

LIBERO ARBITRIO E IMPUTABILITÀ OGGI

di Mario De Caro

(*Professore ordinario di filosofia morale, Università Roma Tre & Tufts University*)

Nel loro celebre *Diritto penale. Parte generale*, Giovanni Fiandaca ed Enzo Musco così presentano il tema dei presupposti dell'imputabilità:

La vita pratica di ogni giorno poggia sul presupposto, implicitamente ammesso, che ciascuno di noi sia abbastanza capace di regolare la propria condotta in modo da non disattendere le aspettative degli altri: realtà o illusione, ciascuno vive come esperienza psicologica il sentimento della libertà di autodeterminarsi in modo conforme alle scelte e ai desideri. È di qualcosa di simile che il moderno diritto penale si appaga. Esso cioè assume la libertà del volere non come un dato ontologico, ma come un necessario presupposto della vita pratica; non come un dato scientificamente dimostrabile, bensì come contenuto di un'aspettativa giuridico-sociale¹.

Secondo questo punto di vista, occorre rifiutare l'assunto proprio della giurisprudenza tradizionale che individuava nel libero arbitrio (ossia nella facoltà dell'autodeterminazione) il fondamento dell'imputabilità: troppo oscure, e inutilizzabili in sede giuridica, le elucubrazioni dei metafisici su questo tema. A fondare l'imputabilità basta, osservano Fiandaca e Musco, «il sentimento della libertà di autodeterminarsi in modo conforme alle scelte e ai desideri», ossia l'intuizione prefilosofica secondo cui, *di fatto*, il libero arbitrio noi possiamo esercitarlo. E questa intuizione va accettata che si tratti di «realtà o di illusione», dato che la metafisica non è in grado di provarne la correttezza o la scorrettezza. E così, sul piano giuridico possiamo contentarci della salda intuizione che del libero arbitrio abbiamo a livello del senso comune («una delle nostre più comuni nozioni», sosteneva Descartes²).

In effetti, buona parte delle concezioni tradizionali del libero arbitrio offre legittimazione alla proposta di Fiandaca e Musco. Nel corso della storia della filosofia, infatti, il libero arbitrio è stato ascritto ora a menti disincarnate cui non si applicherebbero le leggi di natura (Descartes)³, ora ad agenti noumenici (ossia fuori

¹ G. Fiandaca, E. Musco, *Diritto penale. Parte generale*, Bologna 2009, 331.

² R. Descartes, *Principia Philosophiae* (1644); trad. it., *I principii della filosofia*, Roma-Bari 1986, 41.

³ Cfr. in particolare la Quarta meditazione in R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641); trad. it.,

dallo spazio-tempo) che sono in grado di agire come *causa sui* (Kant)⁴, ora ad entità con le prerogative di un «primo motore immobile» (Chisholm)⁵, e via continuando con le fumisterie metafisiche. Si tratta di concezioni che, evidentemente, sono allo stesso tempo inverificabili e inconfutabili: se ci si basa su di esse, dunque, è senz'altro ragionevole ritenere che non sapremo mai se il libero arbitrio è reale oppure illusorio. In questa luce, dunque, parrebbe giustificato procedere con il “come se” di Fiandaca e Musco: parrebbe cioè giustificato accontentarsi del «sentimento della libertà di autodeterminarsi» incorporato nel senso comune.

Detto altrimenti: le concezioni metafisiche sopra citate, e altre analogamente astruse, non essendo dimostrabili né confutabili, rendono impossibile determinare se il sentimento della libertà abbia un fondamento reale e se, dunque, gli esseri umani (almeno quelli adulti e normodati) siano effettivamente capaci di «regolare la propria condotta in modo da non disattendere le aspettative degli altri». E così, se è vero che il fondamento (ossia il libero arbitrio) rimarrà per noi sempre elusivo, pare ragionevole disinteressarsi della questione filosofica e basare il ragionamento giuridico sull'imputabilità sulla nostra intuizione prefilosofica, che in questo modo diviene il «necessario presupposto della vita pratica».

