrare l'irrecuperabile inadeguatezza delle teorie positive della libertà – quanto nella valutazione che esse danno, rispettivamente, dell'intuizione prefilosofica della libertà. Secondo i difensori dell'agnosticismo, infatti, è per noi impossibile cessare di credere nella verità di tale intuizione, anche se essa è indimostrabile. Secondo i teorici dell'illusionismo, invece, l'intuizione della libertà è semplicemente falsa e dunque in linea di principio andrebbe abbandonata – anche se alcuni concedono che, di fatto, essa è troppo saldamente radicata nel sistema delle nostre credenze e delle nostre pratiche per rinunciarvi.

Consideriamo dunque in primo luogo la concezione agnostica, secondo la quale il problema del libero arbitrio è un mistero irrisolvibile. Lorenzo Valla ne fu autorevole rappresentante sul piano teologico: il suo *De libero arbitrio* – un dialogo filosofico che susciterà l'ammirazione di Leibniz – si concludeva, infatti, con una chiara difesa dell'agnosticismo rispetto alla questione della compatibilità tra libero arbitrio (del quale pure, da sincero cattolico, egli non dubitava) e preveggenza divina. Alcuni secoli dopo, Emile Du Bois-Reymond traeva una conclusione analoga rispetto alla questione della compatibilità del libero arbitrio con le leggi naturali: a suo giudizio, infatti, tale questione rappresentava uno dei «sette enigmi del mondo» rispetto ai quali noi possiamo solo pronunciare un «*ignorabimus!*»<sup>46</sup>. Parimenti, William James – che pure, sul piano pratico-morale, difese una posizione di carattere libertario – affermò con forza l'insolubilità teorica della questione della libertà<sup>47</sup>.

Anche attualmente vi sono alcuni autorevoli filosofi che difendono posizioni agnostiche. Così, Peter van Inwagen (oggi forse la massima autorità sul tema) ha recentemente citato con approvazione un giudizio di Noam Chomsky, secondo il quale il problema del libero arbitrio è insolubile per le nostre limitate intelligenze:

nella nostra biologia, nelle modalità con cui il pensiero è «installato» nei nostri cervelli c'è qualcosa che fa sì che per noi esseri umani sia impossibile risolvere il mistero [del libero arbitrio]. Comunque stiano le cose, io sono certo di non poter risolvere il mistero e sono altrettanto certo che nessun altro lo abbia fatto<sup>48</sup>.

E accenti analoghi si trovano anche in altri autorevoli filosofi contemporanei, come Thomas Nagel e Colin McGinn. Quest'ultimo, in particolare, ha esplicitamente sostenuto che «la libertà è un mistero»<sup>49</sup>. Anche questi filosofi argomentano che è impossibile provare la correttezza della nostra intuizione prefilosofica relativa alla libertà. Le ragioni di un tale scetticismo sono una sintesi delle obiezioni contro il libertarismo e contro il compatibilismo. Come abbiamo visto, infatti, il tentativo, operato dai libertari, di radicare la libertà nell'indeterminismo parrebbe in realtà

ridurre tutto al caso; mentre il tentativo, proprio del compatibilismo, di mostrare la compatibilità della libertà con il determinismo non sembra in grado di dare conto della possibilità di fare altrimenti, e forse nemmeno della stessa nozione di controllo degli agenti sulle proprie azioni. D'altra parte, o il mondo è deterministico o è indeterministico: dunque, se questa analisi è corretta, la libertà è impossibile (che noi siamo determinati o meno). E tuttavia, continuano i fautori dell'agnosticismo, noi *crediamo* fermamente di essere liberi perché in proposito abbiamo un'intuizione chiarissima, un'intuizione sulla quale si basano molte delle nostre più fondamentali pratiche, come quelle etico-giuridiche. Sarebbe perciò insensato pretendere – sulla base di un ragionamento teorico, per quanto cogente – di abbandonare la salda credenza nella libertà che da tale intuizione deriva. Infatti, affermano i difensori dell'agnosticismo come van Inwagen, «noi siamo tutti condannati a *credere nella libertà* – e, di fatto, condannati a credere di *sapere* di essere liberi» – e ciò anche se tale credenza non potrà mai essere dimostrata!<sup>50</sup> In questa prospettiva agnostica, allora, la libertà appare, nello stesso tempo, irrinunciabile e impossibile da dimostrare: per questo essa rappresenta un mistero, la cui soluzione mai conosceremo. Conclude van Inwagen: «Il libero arbitrio sembra [...] essere impossibile. Ma sembra anche che il libero arbitrio esista. Perciò, l'impossibile sembra esistere»<sup>51</sup>.

