

Una riflessione sul libero arbitrio

(Roberta De Monticelli, Università Vita Salute San Raffaele, Università di Ginevra)

I. Tre sensi di "libertà"

Nella prima parte di questo testo offriremo una ricostruzione del problema tradizionale del libero arbitrio, della sua attualità, e della sua posizione nell'ambito della nostra nozione – così, ricca, ma anche così vaga, e soggetta a possibili confusioni – di libertà. Nella seconda parte tenteremo una difesa del libero arbitrio, che rigetta le opzioni oggi più correnti e prova a proporre una nuova.

1. *Lampi di storia, e tre immagini*

Sempre più spesso le pagine culturali dei quotidiani e dei settimanali annunciano e commentano l'avvenuta localizzazione cerebrale esatta dei nostri processi di scelta e decisione. Anzi, è capitato più di una volta a chi scrive di apprendere che era stata localizzata perfino una facoltà dal nome desueto – il libero arbitrio. Cosa che un po' di sorpresa deve suscitarsi, di fronte alle sedici o diciotto possibili accezioni che questo termine ha ricevuto attraverso la sua lunga storia. Che comincia almeno con Agostino (ma il termine *libertas arbitrii* si ritrova anche in un trattato di Tertulliano contro lo gnostico Marcione, agli inizi del III secolo, e, se non la terminologia, quasi tutto il problema compare addirittura nel *De fato* di Cicerone, affondando radici nelle dispute greche, di origine sia aristotelica che stoica, sulla "necessità" degli eventi futuri), e prosegue attraverso Boezio, la grande speculazione medievale monastica e scolastica, la modernità umanistica, la Riforma e la Controriforma (il cui fronte di battaglia passa per il problema del libero arbitrio, illuminando due secoli di dispute e di roghi), per avviarsi, nel secolo di Hume e di Voltaire, a diventare un capitolo di antropologia scientifica, e poi brevemente ridivampare nel pensiero romantico della libertà, confondersi nel fuoco delle battaglie intorno all'idea di libertà come diritto e libertà politica, sprofondare negli abissi dell'introspezione romanzesca o nei grandi studi dostoevskiani sul male, riemergere fra le inquietudini del Novecento in abiti esistenziali, maglione nero e sguardo un po' strabico, avviarsi infine ai laboratori logico-analitici ed empirici della filosofia della mente e della sua "naturalizzazione", ma anche in quelli tecnologici e fantascientifici dell'epoca cyborg, degli automi semi-vivi che popolano i nostri incubi, e della loro ipotizzabile rivolta.

Insomma, che cosa avranno scoperto i neuroscienziati? I nostri cervelli sono luterani, molinisti, cartesiani, lockiani, leibniziani, humeani, sartriani, davidsoniani...o cosa ancora?

Scherzi a parte, occorre salutare con gioia questa rinascita di interesse e questo rinnovarsi di dispute intorno al grado effettivo della nostra libertà, oggi che scienze cognitive, neuroscienze, biologia e farmacologia psichiatrica trovano ascolto presso il grande pubblico, e presso numerosi filosofi. Ma c'è anche un gran bisogno di chiarezza su quello che sappiamo e quello che vogliamo sapere – quindi preliminarmente su quello che intendiamo chiederci, quando ci interroghiamo sul grado effettivo della nostra libertà data la natura,

delle cose e nostra, date, poniamo, le leggi della fisica, della biologia, della psicologia, della sociologia...

Che cosa vuol dire essere libero? Quante cose differenti possiamo intendere con questa parola, "libertà"? E' una parola che canta, più che parlare, alla mente. Sta così bene scritta sui muri... Ma come tutte le parole evocatrici di Idee, è una parola cui volentieri associamo immagini. E le immagini, a differenza di quello che si crede comunemente, spesso non hanno in sé nulla di arbitrario. Provate una sera con gli amici questo piccolo gioco, di associare un'immagine alla parola – di "dipingere" la libertà. Fra le molte che a questo modo ho raccolte, ve ne propongo tre – quasi per riposare un attimo la mente prima dell'esercizio di analisi che ci aspetta. La prima, è quella dell'uomo che spezza le catene. La seconda è quella di un uomo che si trova a un bivio – a noi importerà poco che sia, come si usava, Ercole. La terza è una bellissima, slanciata figura di danzatrice, nel mezzo di un'evoluzione armoniosa.

Scrive Paul Valéry, che fu, oltre che poeta, filosofo e critico del linguaggio comune, riassumendo in una frase malinconica la lunga storia che abbiamo appena evocato:

"Gli uni, dunque, avendo sognato che l'uomo fosse libero, senza poter dire esattamente cosa intendevano con queste parole, gli altri immaginarono subito che non lo fosse. Parlarono di fatalità, di necessità, e, molto più tardi, di determinismo; ma tutti questi termini hanno esattamente lo stesso grado di precisione di quello al quale si oppongono"^[1].

2. Ripartire da zero. La libertà d'azione

Ma questo pessimismo è forse eccessivo. In fondo sappiamo parecchio su cosa voglia dire "essere liberi". Ecco il risultato di un'inchiesta sulla libertà condotta con l'aiuto di un bambino di sette anni.

Domanda: "Cosa vuol dire, per te, "essere liberi"?"

Risposta: "E' quando non si è in prigione".

Buona risposta, tanto per cominciare. Secondo l'intuizione che è alla base di questa teoria, la libertà è *un'assenza di costrizione fisica*. Il bambino ignora probabilmente che la sua teoria è in sostanza anche quella di un grande filosofo, uno dei primi a sostenere l'idea che si possa estendere la fisica allo studio dell'uomo: uno dei pionieri, dunque, di una *scienza naturale dell'uomo*. Si tratta di Thomas Hobbes (1588-1679), che propone di "libertà" la definizione seguente: "Assenza di qualunque impedimento al movimento"^[2].

In questo senso, che è il più generale possibile, il predicato "libero" ha la più grande estensione concepibile: può applicarsi alle persone e alle loro azioni, agli animali e ai loro movimenti, ma anche ai corpi inanimati: a tutto ciò che ha un corpo e può muoversi. Si applica a una ragazza "libera come l'aria" e all'aria che fa da termine di paragone, ai corpi in caduta libera, alle tigri che passeggiano libere dopo essere fuggite dallo zoo, eccetera. In particolare, possiamo applicarlo in questo senso lato anche alle persone. Un uomo in prigione in effetti non è un uomo libero.

La nostra indagine sulla libertà secondo il giovanissimo filosofo si è prolungata oltre questo primo risultato. Ed ecco la seconda risposta che abbiamo ottenuto:

"Sono libero quando non devo fare i compiti".

Un'altra buona risposta. L'idea di assenza di costrizione si specifica. Non è più semplicemente la costrizione fisica – è già una *costrizione che si opera sulla volontà* – in un senso lato eppure non troppo del termine "volontà". Le tigri ad esempio non hanno compiti da fare anche se preferirebbero andare a giocare: non hanno doveri anche perché sarebbe difficile tanto persuaderle che costringere il loro volere. Tenerle ferme si può, vincerle o convincerle o insomma agire sul loro volere, ben più difficilmente, probabilmente per assenza di materia prima. Si può addestrarle, magari, ma qui ci inoltriamo in un altro campo...

E tuttavia, l'idea di questa seconda teoria resta quella di una costrizione "esterna" – anche se non semplicemente fisica – che si oppone alla libertà. Chi avanza questa teoria ha in mente la scuola, la maestra, i voti: insomma, generalizzando, l'insieme di regole e di sanzioni relative alla vita in società.

Qui manca ancora qualcosa. Manca il positivo della libertà. Abbiamo ottenuto solo definizioni negative. Ma cosa distingue la mia libertà da quella di un sasso in caduta libera e magari anche da quella di una tigre? Facendo questa domanda al nostro filosofo abbiamo ottenuto la risposta seguente (un po' spazientita):

"Uff... sono libero quando posso fare quello che voglio!"