Le cose, tuttavia, sono più complesse di così e ciò per quattro ordini di ragioni: consideriamole dunque una per una. La prima ragione è di carattere storico: nel corso della Modernità, sono state infatti sviluppate concezioni del libero arbitrio molto meno metafisiche e più prossime al senso comune ordinario rispetto alle concezioni citate sopra (si pensi alla tradizione humanea, al pragmatismo o all'empirismo logico)⁶. Tali concezioni, però, sono state sviluppate prevalentemente nel contesto filosofico anglosassone: un contesto che, sino a tempi recenti, ha avuto ricadute abbastanza marginali nell'ambito giuridico italiano. E ciò spiega, probabilmente, perché Fiandaca e Musco non ne tengano conto.

In secondo luogo, va considerato che nel dibattito filosofico contemporaneo, la discussione sul libero arbitrio ha preso una decisa curvatura naturalistica, nel senso che le concezioni più accreditate – che radichino il libero arbitrio nell'ambiente

Meditazioni metafisiche, Roma-Bari 2016, 60-64.

⁴ Sulla possibilità di declinare la prospettiva kantiana in prospettive più consone alla filosofia contemporanea, M. De Caro, *L'antinomia della libertà oggi*, in *Studi kantiani*, 34, 2021, 81-98.

⁵ R.M. Chisholm, *Human Freedom and the Self: The Lindley Lecture* (1964); trad. it., *La libertà umana e il sé*, in *La logica della libertà*, a cura di M. De Caro, Sesto San Giovanni 2018, 55-74.

⁶ M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma 2014, *passim*.

deterministico o in quello indeterministico oppure siano neutrali rispetto a tale questione⁷ – sono molto attente alla necessità di conciliare la visione filosofica con quella scientifica: esse tengono cioè presenti le più accreditate teorie della fisica contemporanea, della biologia, della neurologia e della psicologia. E così oggi le astruserie metafisiche più radicali sono in buona parte dissolte, e, conseguentemente, le discussioni giuridiche sull'imputabilità, soprattutto in ambito anglosassone, si intrecciano frequentemente con quelle filosofiche.

In terzo luogo, c'è anche un'importante novità da considerare riguardo alla discussione contemporanea sul libero arbitrio. Sebbene, come appena detto, non manchino studiosi che si propongono di declinare questa nozione con modalità scientificamente rispettabili, parecchi altri, sia scienziati sia filosofi, affermano con forza che in realtà il libero arbitrio è un'illusione e che, per questo, non può essere assunto come fondamento della responsabilità morale e dell'imputabilità penale. L'elenco dei negatori contemporanei del libero arbitrio è in effetti abbastanza impressionante. Tra gli scienziati figurano luminari come gli psicologi Steven Pinker (Harvard), Joshua Greene (Harvard), Chris Frith (University College, London) e il compianto Daniel Wegner (Harvard); i neuroscienziati Wolf Singer (Frankfurt), Michael Gazzaniga (University of California at Santa Barbara), Robert Sapolsky (Stanford), Patrick Haggard (University College, London) e John-Dylan Haynes (Humboldt-Universität, Berlin); i biologi Richard Dawkins (Oxford) e Jerry Coyne (Chicago); i fisici Lawrence Maxwell (Arizona State University) e il compianto Stephen Hawking (già a Cambridge). Tra i filosofi si possono invece menzionare Thomas Metzinger (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), Derk Pereboom (Cornell), Galen Strawson (University of Texas at Austin), Saul Smilansky (Haifa), Gregg Caruso (Fairfield), Thomas Metzinger (Mainz), nonché Paul e Patricia Churchland (San Diego)⁸.

Se questi studiosi avessero ragione, la posizione di Fiandaca e Musco – che presuppone l'indimostrabilità sia del libero arbitrio sia della sua negazione – diverrebbe insostenibile. Se ci convincessimo, infatti, che il libero arbitrio è illusorio, *ipso facto* la possibilità di autodeterminarsi verrebbe meno e ciò reciderebbe alla radice il "come se" secondo cui dovremmo fare nostro senza problemi il «sentimento della

⁷ Per un primo inquadramento del dibattito, cfr. M. De Caro, *Libero arbitrio. Una introduzione*⁹, Roma-Bari 2019 e R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, New York 2011.