Come abbiamo visto, Kant propose una soluzione di questo problema, tentando di giustificare l'intuizione della libertà non sul piano empirico, ma su quello etico-trascendentale, considerandone l'inscindibile nesso concettuale con l'intuizione della responsabilità morale. Quanti difendono l'agnosticismo rispetto al libero arbitrio, tuttavia, negano l'assunto kantiano secondo il quale noi non possiamo non pensarci responsabili e, *per questo*, dobbiamo anche pensarci liberi. A loro giudizio, piuttosto, l'impossibilità di conoscere la libertà si trasferisce *ipso facto* all'intuizione della responsabilità: anche in questo caso, insomma, ci troveremo di fronte a un'invincibile intuizione, da una parte, e all'impossibilità di provarne la correttezza, dall'altra.

In sostanza allora, i fautori dell'agnosticismo tengono ferma l'intuizione della libertà, pur ritenendola indimo-



strabile. I difensori dell'illusionismo sono ancora più radicali: essi infatti sostengono che l'intuizione della libertà è falsa *tout court*. Tradizionalmente, un tale punto di vista è stato sviluppato a partire dalla duplice asserzione che il determinismo impedisce la libertà e che le nostre azioni sono determinate – vuoi perché Dio già conosce le azioni che compiremo in futuro, o addirittura dispone che avvengano, vuoi perché le leggi di natura hanno carattere rigorosamente deterministico.

Più precisamente, la versione teologico-cristiana della tesi dell'illusorietà della libertà (che ha peraltro molte assonanze con il fatalismo degli stoici) deriva spesso dalle interpretazioni rigoristiche delle tesi paoline sulla grazia, che ruotano attorno al tema della predestinazione. Importanti versioni ne furono offerte dal monaco benedettino Godescalco, da Wycliffe e da Hus, i quali subirono per questo aspre condanne. Di particolare rilievo, anche per le conseguenze storiche, fu in questo senso la polemica di Lutero che, con i suoi *De libertate christiana* e *De servo arbitrio*, reagì (apportando sia evidenze esegetiche sia argomenti teorici) alla tradizione compatibilistica, esemplarmente rappresentata da Erasmo. Il punto cruciale della posizione di Lutero (ispirata a Paolo e Agostino, ma poi ammorbidita dai suoi continuatori) era la centralità della grazia divina per la salvezza, a cui corrispondeva l'irrilevanza delle opere, cioè delle azioni libere. Ancora più intransigente fu la posizione di Calvino, che difese una forma assai radicale di predestinazione, secondo cui il nostro intelletto finito semplicemente non potrà mai penetrare le ragioni per cui, *ab initio*, la provvidenza divina dannava alcuni e salva altri.

In età moderna, da un punto di vista non confessionale, ma rigorosamente metafisico, anche Spinoza critica fortemente l'idea del libero arbitrio. Come detto nel capitolo precedente, in virtù di un rigoroso necessitarismo monistico, egli sostiene che soltanto la Sostanza può agire senza costrizioni, se non quelle dipendenti dalla propria natura. Quando gli esseri umani pensano di essere liberi, dunque, compiono lo stesso errore che compirebbe una pietra autocosciente che, cadendo in virtù delle leggi della meccanica, pensasse di causare liberamente il proprio movimento:

davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole<sup>52</sup>.

È importante notare che nel sistema spinoziano non si può parlare di libertà nemmeno nel caso (peraltro già piuttosto problematico) in cui se ne parla in Leibniz: laddove, infatti, almeno negli intenti, nel sistema leibniziano l'agire umano, seppure determinato, viene collocato sul piano della contingenza, per Spinoza l'unica modalità reale è quella della necessità, che è antitetica alla libertà. È vero che Spinoza afferma anche che l'uomo può divenire libero per mezzo dell'amore intellettuale verso Dio, ovvero mediante la comprensione intellettuale della necessità. Ma anche se questa accezione del termine «libertà», sarà ripresa in seguito (per esempio dagli idealisti), essa è idiosincratca e non coincide affatto con quella in cui il termine viene usato nell'ambito del dibattito sul libero arbitrio.