Magnifico. Questa terza risposta aggiunge ancora un elemento a una specie di definizione che stiamo costruendo: libertà è un *potere*. E non semplicemente nel senso negativo di una mancanza di ostacoli o impedimenti, ma anche in quello positivo di una capacità di agire in un certo modo. Quale modo? *Conformemente al proprio volere*, ovvero come ci pare e piace. L'elemento supplementare di questa terza definizione – che virtualmente include le altre, dato che le implica – è che apporta una specificazione interessante al senso del predicato "libero" che interessa al bambino e al filosofo. In questo senso, il predicato non si applica *che* alle *azioni volontarie e agli agenti volontari*.

Vediamo questo punto più da vicino. "Volontà" è qui, dicevamo, un termine preso nella sua accezione più lata. Il bambino avrebbe potuto dire, oltre a "quello che voglio", "quello che desidero", "quello che mi aggrada", "che ho voglia di fare". Resta sempre un punto, però: che per essere libero devo *poterlo fare*. Una condizione è certo che nessuno me lo impedisca, ma un'altra è che sia in sé *fattibile*. Se ad esempio *non so decidermi* fra il desiderio di impadronirmi del giocattolo del mio amico e il desiderio di non dargli un dispiacere, non ho ancora formato alcun volere cui il mio agire possa essere conforme, dunque alcun progetto coerente, realizzabile. Si possono avere desideri contraddittori, ma non si possono *eseguire* decisioni contraddittorie, a meno di accettare una perfetta *inefficacia*. Desiderare non basta per potere. Nemmeno volere: ma in un altro senso. Se è conforme al mio volere impadronirmi del giocattolo del mio amico, ma l'amico si oppone vivamente e fieramente, e se ne parte vittorioso col suo giocattolo in mano, allora quello che succede si presta perfettamente a una descrizione che soddisfa il *senso* della nostra definizione di libertà. Qui la mia volontà incontra dei limiti in quella di un altro. Diremo in

questo caso che, magari contrariamente alle aspettative, non ero libero di fare quello che mi pareva.

Ma in definitiva, con quest'ultima risposta, abbiamo fatto, grazie al nostro filosofo in erba, un passo importante: abbiamo portato alla luce il *legame concettuale* fra *azione libera* e *azione volontaria*, fra agente libero e agente volontario. Preso in questo senso, concettualmente legato alla nozione di volontà, il *concetto di libertà* non si applica agli agenti involontari, al vento e ai sassi – e, sebbene in misura meno evidente – non si applica neppure alle tigri, a meno che abbia senso dire che le tigri prendono vere e proprie decisioni, ad esempio dopo aver esitato fra il dovere e il piacere (ma su questo punto possiamo anche sospendere il giudizio, ben poco di quello che diremo in seguito ne dipende).

Il nostro filosofo non sa il latino, ma ha appena riscoperto un nesso concettuale che gli amanti delle etimologie (pericoloso amore) possono ritrovare in quella del latino *libertas*, che ha la radice di *libet* (piace, è approvato), e si apparenta a *libenter* (volentieri). L'avverbio *libere* d'altra parte si traduce bene con "di sua propria volontà". Insomma la definizione che il bambino ci ha proposto è una vera e propria analisi del significato originario del termine latino – cosa di cui sono stati ben consapevoli i filosofi, almeno fino a quando tutti capivano il latino. E' Bossuet, filosofo e teologo francese del XVII secolo, che ce lo ricorda nella sua opera sul *Libero arbitrio*, da cui abbiamo tratto queste etimologie.

Riassumiamo dunque i risultati di questa prima conversazione sulla libertà. Secondo una prima accezione fondamentale, ma già sufficientemente specifica, del termine, la libertà è un predicato delle azioni caratteristiche degli agenti volontari. Un'azione libera è un'azione conforme al volere dell'agente. In breve, un'azione libera è un'azione volontaria. Secondo la definizione corrispondente,

DF1. Libertà è il potere di agire conformemente al proprio volere.

3. *Un senso filosoficamente irrilevante?*

Come passa il tempo. Abbiamo lasciato la questione un attimo in sospenso, e oggi il nostro interlocutore filosofico preferito ha quindici anni. E' più difficile indurlo a conversazioni filosofiche, ma in compenso quando ci si riesce lo si scopre meno chiaro e tranquillo del suo antenato temporale, però tanto dubbioso e perplesso, addirittura incline ai più ossessivi tormentoni, quanto un filosofo che cerca dovrebbe essere. In breve, se c'è qualcuno che è in grado di far senso del problema *filosofico* o, come possiamo tranquillamente dire, *metafisico* della libertà, è proprio lui. Perché finora, onestamente, non vediamo ancora dove possa cacciarsi un problema filosofico della libertà. Come quando ci si domanda se la libertà *esiste*. Oppure se "noi" siamo liberi, se "l'uomo" è libero. Dove per "noi" intendiamo qualunque persona, e per "l'uomo", non questo o quell'uomo ma l'uomo in generale. In effetti, se restiamo alla nostra Definizione 1, questa questione ha poco senso. Vogliamo sapere se l' "uomo" può fare tutto quello che vuole? Naturalmente, dipende da chi, quando, dove. La nostra definizione non ci autorizza a chiederci altro che questo, se ci sono dei limiti posti al potere degli agenti volontari di agire conformemente al loro volere. E naturalmente – a meno che l'agente non sia Dio, e del resto un Dio non limitato neppure dalla logica né dalla morale, più simile a un tiranno incostituzionale che a un Dio ragionevole

– limiti ce ne sono sempre. La questione sensata a partire da questa definizione non è se "l'uomo" sia libero, ma in quali limiti e a quali condizioni gli uomini lo siano. E questa è una questione che si può intendere a sua volta in almeno due sensi differenti.

Può intendersi in primo luogo in senso *fattuale, empirico*. La risposta sarà allora di ordine storico, sociologico, antropologico. E l'indagine potrà ancora andare in almeno due direzioni: stabilire quali vincoli, in una data epoca, o in determinate organizzazioni sociali o culturali, operino direttamente sul volere degli individui, ad esempio attraverso l'esercizio del potere da parte di chi lo detiene, quindi i sistemi di norme e sanzioni, e quali operino sull'effettiva capacità degli individui di realizzare i propri desideri, anche "legittimi". Sono questi i domini degli studi sulle limitazioni o politiche e giuridiche o socio-economiche e materiali del potere di agire di individui o gruppi: studi appunto storico-politici, storico-economici, sociologici, antropologici, eccetera. Essi resteranno del tutto al di fuori del nostro orizzonte.

In secondo luogo la questione sui limiti e le condizioni della libertà degli uomini può intendersi in senso *normativo*. Così ad esempio l'articolo 1 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948 dichiara che "Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti." Se fosse intesa in senso fattuale sarebbe semplicemente falsa: qualunque cosa si intenda per "liberi", certo tutti gli esseri umani non nascono veramente uguali – doti, fortune, condizioni, opportunità variano così drammaticamente... E bisogna proprio intendere "dignità" come "dignità che *si deve* riconoscere a ciascuno" perché questa parte della tesi diventi vera. Essa ha dunque la *verità di una norma* (è vero che questa dignità va riconosciuta), comunque la si voglia fondare, cosa di cui non possiamo occuparci qui. E sulla base della clausola dell'uguaglianza in dignità e diritti possiamo spiegarci il senso di quel "liberi" nella prima parte dell'articolo. Esso riecheggia palesemente anche se implicitamente la *definizione giuridica di libertà*, quale la ritroviamo nelle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino del XVIII secolo:

"La libertà è il potere che appartiene all'uomo di fare tutto quello che non nuoce ai diritti degli altri"

Questo "potere" deve essere inteso nel senso *negativo* di *non essere proibito*: la definizione è "normativa" perché questo "potere" è rivendicato come una facoltà che *deve* essere garantita a ciascuno dalla legge (la quale deve dunque impedire che la limitazione di una volontà ad opera di altre ecceda il necessario a tutelare i diritti di ciascuno). Certo, nella tesi che gli uomini "nascono" liberi e uguali in dignità e diritti si può percepire un postulato "metafisico", che riguarda appunto la "natura" umana: gli uomini sono liberi "per natura". Ma questa tesi giusnaturalista dice semplicemente che nessuna persona (maggiore) è per natura soggetta alla volontà di altre persone: certamente non dice che nessuna persona è soggetta "al fato", "alla necessità", "al determinismo".