⁸ Cfr. M. De Caro, *Libero arbitrio*, cit., cap. 8.

libertà di autodeterminarsi in modo conforme alle scelte e ai desideri». Se, infatti, di fronte all'impossibilità del libero arbitrio, si persistesse nel "come se" di Fiandaca e Musco, che presuppone un atteggiamento agnostico sulla questione, si cadrebbe nell'irrazionalità. Un tale atteggiamento sarebbe infatti analogo a quello di chi sostenesse che è possibile, e anzi necessario, sostenere che la Terra è salda al centro dell'universo, nonostante le decisive prove in contrario. Non è dunque un caso che oggi – nel quadro di questo diffuso scetticismo sul libero arbitrio – siano state proposte concezioni giuridiche radicalmente revisionistiche, soprattutto nell'ambito della teoria della pena: concezioni di stampo radicalmente antiretributivistico che rifiutano ogni riferimento alle nozioni (responsabilità, merito, colpa e *mens rea*) che, almeno nella loro interpretazione standard, presuppongono il libero arbitrio⁹.

Riassumiamo quanto detto sin qui. Guardando soltanto al versante ipertroficamente metafisico della discussione filosofica tradizionale sul libero arbitrio – un versante che è stato a lungo culturalmente dominante in Italia –, Fiandaca e Musco sostengono che la discussione giuridica deve limitarsi a dare per buono il nostro innato sentimento di autodeterminazione, senza ingarbugliarsi in astrattissime disquisizioni che non potranno mai portare a risultati spendibili sul piano concreto. Così facendo, però, Fiandaca e Musco ignorano un altro versante, molto più concreto, della discussione filosofica sul libero arbitrio (un versante che peraltro oggi è divenuto prevalente anche nel mondo filosofico dell'Europa continentale)¹⁰. In quel contesto sono stati sviluppati modelli del libero arbitrio che non sono astrattamente metafisici ma considerano quanto le scienze ci dicono sul mondo: tali modelli si prestano dunque ad essere declinati in ambito giuridico – magari proprio al fine di fondare concezioni come quella di Fiandaca e Musco. Un'ulteriore complicazione, però, è data oggi dal fatto che molti scienziati e non pochi filosofi sostengono con forza l'illusorietà del libero arbitrio, e dunque anche della nostra capacità di autodeterminarci. In questa prospettiva, l'impianto stesso del sistema giuridico tradizionale è aggredito alla radice. Se si vuole difendere in maniera appropriata quell'impianto, allora, non ci si può più accontentare del "come se", ossia della serena accettazione della nostra intuizione riguardo all'autodeterminazione. Occorre piuttosto confrontarsi con le concezioni

⁹ Cfr. D. Pereboom, *Free Will Skepticism in Law and Society. Challenging Retributive Justice*, New York 2019; E. Shaw, D. Pereboom, G. Caruso (eds.), *Free Will Skepticism in Law and Society: Challenging Retributive Justice*, New York 2019; G. Caruso, *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice*, New York 2021.

¹⁰ Per una presentazione molto aggiornata delle discussioni sul libero arbitrio, cfr. C. Calì, *Il libero arbitrio in questione. Una ricerca tra filosofia, scienze e intelligenza artificiale*, Milano-Udine 2024.

negazionistiche, contestandone l'assunto di fondo: ossia l'idea che il libero arbitrio (con annessa capacità di autodeterminarsi) sia nulla più di un'illusione. Insomma, l'autorevolezza degli attuali negatori del libero arbitrio (e dunque dell'autodeterminazione) genera un compito ormai ineludibile per chi voglia salvare la tradizionale galassia concettuale che regge l'idea di imputabilità.

Sebbene non sia questa la sede per addentrarsi in un dibattito di tale complessità, qualche indicazione generale si può offrire. Secondo una argomentazione ripetuta molto di frequente, l'illusorietà del libero arbitrio sarebbe dimostrata dal fatto che, negli ambiti rilevanti per l'agire umano, la scienza ha dimostrato la correttezza del determinismo (ossia della tesi che tutti gli eventi, azioni umane incluse, sono determinati da cause sufficienti, secondo le leggi di natura). In questa luce, la tesi deterministica viene declinata, a seconda dei casi, facendo riferimento alla fisica macroscopica (relatività generale), alla genetica, alle neuroscienze o anche alla psicologia sociale: e la verità del determinismo proverebbe, *ipso facto*, che il libero arbitrio è nulla più di un'illusione.