Una diversa forma di illusionismo è poi propugnata da quanti attaccano l'idea di libero arbitrio sulla base di un'interpretazione rigoristica del determinismo causale proprio della scienza newtoniana. In questa direzione si muovono, per esempio, i più radicali tra gli illuministi, come Holbach, Helvétius e La Mettrie. Quest'ultimo, per esempio, si esprime con parole molto chiare: «Noi siamo trascinati da un determinismo assolutamente necessario [quello delle leggi di natura] e non ne vogliamo essere schiavi. Quanto siamo pazzi!»<sup>53</sup>. Punti di vista simili saranno poi sviluppati da Pierre-Simon de Laplace, da molti dei positivisti (per esempio, Comte) e da Albert Einstein, il quale con brillante ironia scriverà:

Un Essere, dotato di superiori capacità di comprensione e di più perfetta intelligenza, che guardasse all'uomo e al suo agire, sorriderebbe dell'illusione umana di agire secondo libertà [...] La legalità degli eventi [...] dovrebbe forse interrompersi di fronte alle attività del nostro cervello?<sup>54</sup>

Ai giorni nostri, infine, l'idea della libertà umana è negata con forza da alcuni propugnatori di visioni radicalmente naturalistiche, quali Burrhus F. Skinner, Ted

Honderich e Derk Pereboom<sup>55</sup>. E, in questo senso, vanno ricordati anche i copiosi risultati che sempre più spesso arrivano dalle neuroscienze e che, secondo molti, mettono decisamente in dubbio la nostra intuitiva fiducia nel libero arbitrio<sup>56</sup>.

Generalmente questo tipo di attacchi fonda la negazione della libertà su un'interpretazione rigoristica del determinismo delle leggi naturali. Ma c'è oggi una strategia più interessante mediante la quale la libertà viene negata: una strategia che non presuppone la verità del determinismo. L'idea in questo caso è che il concetto di libertà sia intrinsecamente contraddittorio e che, dunque, la libertà umana sia in linea di principio impossibile. Galen Strawson offre una delle argomentazioni più chiare in questo senso. In una prospettiva radicalmente antiesistenzialistica – e pur concedendo tanto che l'esperienza *soggettiva* della libertà sia insopprimibile quanto che sia condizione necessaria dell'esistenza *oggettiva* della libertà –, Strawson sostiene infatti che il nostro sentirci liberi non è affatto condizione sufficiente perché noi lo siamo veramente<sup>57</sup>. In questo senso, egli utilizza gli argomenti contro il compatibilismo e contro il libertarismo richiamati in precedenza per concludere che la libertà è impossibile tanto in un mondo deterministico quanto in uno indeterministico e che dunque l'esperienza oggettiva della libertà è impossibile *tout court*. Secondo Strawson, allora, le nostre intuitive credenze sulla libertà sono irrimediabilmente false. Da questo punto di vista, se si accetta la classica tesi che la libertà è presupposto della responsabilità morale, diventa naturale considerare anche quest'ultimo concetto come una mera illusione. E proprio così, per esempio, argomenta Richard Double: «L'immagine più plausibilmente vera di ciò che esiste non contiene né scelte libere né responsabilità morale – indipendentemente dal fatto che le scelte umane siano determinate»<sup>58</sup>.

Le concezioni negative del libero arbitrio, tanto nelle versioni agnostiche quanto in quelle illusionistiche, incontrano oggi una crescente fortuna. Se questa, tuttavia, sia solo una contingenza accidentale o se segni invece un passaggio cruciale nella storia della discussione su questo annoso problema soltanto i prossimi anni potranno dirlo.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

<sup>1</sup> QUESTI TERMINI, SALVO UNO, SONO CALCHI DI TERMINI ANGLOSASSONI LARGAMENTE USATI NEL DIBATTITO CONTEMPORANEO SUL LIBERO ARBITRIO. NEL CASO DEL SOSTANTIVO *mysterianism*, però, il calco italiano sarebbe stato troppo sgraziato: ho dunque preferito usare il termine «agnosticismo», che fu introdotto da Thomas Huxley per riferirsi all'atteggiamento di chi sostiene l'insolubilità dei problemi metafisici – che, come si vedrà, è proprio quanto i *mysterians* contemporanei affermano rispetto al libero arbitrio.

<sup>2</sup> L. Valla, *De libero arbitrio*, in *Opera omnia*, Basel, 1540 ca.; trad. it. *De libero arbitrio*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, p. 529.

<sup>3</sup> D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, London, 1748; trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 145-147.

<sup>4</sup> R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1981, p. 293 (trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Milano, il Saggiatore, 1987).

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *L'Être e le Néant*, Paris, Gallimard 1943; trad. it., *L'essere e il nulla*, Milano, il Saggiatore, 1997, p. 495.

<sup>6</sup> Per un rinnovato tentativo di studiare in connessione questi due sensi di libertà, cfr. P. Pettit, *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge, Polity Press, 2001.

<sup>7</sup> Con questa precisazione, nel resto di questo capitolo userò il termine «libertà» interscambiabilmente con il termine «libero arbitrio».