"Parlarono di fatalità, di necessità, e, molto più tardi, di determinismo; ma tutti questi termini hanno esattamente lo stesso grado di precisione di quello al quale si oppongono". Così, ricordate, il poeta scettico riassumeva la storia del problema del libero arbitrio. Vale a dire, di un problema propriamente filosofico o addirittura metafisico della libertà che finora, sulla base della nostra prima definizione, non vediamo ancora come possa nascere.

E non è sorprendente, che non lo vediamo. Secondo la DF1, la libertà è una *proprietà dell'agire*, una proprietà di cui le azioni possono godere o no. Ma quando ci chiediamo se la

libertà esiste, o se l'uomo è libero, ci chiediamo infine *se il volere stesso sia libero*. Il problema del "libero arbitrio" è questo – è il problema della libertà del volere (*free will*).

Ma che problema è questo? Avergli dato un nome è qualcosa, ma non ci basta ad afferrarlo. E qui il nostro interlocutore adolescente può esserci di grande aiuto. Può anche darsi che non voglia saperne, di questioni generali sull'uomo. Ma non appena lo invitiamo a parlare in prima persona, lui così ombroso e geloso della propria autonomia, così preoccupato della propria indipendenza e occupato a cercare la sua propria identità, lui che in questa quotidiana tensione ha affinato il senso critico e la capacità dialettica, non avrà difficoltà a ritrovarlo tutto intero, magari in un linguaggio nuovo, l'antico problema del libero arbitrio. Chi o cosa, in definitiva, determina le decisioni che prendo, le scelte che faccio, le azioni impulsive, o contrarie alle mie convinzioni, alle quali però mi lascio trascinare? Sono proprio *io*? Da chi o da cosa *dipendono*, in ultima analisi, queste azioni?

4. *La libertà del volere, o libera volontà*

Appena comincio a rifletterci, una folla di questioni mi assedia. Se agisco per dovere, agisco liberamente? E se agisco per amore? Se il senso del dovere mi ossessiona, sono libero? E perché c'è gente cui non riesce di smettere di fumare, nonostante voglia farlo? Quando mi lascio sopraffare dalla collera, agisco liberamente? Eppure, in tutti questi casi, nessuno mi forza... Ma anche prescindendo dai casi in cui, come si suol dire, io non riesco a "dominarmi" (anche se, a pensarci bene, cosa vorrà dire questo?) – che dire di tutte le altre azioni volontarie? Non ho delle buone ragioni per fare quello che faccio? E queste ragioni, non saranno una specie di cause? E se queste cause determinano le mie decisioni, queste dipendono ancora da me? Quante cose "mi determinano" all'azione: i piaceri, i doveri, le mie paure, i miei amori, i miei bisogni e quelli dei miei congiunti, e ancora la volontà delle persone amate, quella dei superiori, quella di Dio forse, per alcuni... Oppure, una vocazione, per altri. O, infine, un revolver puntato alla mia schiena. Qui certamente il senso comune non vedrà un'ombra di libertà. E tuttavia è innegabile che si può resistere all'ingiunzione, fosse pure al prezzo della vita. Come si dice, i motivi "inclinano senza necessitare". E tutti gli altri motivi, sono *essenzialmente* diversi dal revolver puntato alla schiena? Anche questo, dopotutto, è una buona ragione di obbedire. Non sarò libero, allora, soltanto là dove non ho né pro né contro? Dove l'alternativa che si offre alla decisione mi lascia del tutto indifferente? Dove non c'è alcun interesse, alcuna pressione, da una parte o dall'altra? Ma allora, paradossalmente, sarei libero solo là dove della posta in gioco non mi importa nulla: e neppure mi importa di esserlo, libero. Sarei libero, al limite, solo dove non so che farmene, di questa libertà. Certo c'è da restare molto perplessi.

In ogni caso, non c'è da stupirsi che si faccia ciò che si ama fare. Ma è pur sorprendente che si possa e si voglia fare ciò che *non* si ama: anzi che lo si faccia la maggior parte del tempo, e del tutto volontariamente.

Il nostro filosofo quindicenne lo conferma. Sono di questo genere le questioni che ci poniamo, quando ci poniamo *seriamente* la questione – e ognuno lo fa in prima persona – "sono veramente libero?". Intendiamo, allora, qualcosa come "sono io *il vero soggetto delle mie azioni*?" "Ho veramente *il potere di determinarmi* all'azione?".

"Potere", in questa frase, va inteso nel senso positivo di capacità, efficacia. In un certo senso, la DF1, che pure sottolineava con forza l'aspetto negativo di questo potere –

non trovare ostacoli in altre volontà – mi diceva anche che la libertà è una capacità di agire in certo modo, conformemente cioè al proprio volere, capacità che gli agenti involontari non hanno. Ma questo è un potere, un'efficacia, di cosa o di chi? Mia? E' questo che mi chiedo ora: ma la definizione precedente non mi dà risposta. Non mi dice infatti cosa o chi, in ultima analisi, determina il volere che chiamo "mio". Quando agisco volontariamente, in definitiva, sono io o è un'altra cosa che mi determina all'azione? Insomma, *mi determino* all'azione, veramente, o *sono determinato* da altro? D'accordo, ho facoltà di agire conformemente al mio volere. Ma questo "mio" volere, come si determina? Se io non ho alcuna parte alla sua determinazione, in che senso è il "mio" volere?

Nessuna risposta a questo quesito, a partire dalla DF1. Riflettendoci, vediamo perché. Definendo la libertà come l'estensione del potere d'agire, e identificando l'azione libera con l'azione conforme al volere o volontaria, abbiamo confezionato un pacchetto che contiene un altro pacchetto. Quest'altro pacchetto è una scatola chiusa. E' una nozione non analizzata. Abbiamo ridotto la nozione di azione libera a quella di azione volontaria, *senza però analizzare la nozione di azione volontaria*. In ultima analisi, abbiamo ridotto la libertà alla volontà, ma non sappiamo dire cosa sia la volontà.

E questo è un vero peccato, perché in questa ignoranza non abbiamo molte chances di far luce sulle perplessità di cui abbiamo dato or ora qualche esempio, perplessità attraverso le quali passa ogni giovane uomo e ogni giovane donna, a ogni generazione, e che attraverso i secoli, si formulano e riformulano coi linguaggi della poesia (dalla tragedia classica al romanzo moderno), della cultura religiosa e morale, della scienza. Eppure la questione ci sembra di capirla benissimo: sono veramente io che mi determino all'azione, oppure sono determinato da altro, anche se agisco volontariamente? In *questo* senso, sono libero, o non lo sono, o in che misura lo sono?

E' questo il senso di quello che possiamo chiamare il tormentone propriamente filosofico sulla libertà (per contrasto con le questioni empiriche sui limiti del potere d'azione di individui o gruppi in situazioni date, o con quelle normative sull'estensione legittima di questo potere).

Ma allora abbiamo bisogno di definire il senso di "libertà" che abbiamo in mente quando ci poniamo questa questione – indipendente dalla risposta che le daremo, se pure ne troveremo una. Eccola:

DF2. Libertà è il potere di determinarsi a un'azione.