Vediamo qualche esempio di questo atteggiamento. Stephen Hawking, per esempio, ha scritto:

Il test definitivo oggettivo del libero arbitrio sembrerebbe essere: si può prevedere il comportamento dell'organismo? Se si può, allora è chiaro che l'organismo non ha il libero arbitrio ma è predeterminato¹¹.

Analogamente, Lawrence Krauss scrive che: «Come fisico, io non penso che il libero arbitrio sia reale... C'è un livello in cui l'universo è deterministico»¹². Sam Harris a sua volta afferma:

Il libero arbitrio è un'illusione. Semplicemente, non siamo noi a generare la nostra volontà. I pensieri e le intenzioni emergono da cause di fondo di cui noi non siamo consapevoli e sulle quali non esercitiamo alcun controllo cosciente. Noi non abbiamo la libertà che pensiamo di avere¹³.

Con un ragionamento simile, Michael Gazzaniga arriva a sostenere che l'idea del

¹¹ S. Hawking, *Black Holes and Baby Universes and Other Essays*, New York 1993, 133.

¹² Cit. in S. Seckel, *Enlightenment and reason make the world a better place*, 20.10.2015, <https://news.asu.edu/20151020-solutions-enlightenment-and-reason-make-world-better-place>.

¹³ S. Harris, *Free Will*, New York 2012, 5.

libero arbitrio è analoga, per solidità, alla teoria della Terra piatta, anche se è molto più diffusa. Verrà però il momento, aggiunge Gazzaniga, in cui riusciremo finalmente ad abbandonare questa screditatissima idea e accetteremo il fatto che noi non siamo altro che un tipo speciale di macchina – una macchina deterministica, appunto¹⁴. Robert Sapolsky, da biologo, pone la questione nei termini della sua disciplina. A suo dire, noi siamo biologicamente determinati in tutto ciò che facciamo:

Gli studi dimostrano che se si è seduti in una stanza con un odore terribile, le persone diventano socialmente più conservatrici. In parte ciò ha a che fare con la genetica: Qual è la composizione dei loro recettori olfattivi? Con l'infanzia: Quale condizionamento hanno avuto nei confronti di particolari odori? Tutto ciò influisce sul risultato¹⁵.

(Un approccio olfattivo al libero arbitrio, verrebbe da dire). E così, esempio scientifico dopo esempio scientifico, Sapolsky giunge alla conclusione che noi siamo sempre determinati e che, per questo, dobbiamo abbandonare l'idea del libero arbitrio. Tuttavia, lungi dal rammaricarsi per questa conclusione, Sapolsky la considera un'ottima cosa perché, a suo giudizio, «una gran parte della miseria dell'umanità è dovuta al mito del libero arbitrio»¹⁶. E tra i mali dell'umanità figurano anche le concezioni che, direttamente o indirettamente, rimandano alla galassia concettuale del libero arbitrio, incluse tutte le forme di retributivismo¹⁷.

Paul Bloom, infine, aggiunge un tassello a questo genere di argomentazione. Noi probabilmente siamo interamente determinati in tutti i nostri comportamenti e per questo il libero arbitrio è impossibile; tuttavia, se anche a livello macroscopico si manifestasse qualche effetto rilevante dell'indeterminismo quantistico, ciò non aiuterebbe affatto la causa del libero arbitrio:

Le nostre azioni sono letteralmente predestinate: determinate dalle leggi della fisica, dallo stato dell'universo, molto prima della nostra nascita, e, forse, da eventi casuali a livello quantistico. Noi non abbiamo scelto nulla di tutto ciò: dunque il libero arbitrio non esiste¹⁸.

¹⁴ M. Gazzaniga, *Who's in Charge: Free Will and the Science of the Brain*, New York 2016.

¹⁵ Robert Sapolsky, intervistato da Hope Reese, *New York Times*, 16.10.2023, <https://www.nytimes.com/2023/10/16/science/free-will-sapolsky.html>.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ P. Bloom, *Free Will Does Not Exist. So What?*, in *The Chronicle of Higher Education*, 18.3.2021, <https://www.chronicle.com/article/free-will-does-not-exist-so-what/>.

