

**BIBLIOTECA SCIENTIFICA**

**63**



*Giuseppe Trautteur*

**IL PRIGIONIERO  
LIBERO**



ADELPHI EDIZIONI

© 2020 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-3514-5

Anno

---

2023 2022 2021 2020

Edizione

---

1 2 3 4 5 6 7

## INDICE

Preliminare	11
I. Scelte	19
II. Tempo	36
III. Determinismo e prevedibilità	50
IV. Modi della libertà	60
V. Indizi	80
VI. Illusioni	103
VII. Intermezzo terminologico	114
VIII. Impasse	121
<i>Indice analitico</i>	133



# IL PRIGIONIERO LIBERO





## PRELIMINARE

Coloro che vogliono chiamarsi filosofi devono affrontare il rischio per la loro salute mentale che deriva dal pensare troppo al libero arbitrio.<sup>1</sup>

Ahi! Sono di fronte a una scelta difficile. Sono inquieto. Ok, ho deciso!

Nell'atto di scegliere provo un'esperienza di appartenenza: la scelta è mia, mi appartiene, sono io il libero autore della scelta e ne sento la certezza. Comunque, anche se non avessi avuto dubbi, anche se *ex post* fossi insoddisfatto, avrei operato una libera scelta.

Ma, nonostante la certezza che sento di essere stato io a decidere, sono stato veramente io a farlo?

Se sono stato io questo implica che la mia mente ha modificato il corso degli eventi naturali in un modo che avrebbe potuto essere diverso, avessi io fatto una scelta differente. Sono stato, sia pure parzialmente, la causa dello svolgersi di una parte e quindi dell'intero processo materiale dell'Universo.<sup>2</sup> Ma è

1. J. Earman, *A Primer on Determinism*, Reidel, Dordrecht, 1986, p. 250.

2. Roderick Chisholm nel suo *Freedom and action* (in *Freedom*

di comune dominio che non posso scegliere di levitare o di aggiungere un biblico cubito alla mia statura. Perché? Quali frontiere ci sono tra quello che la mia mente può fare e quello che non può fare? L'ipotesi moderna è che la mia mente può agire solo sul mio cervello e, attraverso una parte della muscolatura (parte di essa perché posso muovere gli arti, i muscoli della fonazione e oculomotori, in certa misura il respiro, ma non il battito cardiaco o i movimenti peristaltici, né controllare i riflessi spinali), realmente influenzare il mondo esterno nell'ambito dei vincoli della mia struttura muscolo-scheletrica ed energetica. Una frontiera straordinariamente frastagliata e poco giustificata. Perché la mia mente agisce solo sul mio cervello? Ma attenzione: le conseguenze – indirette – di queste azioni sul cervello possono essere sia insignificanti, sia di enorme rilievo.

La mente immateriale sarebbe quindi inestricabilmente coinvolta in modo non banale con lo svolgersi del mondo « materiale ». Per tacere delle azioni tutte interiori al cervello, quali scegliere deliberata-

*and Determinism*, a cura di K. Lehrer, Random House, New York, 1966, pp. 11-44), discutendo un movimento volontario della mano, osserva « che il movimento della mano è stato causato dal movimento di certi muscoli; e possiamo dire che il movimento di questi muscoli è stato causato da certi eventi che hanno avuto luogo nel cervello. Ma un qualche evento, presumibilmente tra quelli che hanno avuto luogo nel cervello, è stato causato dall'agente e *non da qualsiasi altro* evento » (corsivo mio). E conclude, audacemente, che l'agente che muove la mano, *senza che vi siano altre cause*, possiede « una prerogativa che alcuni attribuirebbero solo a Dio: ognuno di noi, quando agisce, è un primo motore immobile ».

mente una emozione, farmi sentire euforico, cessare di essere travolto dall'ira, entrare o uscire da stati alterati di coscienza (ovviamente senza l'ingestione di sostanze neurolettiche), procurarmi pensieri creativi o gradevoli o tragici, dirigere il *mind-wandering*: qualcosa si può fare, ma non tutto e anche qui la frontiera è frastagliatissima. Tutto questo è comunemente accettato, ma allo stesso tempo genera una certa inquietudine ad uno sguardo appena più avvertito.