Godiamo o no della libertà, in questo senso?

Anzitutto, un commento a questa definizione. Abbiamo detto che il problema del libero arbitrio (*free will*) è il problema se il volere stesso sia o no libero, il problema della libertà del volere. Ma naturalmente questo problema non va inteso come se oltre a noi, agenti volontari, ci fosse una qualche entità (una facoltà reificata), detta appunto "volontà", di cui ci si chiede se sia o no "libera", come ci si chiederebbe se una gallina può volare o se un calcolatore può pensare. E' giusto ascoltare sempre la voce critica del logico e del critico del linguaggio, comune e anche metafisico, che ci invita a non moltiplicare inutilmente le sostanze, in questo caso gli agenti. E infatti la questione del libero arbitrio noi ce la siamo posti come questione sulla libertà delle persone, sulla mia o la tua in particolare, nel senso

che abbiamo visto: una persona ha o non ha il potere di auto-determinarsi a un'azione? Se sì, è libera (nel senso del tormentone filosofico), altrimenti no.

Ma determinarsi a un'azione è decidersi, e decidersi è l'atto del volere per eccellenza. Se la volontà è la disposizione o facoltà di atti del genere (decisioni), la nostra definizione dice appunto che libertà è avere questo potere. Dice che volontà è questo: potere di determinarsi all'azione. Definisce cioè la libertà come una caratteristica essenziale della volontà.

DF1 e DF2 differiscono per questo. In fondo entrambe stabiliscono un'equazione fra azione libera e azione volontaria, fra libertà e volontarietà dell'azione. La differenza è che la prima tace sulla natura della volontà, la seconda le pone una condizione che poi la realtà (in questo caso, la realtà di ciò che noi siamo) potrà o no soddisfare: che la volontà *sia* il potere che una persona ha di determinarsi, o meglio, che la persona *abbia* questo potere, che noi chiamiamo "volontà".

Ebbene, ce l'ha o no? Non possiamo veramente prendere posizione, ancora. Possiamo però capire perché a partire da DF1 non si riesce a esprimere con chiarezza un problema *filosofico*, o addirittura metafisico, della libertà, distinto dalle questioni storiche e da quelle politiche. E che a partire da DF2 ci si riesce precisamente perché si mette a fuoco l'essere sul quale questo problema, che ci agita anche prima di conoscere la filosofia, propriamente verte: il nostro essere. Si pone per così dire, una *domanda sulla natura della nostra volontà* (di ciò che così chiamiamo), ovvero delle nostre decisioni. Invece di interrogarsi soltanto *sui limiti del suo esercizio*. E si indica la direzione della ricerca pertinente per rispondere al tormentone filosofico, che diventa così una vera questione con speranza di risposta. Dobbiamo interrogare la natura della volontà, o di ciò che così chiamiamo.

5. *Il problema della responsabilità morale*

Normalmente, noi crediamo di avere questo potere di determinarci all'azione, anche prima di disporre di una parola come "libertà", o forse, addirittura, di disporre qualunque parola – purché si possa parlare di credenze mute. In effetti, si tratta di una credenza che i filosofi del passato hanno creduto "fondata sull'introspezione": con la conseguenza che chi credeva nell'affidabilità dell'introspezione, come Cartesio, riteneva il nostro possesso di libero arbitrio una certezza indubitabile, chi invece, per ragioni diverse – come Spinoza o Leibniz – all'introspezione non credeva troppo, riteneva il possesso di libero arbitrio una palese illusione (Spinoza) o una proprietà da provare altrimenti (Leibniz).

Eppure, anche quando le nostre capacità di introspezione non sono molto sviluppate, come nella prima infanzia, *noi ci viviamo e ci "sperimentiamo"* come i veri soggetti delle nostre azioni, almeno nell'atto di compierle. Al posto di "veri soggetti", potremmo dire, vere cause (almeno parziali) degli effetti provocati dalle nostre azioni: al punto che la stessa categoria di causa il bambino sembra apprendere a usarla proprio manipolando gli oggetti e osservando le conseguenze di queste manipolazioni – che cosa succede, ad esempio, al vaso prezioso della mamma se lo si prende e lo si getta per terra. La reazione della mamma, di solito, insegna al bambino che non avrebbe dovuto fare, e quindi *avrebbe potuto non fare, quello che ha fatto*: non molto diversamente da così, in definitiva, impariamo a usare le categorie di causa e di soggetto, vale a dire a pensare il modo in cui facciamo esperienza di

noi stessi: come suscettibili di essere *accusati*, vale a dire riprovati come *cause* di ciò che abbiamo fatto, e – più tardi – chiamati a *risponderne*.

E con questa parola siamo arrivati al nodo vivo e bruciante del problema del libero arbitrio, il problema della *responsabilità* delle azioni, e quindi della sensatezza o meno del biasimo morale, o viceversa dell'ammirazione, della fondatezza o meno dello stesso concetto di colpa o di male morale. In un mondo dove la nozione di responsabilità dell'agente fosse vuota, non si vede in ultima analisi come potrebbe esistere una morale.

Otello, accecato dalla passione della gelosia, era libero o no, infine, di uccidere Desdemona? E Medea, che "vede il meglio e l'approva, ma si decide al peggio", sceglie liberamente o no? Otello e Desdemona sono non solo giuridicamente, ma anche moralmente responsabili delle loro azioni?

6. *La libertà interiore*

Sembrerebbe a questo punto che il problema sia abbastanza ben delineato, e che, se vogliamo gettarci nella lizza, non ci resti che ascoltare le argomentazioni degli uni e degli altri, valutarle, e schierarci o proporre tesi alternative.

E invece le nostre due definizioni, DF1 e DF2 non esauriscono i sensi principali in cui nella vita quotidiana ci interroghiamo sulla nostra e l'altrui libertà.

Supponete di aver deciso che in definitiva Otello e Medea hanno liberamente fatto quello che hanno fatto, e ne sono quindi moralmente oltre che giuridicamente responsabili. Può darsi vi sia bastata per argomentare questa decisione la DF1, libertà come assenza di coazione (dopotutto, nessuno ha costretto Otello a uccidere Desdemona o Medea a uccidere i suoi figli). Può darsi che DF1 non vi sia bastata per questo, perché non dice nulla sull'eventuale differenza, ad esempio, fra assumere una droga per la prima volta e assumerla quando si è intossicati – anche nel secondo caso nessuno costringe il drogato, ed è certo che agisca volontariamente, eppure non è affatto così chiaro che agisca liberamente: dunque può darsi che abbiate fatto ricorso a DF2 (libertà come potere di autodeterminazione), e poi stabilito quando si applica e quando no.

Ma ora prendete una qualunque delle nostre ossessioni (ne avrete almeno una, se non siete già un saggio), e cercate di ricordare una delle situazioni in cui vi siete senza dubbio decisi per un corso d'azione, anzi continuate a farlo, eppure non siete affatto d'accordo con voi stessi. Un tale vorrebbe smetter di fumare e non ci riesce, un'altra passa la vita fra diete e abbuffate, un terzo si ripromette mille volte di non far tardi la notte a studiare, e poi ogni volta ci ricasca. Bene, c'è un senso in cui facciamo fatica a sentirci liberi quando siamo in preda alle nostre ossessioni. Non è il senso che basta a garantire la nostra responsabilità morale, perché possiamo essere convinti di essere responsabili eccome di quei comportamenti che non approviamo, tanto è vero che ci sentiamo in colpa. Ma c'è un senso in cui essere costantemente abbattuti dal senso di colpa non è essere liberi. Non viviamo volentieri, in questi casi. Da un lato ci sentiamo in conflitto con noi stessi, dall'altro non riusciamo, per così dire, a "identificarci" con la parte di noi che in definitiva prevale. Il nostro comportamento perde allora tutta la sua spontaneità, diventa completamente privo di grazia.