Questo genere di argomentazioni, anche se viene spesso presentato come se si trattasse di un'ovvietà, è assai meno solido di quanto comunemente si pensi, e ciò per varie ragioni. Iniziamo dal riferimento all'indeterminismo che si ritrova nella citazione di Bloom appena riportata, che si rivolge anche contro le teorie che radicano il libero arbitrio nel puro indeterminismo. In questa linea critica si colloca anche Patricia Churchland (che torna anche sull'analogia con la teoria della Terra piatta, evidentemente una hit tra i critici del libero arbitrio):

Una rigida tradizione filosofica sostiene che nessuna scelta è libera se non è priva di cause, cioè se la "volontà" non viene esercitata indipendentemente da tutte le influenze causali, in un vuoto causale. Una filosofia dedicata alla scelta non causata è tanto irrealistica quanto una filosofia dedicata alla Terra piatta¹⁹.

L'idea, insomma, è che dal mero indeterminismo non possa discendere la libertà. Questa osservazione, peraltro, è ben presente nella tradizione filosofica da lungo tempo. Per esempio, sviluppando un argomento già accennato da Hobbes nella sua polemica contro l'arcivescovo John Brahmall²⁰, già Hume argomentava che l'unica cosa che può discendere dall'indeterminazione è il caso – e il caso è l'opposto della libertà. Il punto fondamentale, però, è che oggi nessun serio difensore del libero arbitrio sostiene una tesi del genere, con buona pace di Bloom e Churchland. Ci sono, è vero, autori secondo i quali l'indeterminismo è condizione necessaria del libero arbitrio (sono i cosiddetti "libertari"); ma nessuno ritiene che esso ne sia anche condizione sufficiente. Alcuni (come Robert Kane²¹ e Mark Balaguer²²) ritengono che la nozione cruciale in gioco per il libero arbitrio non sia quella di puro indeterminismo ma quella di causazione probabilistica; altri (come Carl Ginet²³), riprendendo un'intuizione di Wittgenstein, insistono sul fatto che il libero arbitrio vada interpretato come la capacità di *fare* da parte degli agenti razionali piuttosto che come una capacità causale; altri ancora (come Tim O'Connor²⁴) elaborano complesse teorie di *agent causation*

¹⁹ P. Churchland, *The Big Questions: Do we have free will?*, in *New Scientist*, 15.11.2006, 2578, <https://www.newscientist.com/article/mg19225780-070-the-big-questions-do-we-have-free-will/>.

²⁰ T. Hobbes, *Of Liberty and Necessity* (1654); trad. it. in T. Hobbes, *Libertà e necessità*, Milano 2000.

²¹ R. Kane, *The Significance of Free Will*, New York 1996.

²² M. Balaguer, *Free Will as an Open Scientific Problem*, Cambridge (MA) 2010.

²³ C. Ginet, *On Action*, Cambridge 1990.

²⁴ T. O'Connor, *Persons and Causes: the Metaphysics of Free Will*, New York 2000; Id., *Agent-causal power*, in T. Handfield (Ed.), *Dispositions and Causes*, New York 2009, 189-214; E. J. Lowe, *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford 2008.

che, riprendendo l'ipotesi di Thomas Reid, attribuiscono agli esseri umani una capacità causale diversa dalla normale causalità tra eventi: ossia la capacità di dare inizio, intenzionalmente, a nuove catene causali essendo causalmente *inclinati* dal proprio passato ma senza esserne determinati. Infine, Roger Penrose ha sviluppato un elaborato modello neurofisiologico teso a mostrare come l'indeterminismo quantistico possa arrivare a produrre il libero arbitrio (e sarebbe un po' ardito sostenere che Penrose non conosce la scienza, visto che nel 2020 ha vinto il premio Nobel per la Fisica)²⁵. Insomma, come si suol dire, l'argomentazione di Bloom e Churchland attacca uno *strawman*, dato che oggi nessun pensatore serio difende la rozza concezione da loro così veementemente criticata²⁶.