<sup>8</sup> Su questa tesi (già enunciata da Tertulliano, *De Anima*, 21, 6), cfr. G. Watson, *Free Action and Free Will*, in «Mind», 96, 1987, pp. 145-72; per un'opinione diversa cfr. D. Dennett, *Elbow Room*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1984. Si veda anche l'importante dibattito generato da H. Frankfurt, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in «Journal of Philosophy», 66, pp. 828-839; trad. it. *Possibilità alternative e responsabilità morale*, in M. De Caro (a cura di), *Logica della libertà*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 117-132.

<sup>9</sup> G. Strawson, *Free Will*, in E. Craig (a cura di), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge, 1998, p. 743.

<sup>10</sup> Cfr. J. Łukasiewicz, *On Determinism*, in *Selected Works*, Amsterdam, North-Holland, 1970, pp. 110-128.

<sup>11</sup> Lucrezio, *De Rer. Nat.*, II, 254.

<sup>12</sup> Cfr. T. Chatterjea, *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, Lanham, Lexington, 2002.

<sup>13</sup> Un'altra questione teologica legata al tema del libero arbitrio riguarda la possibilità di attribuire tale facoltà a Dio, in particolare nel momento in cui crea il mondo: un'idea assai problematica, come si desume dalle enormi difficoltà in cui incorse Leibniz quando la discusse nella *Teodicea*.

<sup>14</sup> Cfr. J.B. Korolec, *Free Will and Free Choice*, in N. Kretzmann, A.

Kenny e J. Pinborg (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 629-641.

<sup>15</sup> In generale, il determinismo è la tesi secondo la quale tutti gli eventi sono necessitati da condizioni sufficienti per il loro accadere (per il determinismo teologico, tali condizioni sono proprietà divine quali la volontà, la provvidenza, l'onniscienza e l'infinita bontà; per il determinismo scientifico, la necessitazione ha invece carattere nomologico-causale: ogni evento, cioè, è necessitato da eventi passati, che ne sono causa sufficiente, in accordo con le leggi di natura). L'indeterminismo è semplicemente la negazione del determinismo.

<sup>16</sup> J.M. Fisher e M. Ravizza (a cura di), *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1993; R. Kane (a cura di), *Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2002, parti IV e V.

<sup>17</sup> Il libertarismo è detto anche «incompatibilismo libertario», perché oltre ad affermare la libertà umana, ne nega la compatibilità con il determinismo.

<sup>18</sup> Alessandro di Afrodisia, *De fato*; trad. it. *Il destino*, Milano, Rusconi, 1996 (si veda anche l'introduzione di C. Natali al testo di Alessandro).

<sup>19</sup> P. Pomponazzi, *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, Basel, 1557, III.6.8.

<sup>20</sup> R. Descartes, *Principia Philosophiae*, Amsterdam, 1644; trad. it. *I principii della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 41. Oltre alla versione secolarizzata del problema del libero arbitrio, peraltro, il sistema cartesiano si trovò a fronteggiare anche la sua versione teologica (e ciò perché la *res cogitans*, oltre che mente in senso moderno, è anche anima nel senso proprio del cristianesimo). Per un'ampia discussione dei vari aspetti della concezione cartesiana del libero arbitrio, inclusa la complessa questione dei rapporti tra volontà e intelletto, cfr. M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, Bologna, Il Mulino, 2001, cap. I.

<sup>21</sup> K. Popper e J. Eccles, *The Self and Its Brain*, New York, Springer, 1977; trad. it. *L'io e il suo cervello. Dialoghi aperti tra Popper e Eccles*, Roma, Armando, 1981. Sul dualismo contemporaneo in filosofia della mente, cfr. A. Lavazza, *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

<sup>22</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, Torino, Utet, 1970, p. 240.

<sup>23</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781; trad. it., *Critica della ragione pura*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 502.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 509.

<sup>25</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, cit., pp. 240-241.

<sup>26</sup> Per approfondimenti del trattamento kantiano della questione del libero arbitrio, cfr. H. Allison e L. Caranti, *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*, Roma, Luiss University Press, 2004, e Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., cap. II.

<sup>27</sup> P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, in «Proceedings of the

British Academy», 48, 1962, pp. 1-25; trad. it. *Libertà e risentimento*, in De Caro (a cura di), *Logica della libertà*, cit., pp. 77-116; J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994; trad. it. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

<sup>28</sup> T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Cambridge (Mass.), Mit Press, 1969, p. 328.

<sup>29</sup> Cfr. W. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991.