Come spesso accade in filosofia, queste questioni non sono affatto semplici curiosità, ma esprimono con lucidità vere impasse e sofferenze, come ad esempio quella di chiunque

si trova nella comunissima ma non meno dolorosa situazione di non essere d'accordo con se stesso, di non approvare le proprie decisioni e i propri comportamenti, di non riuscire a identificarsi con un volere che pure riconosce per suo. Non appena riflettiamo seriamente su queste questioni, ci imbattiamo in un'altra nozione di libertà.

In quei casi di sofferenza, è di non essere davvero "liberi" che ci lamentiamo, quand'anche riconosciamo che siamo liberi nel senso di responsabili.

E, in effetti, si può vivere il proprio stesso volere – come una sorta di tirannia. Non c'è dubbio, dal punto di vista fenomenologico, che una forma di disperante coazione interiore esiste. Eppure essa *non* si oppone alla volontarietà del nostro agire. Noi ci sentiamo a volte come prigionieri della nostra stessa volontà, che pure disapproviamo. E' una specie di terribile impotenza quella che a volte sperimentiamo – eppure il suo carattere disperante consiste nel fatto che di nessuno ci sentiamo prigionieri o da nessuno e da niente coatti fuorché da noi stessi. Il fenomeno della volontà prigioniera – *captiva, cattiva* – ci è purtroppo molto familiare. E non ce ne è il sapore e un pochino l'angoscia in qualunque fase di esitazione, dubbio, deliberazione su alternative per noi un po' serie? Perché deliberare serenamente è così difficile, perché un'ombra di angoscia si stende sempre su ogni prolungata indecisione? Il fenomeno è sempre lo stesso: ogni deliberazione un po' seria è una specie di lotta, c'è un conflitto fra me e me stesso piuttosto che un sereno confronto di progetti.

Alcuni, sulla base di queste esperienze, possono dunque essere tentati di negare la libertà del volere. E può anche darsi che abbiano buoni argomenti: però le esperienze in questione sembrano indicare un senso di "libertà" diverso da quello moralmente rilevante, diverso cioè da quello che la tradizione filosofica ha etichettato come libero arbitrio. Qual è questo senso?

Basta, per vederlo, riflettere a cosa "non va" quando siamo preda delle nostre ossessioni, o ci troviamo in conflitto con noi stessi, o non approviamo quello che facciamo. Ci sembra che le nostre azioni non ci somiglino veramente, non ci esprimano. Almeno, non somiglino alla persona che vorremmo essere. In ogni caso certo non ci esprimono nella nostra interezza, dato che una parte di noi vi resiste. Parte della sofferenza deriva proprio dal non sentirsi interi, in questo agire pur volontario. Fra i filosofi, forse Henri Bergson, che in molti altri casi non brilla per esattezza d'espressione, sembra meglio di altri caratterizzare con precisione, in positivo, questo genere di libertà:

"Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra personalità tutta intera, quando l'esprimono, quando hanno con essa quella rassomiglianza indefinibile che si trova talvolta fra l'opera e l'artista"^[3]

Chi non conosce la differenza fra una situazione di conflitto e una di perfetta armonia, in cui voglio ciò che desidero e approvo ciò che voglio? O meglio ancora, in cui tutto questo «io» scompare, e l'azione sembra maturare da me come una pera da un pero, quando sono «tutta intera» nella mia decisione e non ne porto affatto il peso, quasi fosse un passo obbligato di danza?

In questo senso, sono libero quando ciò che faccio emana da tutto me stesso. Sono libero quando agisco volontariamente ma anche *volentieri*. Sono libero quando il mio volere è felice, ovvero vi consento pienamente. Come vogliamo chiamare questa condizione, che sembra beata, oltre la fatica delle deliberazioni, dei conflitti, delle scelte? Forse possiamo chiamarla "libertà interiore"? In ogni caso, risponderebbe a una definizione come

DF3. Libertà è il potere di vivere volentieri

Che sia un senso diverso da quello che la tradizione ha inteso con "libero arbitrio", lo si vede anche dal fatto che noi tendiamo a considerare l'esercizio della libertà in questo ultimo senso come un modo d'essere che è già di per sé un bene, anche se è una condizione privilegiata e rara, alla quale possiamo aspirare senza giungervi mai. Invece la libertà di prima non è un bene in sé, ma solo la condizione perché si dia azione eticamente meritevole o no. Tradizionalmente, il libero arbitrio non è un bene in sé, ma solo un "bene medio", un mezzo – senza cui non si può agire moralmente bene o male.

Quando Lutero parlava di "servo arbitrio", non intendeva certo negare al cristiano peccatore la responsabilità della sua colpa, ma solo affermare che non sarebbe in grado, da solo, di risolvere il conflitto a vantaggio dell'ordine assiologico giusto, *anche quando questo è percepito come tale*. Forse negava dunque solo che il peccatore, senza la grazia, potesse godere di questa «libertà interiore». D'altra parte la situazione descritta da Bergson somiglia straordinariamente a uno stato di «grazia».

In questo senso, per strano che possa sembrare, il "servo arbitrio" non si oppone al libero arbitrio, ma alla "libertà interiore". C'è dunque una presa di posizione di ordine superiore a quella del volere determinante l'azione, ed è in definitiva questa presa di posizione che da un lato è responsabile dei conflitti del volere, ma dall'altro è come il segno di una profondità della realtà personale, *che le volizioni attuali non necessariamente esprimono*. Se di ogni azione volontaria sono responsabile, non ogni azione volontaria attiva tutta la mia realtà, esprime tutto me stesso.

D'altra parte non è solo la tradizione cristiana che distingue almeno due piani di libertà (oltre a quello della non-soggezione alla volontà altrui) – cioè appunto quello del *liberum arbitrium* e quello della *libertas o facultas bene operandi*. Ci sono pensatori che riconoscono all'uomo una libertà possibile nel terzo senso, pur negandogli quella del libero arbitrio: un caso esemplare è Spinoza.

E così, forse abbiamo ritrovato, con i sensi principali di questa parola che canta, le nostre tre immagini iniziali della libertà: l'immagine delle catene spezzate, o della libertà come potere di azione incontrastata, quella del bivio, o della libertà come potere di decisione e scelta, quella della danzatrice, o della libertà come grazia d'essere in accordo con se stessi. Quante volte le abbiamo incontrate, dimentichi del muto lavoro di pensiero che le nutre?

II. Una difesa del libero arbitrio

In questa seconda parte resteremo nell'ambito del problema del libero arbitrio, in quanto problema del secondo livello: data la libertà necessaria ad attribuire all'agente responsabilità morale delle sue azioni, godiamo in generale di questa libertà oppure no? Otello avrebbe potuto evitare di uccidere Desdemona, e Medea di uccidere i suoi figli, sì o no? E nel caso in cui si rispondesse no, possiamo ancora dire che i due infelici sono moralmente responsabili dei loro omicidi, sì o no?

1. Il problema tradizionale

Delle tre definizioni DF1, DF2 e DF3 sembrerebbe dunque che quella pertinente alla nostra questione sia DF2: la libertà come potere di determinarsi all'azione.

Come pensiamo questo potere di auto-determinazione?

Il candidato più naturale è la nozione di *causalità dell'agente*, o *potere causale iniziale*. È la nozione più tradizionale di libertà, ha servito tutte le grandi etiche: la si trova embrionalmente in Aristotele, sistematicamente in Tommaso d'Aquino, ma anche in Cartesio, Leibniz e Kant (sia pure solo a titolo di idea metafisica inverificabile). È il *potere di iniziare una serie causale*. Quando affermo: sì, sono veramente io che mi determino ad agire in questo modo, e non sono determinato da altro, sembra io faccia uso di una simile nozione.