Secondo punto. Un'altra assunzione delle teorie scientifiche che criticano il libero arbitrio è che, se si dimostrasse la verità del determinismo, la questione sarebbe risolta perché il libero arbitrio è *ovviamente* incompatibile con il determinismo²⁷. Un campione di questa tendenza è Sapolsky, il cui libro – che è stato a lungo nella classifica dei best seller del *New York Times* – si intitola, appunto *Determined: A Science of Life without Free Will*²⁸. Con dovizia di esemplificazioni scientifiche, in quest'opera Sapolsky mostra come le varie scienze del mondo macroscopico convergano nel mostrare che l'ambito dell'agire umano ha carattere deterministico²⁹; e ciò non lascerebbe spazio per il libero arbitrio. Non è questa la sede per entrare nel dettaglio

²⁵ R. Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford 1999.

²⁶ Ciò, ovviamente, non significa che le concezioni che basano il libero arbitrio sull'indeterminismo non possano essere criticate: cfr., per esempio, M. De Caro e H. Putnam, *Free Will and Quantum Mechanics*, in *The Monist*, 103, 4, 2020, 415-426.

²⁷ In questo contesto, si inseriscono le tesi di quanti si rifanno agli esperimenti ispirati da Benjamin Libet (come quello, molto discusso, presentato in C.S. Soon, M. Brass, H.J. Heinze, J.D. Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, in *Nature Neuroscience*, 11, 2008, 543-545) per asserire l'illusorietà del libero arbitrio. Altri autori scettici sul libero arbitrio si rifanno ad esperimenti, condotti soprattutto nell'ambito della psicologia sociale, che proverebbero l'incapacità causale della mente cosciente (cfr. D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge [MA] 2002; L. Hall, T. Strandberg, P. Pärnamets, A. Lind, B. Tärning, P. Johansson, *How the Polls Can Be Both Spot on and Dead Wrong: Using Choice Blindness to Shift Political Attitudes and Voter Intentions*, in *Plos One*, 8, 4, 2013, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0060554>). Critiche di queste interpretazioni sono offerte in M. De Caro, *Is Emergentism Refuted by the Neurosciences?*, in A. Corradini, Tim O'Connor (eds.), *Emergence in Science and Philosophy*, London 2010, 190-211; A. Mele, *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford 2014; M. De Caro e S. Bonicalzi, *How the Libet Tradition Can Contribute to Understanding Human Action Rather Free Will* in C.J. Austin, A. Marmodoro, A. Roselli (eds.), *Powers, Time and Free Will*, Cham 2022, 199-22.

²⁸ R. Sapolsky, *Determined: A Science of Life without Free Will*, New York 2023.

²⁹ Nel caso della meccanica quantistica, che concerne il mondo subatomico, le cose stanno notoriamente in maniera diversa, perché secondo la maggior parte delle interpretazioni questa teoria va interpretata indeterministicamente: cfr. W. Myrwood, *Philosophical Issues in Quantum Theory*, in E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/qt-issues/>.

del libro di Sapolsky, perché la sua disamina richiederebbe molte pagine: il lettore interessato, però, può molto utilmente leggere la recensione/stroncatura che gli ha dedicato John Martin Fischer, uno dei protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo sul libero arbitrio (in particolare Fischer mostra che Sapolsky non offre alcun argomento valido contro la tesi – maggioritaria tra i filosofi – secondo la quale determinismo e libero arbitrio non sono incompatibili)³⁰.

In questa sede si può però accennare brevemente a un altro pamphlet di grande successo commerciale contro il libero arbitrio, il volume *Free Will* di Sam Harris, che in copertina espone significativamente l'immagine di una marionetta. L'idea sottesa a questa immagine è che, al pari delle marionette, gli esseri umani sono privi di libero arbitrio perché sono determinati da fattori che non controllano ossia le forze della natura, che giocano il ruolo del burattinaio. Così, per esempio, Harris scrive in una risposta online alle critiche mosse alla sua teoria: «tutti noi siamo mossi dal caso e dalla necessità, proprio come una marionetta viene fatta danzare sui suoi fili»³¹. Si tratta evidentemente della stessa tesi di Sapolsky, e molti altri, e potremmo definirne la prova principe apportata dai negatori del libero arbitrio. La specifica modalità con cui Harris argomenta in favore di questa tesi, però, ha particolare rilievo perché si può applicare direttamente alla tesi di Fiandaca e Musco.