D'altra parte, se non sono stato io a decidere la scelta, che pure è stata compiuta dal mio corpo, chi ha deciso? Nessuno. È accaduto che il cervello nel suo normale funzionamento ha compiuto quella che dall'esterno chiamiamo decisione. Ma non c'è alcuna decisione. Il cervello è un pezzo normale, ancorché complesso, dell'Universo. È connesso con l'esterno, ha memoria, ed è perfettamente plausibile che gestisca la condotta sua e del corpo di cui fa parte. In questa condotta vi saranno certo scelte: anzi la gestione di un corpo e di un cervello è un'ininterrotta successione di scelte più o meno importanti. Ma a differenza della mente che decide le scelte, qui le scelte sono accadimenti naturali perfettamente giustificati dalla situazione materiale del momento. In realtà non sono scelte, ma conseguenze del precedente stato del cervello e dell'Universo. Tutto ciò, da qualche decennio e con una inquietante accelerazione, è largamente realizzato *in corpore vili*, cioè nei dispositivi informatici e robotici. Quindi io sono un robot. E allora io ci sono o non ci sono? Detto più vividamente: c'è qualcuno dentro di me? *Par-*

*don*, dentro questo corpo?<sup>1</sup> Questa seconda lettura dell'evento decisionale, sebbene sostenuta da non pochi studiosi del campo, genera forse ancora più inquietudine della prima.

Abbiamo percorso un'oscillazione tra le due alternative, ugualmente sconcertanti, del problema del libero arbitrio.

Ritorniamo all'inizio compiendo una seconda oscillazione in senso inverso.

Quindi io sono un robot e ogni mia azione è univocamente determinata dal mio presente stato – che include la mia memoria – e dalle condizioni dell'am-

1. Una famosa risposta positiva a questo interrogativo fu « scoperta » da Descartes nel suo celebre *Cogito*. La prima formulazione del quale appare nel *Discours de la méthode, Quatrième partie*, pp. 147-48. Altre formulazioni si trovano nei *Principia philosophiae (Les Principes de la philosophie)*, 7, pp. 573, e 10, p. 575. Tutte le citazioni sono prese da R. Descartes, *Œuvres et lettres*, a cura di A. Bridoux, Gallimard, Paris, 1953. È interessante osservare che Descartes considera la propria esistenza una evidenza non richiedente ulteriori conferme quando afferma nelle *Secondes réponses alle Méditations*, pp. 375-76: « ... e quando qualcuno dice: *penso quindi sono, o esisto*, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero sulla base di qualche sillogismo, ma come una cosa conosciuta da sé; la vede con una semplice ispezione della mente ». Questa « ispezione della mente » è della stessa natura dell'esperienza di certezza della scelta. Descartes era così rassicurato di avere trovato una base affidabile sulla quale costruire il resto.

Altra « soluzione » è l'ipotesi dello *homunculus*, che come è noto conduce a un regresso all'infinito. Ci vuole una base, altrimenti: « It's turtles all the way down » (« Sono tartarughe fino in fondo »), come pare un'astuta anziana signora abbia spiegato al grande William James. Noi non siamo altrettanto rassicurati.

biente, le cosiddette condizioni al contorno che riassumono l'azione dell'Universo su di me. Il mio meccanismo agisce e io compio deterministicamente la prossima azione. Ora se io, robot (con venia di Asimov), non sono senziente ogni problema sparisce in un universo nel quale ancora non è comparsa e forse non comparirà mai la Mente. Ma chi, *de facto*, sta descrivendo un tale paesaggio? Una mente, in particolare la mia. Ma se sono un robot senziente e tuttavia *naturaliter* deterministico allora delle due storiche facoltà dell'anima, intelletto (cioè coscienza, senzienza) e volontà, la volontà sparirebbe pur sussistendo la coscienza. Sarebbe un mondo a dir poco conturbante, nel quale so di essere robot e tranquillamente esperisco un'inesistente libertà. Tanto viene proposto e, all'apparenza, vissuto da scienziati, peraltro ragionevoli,<sup>1</sup> che giustappongono l'interpretazione puramente macchinica della scelta con l'esperienza percepita da me, robot senziente.<sup>2</sup>

Disturbato da questa visione sconcertante ritor-

1. D.M. Wegner, *The mind's best trick. How we experience conscious will*, «Trends in Cognitive Sciences», 7, 2003, pp. 65-69, p. 68; e *The Illusion of Conscious Will*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, 2002.