Cosa si può dire pro e contro questa nozione? Sopra (I.4) abbiamo detto: la nozione di noi stessi come cause, in qualche senso, di ciò che facciamo, non deriva tanto dall'introspezione quanto, semplicemente, descrive il modo in cui viviamo noi stessi in quanto agenti. Si pensi ad esempio alla differenza vissuta fra camminare e scivolare su una buccia di banana. Uno che cammina si vive, anche in modo irriflesso, come dotato del potere di fermarsi, di cambiar direzione, eccetera; uno che sta scivolando non ha per nulla l'impressione di governare a suo agio la forza di gravità. Così sarebbe forse più corretto di parlare del potere di determinarsi all'azione come di un "dato immediato della coscienza", alla Bergson, e ancora meglio come un dato dell'esperienza di sé a partire dai livelli più elementari dell'esperienza cinestetica (cioè del vissuto del proprio corpo in azione).

E tuttavia, la nozione di responsabilità, e in particolare di responsabilità morale, non si basa affatto soltanto sul punto di vista dell'agente, al contrario! Noi rispondiamo ad altri ancora prima che a noi stessi. E che qui noi facciamo uso di una nozione intuitiva di "libertà" che è legata a una nozione intuitiva di "volontà" molto specifica, quale *non* attribuiamo, per intenderci, alle tigri – e nemmeno agli scimmioni – lo si vedrà subito da un esempio. Se una tigre in libertà mi aggredisce, ne sarò senza dubbio spaventato, terrorizzato – ma non *indignato*. Non nei confronti della tigre, almeno: semmai nei confronti dei responsabili del circo dal quale la tigre è fuggita. Del resto, quando vogliamo *scusarci* di un danno arrecato diciamo a volte "non l'ho fatto *apposta*", intendendo dire che non era nostra *volontà* di causare quel danno. E naturalmente il pazzo che viene a ragione giudicato incapace di intendere e di *volere* – quando è a ragione che lo si giudica così – anche se è omicida, suscita in noi pietà piuttosto che indignazione.

Le nostre emozioni, i nostri sentimenti, *hanno un senso*. Sono dei *modi di accedere a delle verità* – almeno presunte. L'indignazione, il sentimento di essere offeso o ferito, sono precisamente modi in cui un'azione subita ci si dà *come un torto, cioè come colpevole, e non semplicemente come nociva*. Certo, questo sentimento può essere in dati casi ingannevole, esattamente come può essere ingannevole, rispetto al colore o alla forma di un oggetto, una percezione sensoriale. Il mondo è pieno di paranoici, che sono molto più numerosi dei daltonici. Resta il fatto che la tigre o lo scimmione non suscitano affatto sentimenti come questi. Il rimorso è il modo in cui l'azione commessa si rivela come *riprovevole*. In entrambi i casi è *costitutivo del senso* di questi sentimenti il postulato che la persona in torto *avrebbe potuto non fare quello che ha fatto*, o per lo meno – visti i problemi logici che possono insorgere dall'analisi degli ipotetici dell'irrealtà – *che è causa determinante e non solo*

determinata di quello che ha fatto, che ha preso l'iniziativa di quello che ha fatto, o infine, se vogliamo indebolire ancora, che è responsabile di quello che è divenuto (ad esempio un alcoolista), se non dell'azione che ha compiuto in quel momento. Insomma, è costitutivo del senso dei nostri sentimenti morali il postulato che la persona che ne è oggetto agisca liberamente, in un senso in cui non è libera la tigre. Chi nega che siamo dotati di libertà in questo senso piuttosto specifico deve essere pronto a tollerare che sia sconvolta tutta la grammatica dei nostri sentimenti morali. Oppure deve disconoscere loro qualunque presa sulla realtà, qualunque portato di verità, qualunque valore d'esperienza, pur fallibile, delle altre persone o di se stessi.

Bene: sia l'esperienza di sé che quella degli altri sembra riempire di un preciso contenuto la nozione di causalità dell'agente. Ma uno può negare la veridicità dell'esperienza. Dopotutto anche il sole sembra sorgere e tramontare, e la terra sembra piatta e ferma.

E in particolare niente è più comune, fra i filosofi, che la tendenza a negare portata di verità al sentire; non solo al sentire di sé, ma anche e soprattutto al sentire degli altri. Ben prima che arrivassero Nietzsche o Freud.

Già, perché, abbiamo anche detto, c'entrano anche la mamma e il sistema di educazione, di adattamento sociale, eccetera, nel nostro apprendimento del linguaggio col quale ci descriviamo come soggetti responsabili delle nostre azioni, capaci di azioni dannose e utili, cattive e buone, eccetera...

Non bisognava aspettare Nietzsche o Freud per sentirsi dire: ecco! Dunque, è colpa della mamma, del sistema eccetera – vale a dire delle interdizioni, del "non devi", del "non avresti dovuto", se impariamo anche a dire "avrei potuto non fare questo", ovvero a ritenerci responsabili delle nostre azioni, e insomma dotati di libero arbitrio. Freud ci assicura, per esempio, che una persona, la quale esegue un compito che le era stato suggerito mentre si trovava in stato di ipnosi, invoca poi, del tutto in buona fede, dei motivi che possano giustificare questa "sua" azione: insomma, come Freud ci ha insegnato a dire, opera delle "razionalizzazioni". E allora, non saremo tutti (o almeno alcuni, e probabilmente i più decenti) degli "ipnotizzati" morali? Arrivano gli *esprits forts* e ci dimostrano che siamo dei poveri illusi, che i precetti della mamma hanno radice nella loro utilità sociale e non fondamento nella circostanza che veramente uno sia dotato di libero arbitrio. Si premia e si punisce per influire sui comportamenti, non perché ci sia una qualche colpa o un qualche merito, anzi – a voler essere coerenti – qualche *soggetto* da premiare o da punire. "Persona" non è che il titolo di uno status sociale, oggi riconosciuto in certi paesi a tutti gli umani.

Ben prima dei critici otto- e novecenteschi, si sa, Spinoza scriveva che se una pietra potesse pensare (e parlare, si suppone, in linguaggio umano, dunque appreso da una mamma) crederebbe di muoversi da sé, mentre è mossa da altro.

Ed ecco i filosofi di cui il disincantato Valery riassume le battaglie in una battuta: gli uni sognarono che l'uomo fosse libero, gli altri "parlarono di fatalità, di necessità, e, molto più tardi, di determinismo". Gli uni (forse un esempio classico è Cartesio, uno moderno, a suo modo, è Sartre) costruirono bene o male i loro concetti a partire dal punto di vista dell'agente che si vive come causa e ha imparato a sentirsi responsabile; gli altri argomentano che questo punto di vista è illusorio.

Gli uni affermano, gli altri negano che noi siamo dotati di libero arbitrio. E naturalmente, a questa posta in gioco corrispondono concezioni molto differenti del nostro essere, di cosa siano le persone, di quali siano in ultima analisi i fondamenti della morale, e poi del diritto, della politica, eccetera.

2. *Compatibilismo e incompatibilismo*

Non da oggi – ma da tutta la modernità – ci è più familiare la nozione di "determinismo" che quella di "fatalità". Alla prima associamo, sia pur vagamente, l'idea che ci siano leggi di natura cui tutti gli eventi sono soggetti, leggi tali che ci permetterebbero di prevedere, a partire da una descrizione completa dello stato del mondo in un determinato istante, tutti gli eventi futuri causalmente legati a quello stato del mondo.