<sup>30</sup> R. Chisholm, 1964, *Human Freedom and the Self (The Lindley Lecture)*, Department of Philosophy, University of Kansas, 1964, pp. 3-15; trad. it. *La libertà umana e il sé*, in M. De Caro (a cura di), *Logica della libertà*, cit., pp. 55-74; R. Taylor, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1966; T. O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2000; J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press, 2001; trad. it. *Natura umana: perché la scienza non basta*; Roma-Bari, Laterza, 2007, cap. VII.

<sup>31</sup> Cfr. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, cit., pp. 192-197, e R. Calcaterra, *Il pragmatismo americano*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 24-28.

<sup>32</sup> Nozick, *Philosophical Explanations*, cit.; trad. it. pp. 291-362; R. Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1994; R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

<sup>33</sup> Sui problemi e le prospettive del libertarismo, cfr. Kane (a cura di), *Oxford Handbook of Free Will*, cit., parte VI; L. Ekstrom, *Free Will. A Philosophical Study*, Boulder (Colo.), Westview Press, 2000, cap. IV; A. Mele, *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*, Oxford, Oxford University Press, 2001; L. Cimmino, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della «responsabilità ultima»*, Napoli, Guida, 2003.

<sup>34</sup> Cfr. L. Zagzebski, *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will*, in Kane (a cura di), *Oxford Handbook of Free Will*, cit., pp. 45-64.

<sup>35</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651; trad. it. *Il Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 176.

<sup>36</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690; trad. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 123.

<sup>37</sup> Voltaire, *Metaphysique de Newton*, Amsterdam, 1741; trad. it. *Metafisica di Newton*, in *Scritti filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 1972, vol. I, p. 215.

<sup>38</sup> Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, London, 1766; trad. it. *Il filosofo ignorante*, Milano, Bompiani, 2000, p. 71.

<sup>39</sup> W.V.O. Quine, *Things and Their Place in Theories*, in *Theories and Things*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, p. 11.

<sup>40</sup> Hume, *Enquiries*, cit.; trad. it. p. 149.

<sup>41</sup> Cfr. Ekstrom, *Free Will*, cit., cap. III; M. Dorato, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma-Bari, Laterza, 1997; M. De Caro, *Il libero arbitrio*, Roma-Bari, Laterza, 2004, cap. II.

<sup>42</sup> G.E. Moore, *Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1912; trad. it. *Etica*, Milano, Franco Angeli, 1992, cap. VI.

<sup>43</sup> Cfr. De Caro, *Il libero arbitrio*, cit., pp. 69-75.

<sup>44</sup> P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

<sup>45</sup> T. Kapitan, *A Master Argument for Incompatibilism*, in Kane (a cura di), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., pp. 127-157.

<sup>46</sup> E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, in *Reden*, II, Leipzig, Veit & C., 1887, pp. 105-140.

<sup>47</sup> W. James, *The Dilemma of Determinism*, in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, London-New York, Longmans, 1896, pp. 145-183; trad. it. *Il dilemma del determinismo*, in *La volontà di credere*, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 169-207.

<sup>48</sup> P. van Inwagen, *The Mystery of Metaphysical Freedom*, in van Inwagen e Zimmerman (a cura di), *Metaphysics: The Big Questions*, cit., pp. 365-374; trad. it. in *Il mistero della libertà metafisica*, in De Caro (a cura di), *Logica della libertà*, cit., p. 174.

<sup>49</sup> C. McGinn, *The Mysterious Flame*, New York, Basic Books, 1999, p. 168; T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1985; trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, il Saggiatore, 1988.

<sup>50</sup> *Free Will Remains a Mystery*, in «Philosophical Perspectives», 12, 2000, p. 11.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, Amsterdam, 1677; trad. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Torino, Boringhieri, 1992, p. 249.

<sup>53</sup> J.O. La Mettrie, *L'homme machine*, Leyden, 1748; trad. it. *L'uomo macchina e altri scritti*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 120.

<sup>54</sup> Cit. in B. Libet, A. Freeman e K. Sutherland (a cura di), *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*, Thoevertton, Imprint Academic, 1999, p. xii.

<sup>55</sup> B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, Knopf, 1971; T. Honderich, *A Theory of Determinism*, Oxford, Oxford University Press, 1988; D. Pereboom, *Living Without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>56</sup> B. Libet, *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays*, Birkäuser, Boston, 1993; D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.), Mit Press, 2002; M. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, Dana Press, Washington, 2005; trad. it. *La mente etica*, Milano, Codice, 2006.

<sup>57</sup> G. Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

<sup>58</sup> R. Double, *The Non-reality of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 156.