2. Ancora più stupefacente è la posizione di Susan Blackmore e di pochissimi altri che negano di provare l'esperienza di libertà e di appartenenza delle decisioni, pur mantenendo la responsabilità morale. Scrive Blackmore: «Io né credo nel libero arbitrio, né ho il *feeling* di avere il libero arbitrio ... Il *feeling* di avere il libero arbitrio è completamente scomparso? Per me no, non completamente. Talvolta il *feeling* ritorna» (*Living without free will*, in *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*, a cura di G.D. Caruso, Lexington Books, Lanham, 2013, pp. 161-76).

no a considerare l'esperienza che la scelta è mia. La prendo sul serio e concludo, con Descartes,<sup>1</sup> che sono un *quid* non materiale, ma in grado di agire sul mondo materiale. Ma un *quid* immateriale – il cosiddetto dualismo di sostanza – apre la porta allo spirito, ai valori, alla morale, alla religione. E come è connesso, questo *quid*, al mondo normale? Come risolvere il problema? Ghiandola pineale, forma sostanziale di Tommaso, pansichismi di varia denominazione? La scienza e la filosofia sono in grave imbarazzo. Ed è la natura di questo imbarazzo, piuttosto che l'imbarazzo stesso, ad essere terribilmente inquietante. C'è una sensazione di arcano, ben più perturbante delle comunque inconcepibili stranezze della meccanica quantistica o della relatività, perché toglie il tappeto da sotto i piedi alla mia intimità più profonda, non al mondo esterno.

Nelle pagine che seguono, dopo alcuni capitoli introduttivi, visiterò una parte sufficientemente significativa della discussione che da alcuni decenni si è scatenata su questo tema – peraltro già presente sotto forme diverse fin dall'antichità classica – in seguito a esperimenti psicofisici che sono stati portati

1. « Dunque sono una cosa vera, e veramente esistente: ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa » (R. Descartes, *Méditation seconde*, p. 277); « V'è una grande differenza tra la mente e il corpo, in quanto il corpo, di sua natura, è sempre divisibile, mentre la mente è interamente indivisibile. Poiché quando considero la mia mente, cioè me stesso in quanto sia solamente una cosa che pensa, non vi posso distinguere alcuna parte, ma mi considero come una cosa sola e intera » (*Méditation sixième*, p. 330).

a sostegno della tesi «deterministica», vale a dire della non esistenza del libero arbitrio. Discuterò la nozione di illusione, come occorre nella frase: «Il libero arbitrio è un'illusione».

La posizione mentale che accetta il libero arbitrio come illusorio fondandosi sulle indagini neuropsicologiche non sembra avere seguito nel pubblico non specificamente coinvolto. Tuttavia le conseguenze inquietanti di tale tesi sono state oggetto di accese discussioni di carattere filosofico, fisico, psicologico, etico, neuropsicologico, giuridico e sociologico.

Più recentemente i neuropsicologi studiosi della volizione – termine denotante i processi connessi con la volontà, la sua natura, le sue manifestazioni e tema di una ormai consolidata linea di ricerca – sembrano schivare, dopo l'interesse iniziale, ben definite prese di posizione filosofiche, etiche e sociali, rimandando i problemi più vasti a ipotetici risultati futuri. Per esempio Haggard<sup>1</sup> constata, o dichiara, che «la moderna neuroscienza sta derivando verso una visione dell'azione volontaria basata su specifici processi del cervello, piuttosto che essere una *caratteristica trascendentale* della natura umana. Questo fatto avrà implicazioni etiche importanti per le interazioni tra la neurologia e la società in generale e pervaderà la discussione sulla *responsabilità individuale* a livello sociale» (corsivi miei). La discussione si estende, quindi, con diverse accentuazioni, dalla natura della coscienza a quella del mondo fisico; da problemi interpretativi dei termini a sperimentazio-

1. P. Haggard, *Human volition: towards a neuroscience of will*, «Nature Reviews Neuroscience», 9, 2008, pp. 934-46.

ni psicofisiche di grande raffinatezza. E su tutta la scena del dibattito permane costante – con riconoscimento esplicito o sotto prudente rimozione – la tensione suscitata dall'interrogativo: « Siamo liberi o prigionieri? ». Per il quale non si intravedono al momento risposte sensatamente appaganti.