Quando opponiamo, come si è fatto tradizionalmente, la libertà al determinismo, che noi ci sentiamo più attratti dagli "uni" o dagli "altri", condividiamo con entrambe le parti quella che possiamo chiamare *la tesi di incompatibilità* fra libertà e determinismo. Secondo questa tesi, in definitiva, se l'uomo è soggetto alle leggi di natura, non è libero, e se la sua libertà non è illusoria, allora non è soggetto alle leggi di natura (vedremo che si può anche esprimersi così, sdrammatizzando il concetto classico di determinismo).

Queste due posizioni non sono però affatto le uniche in lizza. Al contrario, fin dai tempi di Hobbes e di Locke, la tradizione empiristica ha vagliato *l'ipotesi di compatibilità* fra una nozione di libertà necessaria e sufficiente a rendere applicabile la nozione di *responsabilità* delle persone, e l'eventuale completo determinismo del nostro modo di funzionare, non solo fisico ma anche mentale, e quindi del nostro comportamento. Questa ipotesi, detta "compatibilismo", non oppone dunque affatto la libertà dell'agire alla sua completa *determinazione* causale, ma alla *coazione* della volontà: facendo leva sull'idea che soddisfare le leggi di natura non equivalga affatto ad essere soggetti a un potere coercitivo (come se le leggi di natura emanassero da qualche potenza, magari divina, invece che semplicemente descrivere, e permetterci di prevedere, il comportamento delle cose e delle persone).

I sostenitori di questa posizione, in effetti, guardano con molto scetticismo alla nozione di causalità dell'agente. Essi obietteranno che una simile facoltà un uomo che non sia preso da un delirio d'orgoglio la ascriverà soltanto a Dio, non a se stesso. All'obiezione sul "vero soggetto" risponderanno con la loro distinzione fra *determinazione* e *costrizione*. Secondo loro – in pratica, secondo l'intera tradizione empiristica, o quasi – già DF2 è molto oscura. Gli basta, come definizione di libertà, DF1, la libertà come agire conforme al proprio volere, o come carattere volontario dell'azione. Questa definizione basta anche per la libertà in senso morale. Infatti, per prendere decisioni ed esserne responsabili basta che nessuna costrizione, né esterna né interna, si eserciti sulla nostra volontà. Ma dovunque la volontà sia precisamente la "nostra", per definizione, noi siamo i veri *soggetti* dell'azione – che poi siamo una causa intermedia o una causa ultima, non è rilevante. Che cosa "determini" la *nostra* volontà non è rilevante. Anche l'ipotesi di un mondo a struttura causale completamente deterministica non sarebbe dunque affatto *incompatibile* con la nostra libertà in senso morale.

L'agente non ha affatto bisogno di essere causa o autore delle sue decisioni e azioni per esserne responsabile. Può benissimo essere membro di una catena causale che ha a un

capo l'input dei motivi-cause (passioni, doveri, chimica interna, neuroni, il diavolo) e all'altro l'output dell'azione volontaria (ossia compiuta dall'agente senza coercizione esterna). Vado al concerto perché mi piace Bach, e data tutta la mia chimica interna, sono determinato a farlo. Ma poiché nessuno mi ci costringe, sono anche libero di farlo: l'azione è volontaria, dunque è libera. Si chiami libero arbitrio o no, è tutto quello che si richiede per salvare la responsabilità morale e giuridica dell'agente. Una legge che impedisse di andare a concerto infatti peserebbe fra le concause dell'azione. L'agente agisce perché determinato ma non perché costretto, dunque agisce liberamente. Chiedere di più è avere le idee confuse: perché se l'azione libera è l'azione volontaria, che cosa sarà mai la libertà del volere? Il volere volontario? E cos'è? Occorre voler volere agire per essere liberi di agire? Ma allora la libertà del volere implica un regresso all'infinito...

Di più: supponete un mondo a struttura causale indeterminata, tale che le conseguenze delle mie azioni siano assolutamente imprevedibili: una volta lancio la mia borsa e questa ti colpisce in faccia, un'altra miro alla tua faccia e la borsa vola via. Chi mai potrebbe esser tenuto responsabile delle sue azioni in un mondo simile, dove non si possono prevedere le conseguenze delle proprie azioni?

La versione un po' semplificata di compatibilismo che abbiamo proposto è quella che chiameremo "del limpido Rodolfo" (Rudolf Carnap, che la propone in poche pagine alla fine del suo libro su *I fondamenti filosofici della fisica*).

Pur con tutti i raffinamenti possibili, questa tesi è stata a lungo dominante di là della Manica.

Come scrive D. Davidson, che riassume in questo una lunga tradizione,

"Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson e numerosi altri hanno fatto tutto il possibile... per dissipare le confusioni che hanno potuto indurre a pensare che il determinismo frustra la libertà."^[4]

Oggi anche in ambito analitico questo fronte è incrinato: si conoscono ad esempio le tesi contrarie di Peter Van Inwagen^[5], e prima di lui quelle di R. Chisholm. Ecco come, con la grande chiarezza che lo distingue, Peter van Inwagen presenta, nella prima pagina del saggio citato, la sua tesi, che il resto di un suo libro molto letto non fa che argomentare:

"Se il determinismo è vero, allora i nostri atti sono le conseguenze delle leggi di natura e di eventi nel lontano passato. Ma non dipende da noi quello che è accaduto prima della nostra nascita, né dipende da noi quali siano le leggi di natura. Quindi le conseguenze di queste due cose (in particolare i nostri atti) non dipendono da noi".^[6]

Notiamo che il contenuto esatto di questa tesi non è una refutazione del determinismo né una difesa del libero arbitrio, ma appunto una negazione dell'ipotesi di compatibilità. (Van Inwagen crede che in effetti il determinismo sia falso e il nostro possesso di libero arbitrio vero, ma non crede di averlo dimostrato conclusivamente). Il libro rivaluta dunque quello che l'autore chiama il *Problema Tradizionale*: vale a dire precisamente quell'opposizione fra libero arbitrio e determinismo (oppure, come si diceva un

tempo, "libertà e necessità", "libertà e fatalismo" ecc.) che le sprezzanti parole di Davidson imputano a uno stato confusionale o infantile della filosofia.

Ma certo la linea che Davidson conclude è stata dominante, molto a lungo, oltre Manica. Se invece si guarda alla storia della filosofia moderna di qua della Manica, la posizione dominante, con poche eccezioni (ma grandi: Leibniz e Kant sono fra queste eccezioni, benché in ciascuno di essi sia il determinismo sia il libero arbitrio siano pensati in modo molto diverso da quello degli empiristi) sembra quella dell'*incompatibilità* fra determinismo e libero arbitrio. Da questa parte ci si schiera di solito o per l'uno o per l'altro corno dell'alternativa. Si è deterministi come Spinoza e D'Holbach, o si è "libertari" come Cartesio e Sartre.

3. *Tre cavalieri*

Che cosa c'è da obiettare alla teoria del limpido Rodolfo, che prenderemo ad alfiere della posizione compatibilista? Questo cavaliere di una libertà debole ma esatta sembra ben più convincente dei due poli della tesi incompatibilista. Del polo deterministico di quest'ultima senz'altro: perché trova la maniera di conciliare la tesi che noi non facciamo eccezione, dopo tutto, alla regolarità del reale che permette di spiegare i nostri comportamenti e di prevederli, e la preoccupazione di garantire un minimo di fondamento alla nostra nozione di persona come soggetto di responsabilità, giuridica e morale.