Da qualche decennio la concezione secondo cui il libero arbitrio è compatibile con il determinismo viene chiamata “compatibilismo”. Ora, secondo Harris, questa concezione è «deliberatamente ottusa», perché a suo giudizio si ridurrebbe all'idea (ovviamente risibile) che «un burattino è libero nella misura in cui ama i fili che lo muovono»³². Questo, però, è un argomento retorico, di carattere psicologico (proprio di una inverosimile *harmchair psychology*, peraltro): ma la questione in gioco non è psicologica, perché riguarda piuttosto come siamo fatti noi e com'è fatto il mondo – è cioè una questione ontologica. Nel suo libro, però, Harris offre, bontà sua, anche argomenti almeno apparentemente più solidi di questo.

In una recensione molto critica, Daniel Dennett ha notato che l'argomento principale apportato da Harris contro il compatibilismo è che questa visione sarebbe in contrasto con l'intuizione che il senso comune ha del libero arbitrio (che parrebbe

³⁰ J.M. Fischer, *Review of Determined: A Science of Life Without Free Will*, in *Notre Dame Philosophical Reviews* 2023, <https://ndpr.nd.edu/reviews/determined-a-science-of-life-without-free-will/>.

³¹ S. Harris, *The Marionette's Lament. A Response to Daniel Dennett*, 12.2.2014, <https://www.samharris.org/blog/the-marionettes-lament>.

³² S. Harris, *Free Will*, cit., 30.

piuttosto presupporre l'indeterminismo)³³. A ciò Dennett ha risposto che, anche se si concedesse la correttezza di questa affermazione (cosa non ovvia), ciò non costituirebbe un problema per un'analisi filosofica. Infatti, molto spesso i punti di vista filosofici più importanti sono parzialmente o interamente revisionisti: si pensi alla visione democritea-galileiana-lockeana secondo cui le qualità secondarie non sono là fuori nel mondo, alla visione di Hume sull'identità personale, alle tesi kantiane sulla struttura della realtà o, per venire ai giorni nostri, all'esternismo semantico di Putnam e Kripke.

In realtà, se veramente volessero confutare il compatibilismo, i suoi critici dovrebbero guardare, con assai maggiore attenzione e rigore, alle tesi costitutive offerte dai difensori di questa tradizione (da Hobbes, Hume, Leibniz e Mill sino a P.F. Strawson, Davidson e Dennett). Tra queste tesi figurano le seguenti: affinché si possa dire che un'azione è libera, è necessario che, come componente della causa sufficiente che l'ha generata, figuri qualche stato intenzionale, cosciente e rilevante, dell'agente; che le catene causali di questo genere sono perfettamente compatibili con il determinismo; che la possibilità di agire altrimenti da come di fatto si agisce deve essere intesa in senso condizionale e non categorico ("Se avessi voluto ordinare la pasta invece del risotto, avrei potuto farlo")³⁴. Il compatibilismo, insomma, si impegna in un'opera di rigorizzazione concettuale, al fine di ottenere ciò che nel libero arbitrio è veramente "*worth wanting*" (per riprendere un famoso slogan di Dennett).

Come capita spesso ai pasdaran del fronte anti-libero arbitrio, Harris rifiuta la legittimità di analisi concettuali di questo genere. In questo senso, rivolgendosi direttamente a Dennett, scrive:

Tu ritieni che, insieme agli altri compatibilisti, voi abbiate purificato il concetto di libero arbitrio, sostituendo le nozioni comuni mediante cui viene concepito dal senso comune con concetti rigorosi e demistificati. A mio giudizio, però, in questo modo avete semplicemente cambiato argomento, ignorando proprio il fenomeno di cui dovremmo parlare: la sensazione comune e percepita che io/loro/voi avremmo potuto fare altrimenti (un'idea generalmente nota come libero arbitrio "libertario" o "controcausale"), con tutte le sue implicazioni morali³⁵.

³³ D. Dennett, *Reflections on Free Will*, 26.1.2014, <https://www.samharris.org/blog/reflections-on-free-will>.

³⁴ Per un inquadramento generale del compatibilismo, cfr. M. De Caro, *Libero arbitrio*, cit., cap. 2. Per una discussione più specifica sull'interpretazione della possibilità di fare altrimenti, cfr. C. List, *Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise*, in *Noûs* 2014, 48, 1, 156-178.

³⁵ S. Harris, *The Marionette's Lament*, cit.

Il punto di Harris, insomma, è che la discussione si dovrebbe concentrare sull'intuizione comune di libero arbitrio, non sulla visione filosofica del compatibilismo, in cui quell'intuizione viene rigorizzata. Così dicendo, però, Harris non fa altro che riprendere il leitmotiv che abbiamo visto poco sopra, tipico degli attacchi fuori fuoco che parecchi scienziati, anche molto autorevoli, muovono oggi contro il libero arbitrio. Le intuizioni del senso comune sono spesso e volentieri ben lontane dalla realtà dei fatti: la scienza procede proprio rettificando, quando necessario, quelle intuizioni; perché per la filosofia dovrebbe essere altrimenti? La questione, dunque, non è se l'intuizione filosofica del libero arbitrio sia in sé corretta (ovviamente non lo è), ma se ce n'è una versione rigorosa che lo può essere.

E questa è la quarta ragione per cui la posizione di Fiandaca e Musco è insoddisfacente. Oggi non ci si può più fermare al livello dell'intuizione prefilosofica (ossia al «sentimento della libertà di autodeterminarsi in modo conforme alle scelte e ai desideri»), perché è stato dimostrato che tale intuizione è inadeguata a svolgere il compito che le viene attribuito: ossia quello di offrire una giustificazione della fondamentale nozione giuridica di imputabilità. Piuttosto, bisogna guardare alle migliori concezioni del libero arbitrio di cui disponiamo, che quella intuizione rigorizzano.

Si noti: la tesi che il libero arbitrio è compatibile con il determinismo può forse essere errata. Tuttavia, per criticarla occorrono argomenti ben più solidi di quelli appena visti (anche volendo chiamarli “argomenti”)³⁶. Né si può accettare l'idea del libero arbitrio come se fosse ovvia, perché contro questa tesi sono stati presentati argomenti non ovviamente erronei³⁷. Questi argomenti, tuttavia, sono controversi e

³⁶ Molto discusso, in tal senso, è il cosiddetto “*Consequence argument*” (P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, New York 1983, 126-152), secondo il quale, per poter compiere liberamente una determinata azione, un agente deve controllare quell'azione; tuttavia, a questo fine, l'agente dovrebbe controllare almeno uno dei due fattori che, se il determinismo è vero, rendono necessaria quell'azione, cioè gli eventi del passato remoto e le leggi della natura. Ma entrambi i fattori sono al di fuori del controllo dell'agente, poiché il passato è inalterabile e le leggi della natura sono ineluttabili; quindi, se è vero il determinismo, nessuno può controllare le azioni che compie. Pertanto, il libero arbitrio è impossibile e il compatibilismo è falso. La discussione su questo argomento è immensa e non ha portato risultati definitivi: cfr. D. Speak, *The Consequence Argument Revisited* e T. Kapitan, *A Compatibilist Reply to the Consequence Argument*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, cit., 115-130 e 131-152.

³⁷ I filosofi che difendono il cosiddetto “*illusionismo*”, secondo cui il libero arbitrio è concettualmente impossibile, sviluppano sofisticate analisi per provare l'incompatibilità del libero arbitrio sia con il determinismo sia con l'indeterminismo (e, si noti, tra determinismo e indeterminismo, *tertium non datur*). Tra questi filosofi si possono ricordare almeno S. Smilansky, *Free Will and Illusion*, Oxford 2000; G. Strawson, *The Bounds of*

dunque non dirimenti, come peraltro sempre accade con gli argomenti genuinamente filosofici.

Ciò che è certo, insomma, è che chi oggi voglia difendere la concezione di imputabilità (in un senso almeno simile a quello in cui la tradizione giurisprudenziale l'ha concepita sino ad ora), non può più farlo ignorando placidamente le discussioni sul libero arbitrio per rifarsi al vago sentimento dell'autodeterminazione.

Freedom, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy*, cit., 441-460; D. Pereboom, *Living without Free Will*, Cambridge 2017; G. Caruso, *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*, Lanham (MD) 2015.