Ma più convincente, la sua teoria, risulta senz'altro anche di quella dell'altro polo dell'impostazione tradizionale, incompatibilista: di quella del *cavaliere dell'indifferenza*. Chi incarna questa tesi ha poca importanza: possiamo prendere ad esempio Cartesio, con il suo concetto di *volontà infinita*, o Jean-Paul Sartre, con il suo concetto di *libertà infondata*. Nell'essenziale questi concetti sono equivalenti: essi corrispondono a una concezione fortissima ma anche estremamente inafferrabile della libertà, che si è, nella tradizione, chiamata *libertà d'indifferenza*. Si tratta di una causalità dell'agente concepita in maniera totalmente indeterministica, o più esattamente, indifferentistica. Consiste a dire che io *posso* determinarmi all'azione *indipendentemente da qualunque motivo*. Così, la mia volontà è "infinita" anche nel senso che può operare in maniera totalmente *non finalizzata*, così come secondo Sartre la libertà è infondata nel senso che invocare un buon motivo, magari una priorità di valore oggettivo, per fare una cosa piuttosto che un'altra, è già nascondersi la propria angosciosa responsabilità radicale, la propria scelta priva di altra giustificazione che, appunto, la libertà del soggetto che "si fa" nel proprio agire. Ma il soggetto appunto vuole nascondersela, tutto angosciato da questa libertà, dietro *trompe-l'œil* di doveri, iddii, comandamenti, mamme e papà^[7].

Il cavaliere dell'angoscia è in realtà il cavaliere dell'indifferenza. Il problema della sua teoria è che questa sua libertà, questa sua volontà, risultano nozioni vuote. Cosa può mai voler dire, infatti, che ci si può *determinare indipendentemente da ogni motivo*? Quando prendiamo una decisione, possiamo anche non sapere fino in fondo perché la prendiamo, ma se è una decisione è in definitiva un atto che trasforma un motivo di agire *prima soltanto possibile*, in un motivo *efficace*.

O altrimenti una decisione che cos'è? Come si fa a spiegarlo senza far uso del concetto di motivo? Che altro vuol dire "determinarsi"?

Ma il limpido Rodolfo non sembra si trovi in una posizione migliore, rispetto a questo problema. Che cosa vuol dire "volontà", se non facoltà di decidere? E se io sono determinato ad agire come agisco, all'incirca come la palla da biliardo lo è da quella che la colpisce, come differisce un'azione volontaria da una involontaria? Davvero basta che alla mia coscienza questo agire appaia come conforme al mio volere? Ma come si risponde allora a Spinoza e alla pietra pensante?

E' tempo ormai di mettere in lizza il terzo cavaliere, il cavaliere fenomenologico. Dell'aggettivo ci importerà qui capire solo questo: al cavaliere stanno a cuore le *differenze fra i fenomeni*. C'è una differenza fra il fenomeno, ad esempio, di crollare addormentati dal sonno, e quello di lasciarsi motivare dal sonno ad andare a dormire. Nel primo caso c'è un evento causato, nel secondo caso un'azione motivata. Un'azione motivata può essere deliberata o no: possiamo distinguere le azioni impulsive, come quella di fuggire per la paura, da quelle che comportano una decisione esplicita. Ma in entrambi i casi si ha un atto, sia pure implicito, dell'agente, che «si lascia determinare» dalla paura – oppure vi resiste. Mentre non è immaginabile che l'agente si lasci impallidire o resista al pallore, se la paura è causa del pallore.

Il cavaliere fenomenologico intende anzitutto render ragione di questa differenza. Crede che questa differenza fenomenologica sia anche una differenza nella realtà, e perciò cerca la distinzione concettuale appropriata a renderla. E conclude questo:

Dove ci sono azioni volontarie ci sono motivi e non cause – qualunque causa determina un'azione solo se diventa un suo motivo, e per far questo ci vuole l'agente. La differenza fra una causa e un motivo è che una causa non ha nessun bisogno dell'avallo implicito o esplicito dell'agente per fare il suo effetto. Viceversa, se una causa fa effetto solo in seguito alla decisione di un agente, allora opera non come causa ma come motivo. Infatti una causa può diventare un motivo efficace, sufficiente, dazione, come il sonno che mi fa decidere di andare a dormire. Resta pur sempre la differenza fra andare a dormire e crollare addormentato.

La cosa curiosa è che il cavaliere compatibilista – il limpido Rodolfo – pur riducendo il libero arbitrio a ben poco, dal momento che nega la *causalità dell'agente*, ovvero il suo essere autore delle proprie azioni e decisioni, condivide con la teoria della libertà di indifferenza (appassionatamente *incompatibilista*) la stessa identificazione di cause e motivi. Per il cavaliere dell'indifferenza infatti la volontà è libera precisamente in quanto non è mai causata – solo che questo vuol dire per lui (cosa per noi assurda) che non è mai motivata.

E così fra Sartre e Davidson, decisamente, il fenomenologo non saprebbe che pesci pigliare. Preferisce dunque ripartire da zero. Prende in considerazione DF2. Andrebbe bene, per dire la differenza fra l'azione di andare a dormire e quella di crollare addormentati. Ma occorre, per poterla adottare, riempire di contenuto la nozione di causalità dell'agente, il concetto di potere di determinarsi. In definitiva, il concetto di volontà, che entrambi gli altri cavalieri lasciano lì come una scatola chiusa. Ed ecco le sue proposte di definizione:

Volontà. La volontà è la facoltà di decisione.

Decisioni. Una decisione è l'atto implicito (avallo) o esplicito (assenso) della persona, che trasforma un motivo possibile d'azione in un motivo efficace.

A questo punto non c'è dubbio che avrà il diritto di ascrivere non dogmaticamente ad ogni persona, se dotata di facoltà di decidere, il libero arbitrio: nel senso di quella libertà caratterizzata secondo la DF2, come potere di autodeterminarsi all'azione. Ovvero,

Libero arbitrio. Libero arbitrio è la proprietà che il volere ha di trasformare un motivo possibile in uno efficace: è facoltà d'assenso, o avallo.

Queste definizioni della volontà e della decisione danno una formulazione concettuale al contenuto fenomenologico che l'antica nozione di *causalità dell'agente* ha mostrato di avere. Questa nozione quindi al fenomenologo non fa certo paura, perché corrisponde esattamente al vissuto attraverso il quale ciascuno è dato a se stesso come agente: *mi vivo come causa* degli effetti da me provocati, ad esempio gettando questo vaso in terra. Ma anche al modo in cui l'accusato («chiamato in causa») di un'azione omicida è percepito, appunto, se colto in flagrante: ed è ben a questa accusa che deve rispondere – o in che altro senso sarebbe *responsabile*? Il cavaliere fenomenologico, insomma, non ha difficoltà a credere la sua e l'altrui persona realmente, e non solo in apparenza, autrice delle azioni di cui è veridicamente percepita come la causa: e quindi non crede in alcun modo causalmente determinata la sua volontà, ma solo più o meno bene, e del resto più o meno coscientemente, motivata. Dunque non crede al determinismo del compatibilista come è contrario al delirio di gratuità dell'indifferentista. Mentre concede al compatibilista che in definitiva una passione diventa la faccia concreta della volontà di una persona, in quanto l'agire passionale è certamente volontario. E concede all'indifferentista che la persona continua a restare la causa di quello che la sua azione produce, o l'autore della sua azione. Ma infine, alla domanda se Otello avrebbe potuto non uccidere Desdemona, risponde: sì.

[1] Paul Valéry, *Oeuvres*, Gallimard, Paris 1957. Non ci è stato possibile, ahimé, reperire il luogo della citazione.

[2] T. Hobbes, *De cive*, IX, 9.

[3] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, PUF, Paris, 1985, p. 129 (Trad. ital. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina 2001)

[4] D. Davidson, *Azioni ed eventi*, Il mulino, Bologna 1992

[5] P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford Clarendon Press, 1983. Cfr. De Caro, Mario, (a cura di), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi, 2002

[6] P. van Inwagen, op.cit., p. V.

[7] J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, p. 69: «Non è perché io sono libero che il mio atto sfugge alla determinazione dei motivi, ma al contrario, la struttura dei motivi come inefficaci è condizione della mia libertà. E se si domanda cos'è questo nulla che fonda la libertà, risponderemo che non lo si può descrivere...»