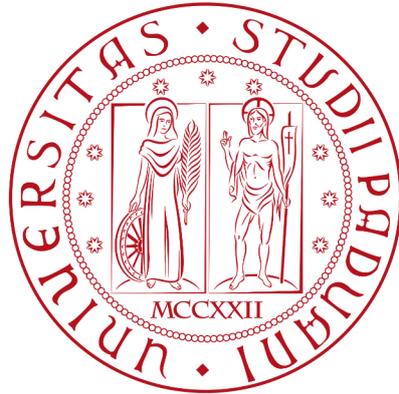


Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali



Corso di Laurea in *Scienze Politiche, Relazioni Internazionali e Diritti Umani*

Tesi di laurea in Etica Sociale:

***Siamo responsabili delle azioni che compiamo?  
Neuroetica e nuove sfide al concetto di libero arbitrio.***

Relatore: Pierfrancesco Biasetti  
Correlatore: Federico Zilio

Candidata: Marta Corò  
Numero di matricola: 1228237

Anno accademico: 2022/2023

# Indice

Introduzione: <b>Siamo responsabili delle azioni che compiamo? Neuroetica e nuove sfide al concetto di libero arbitrio.....</b>	<b>6</b>
Primo Capitolo: <b>La neuroetica: l'impatto delle neuroscienze nell'etica .....</b>	<b>10</b>
<b>1. Scoprire sé stessi.....</b>	<b>10</b>
1.1. Scienze e filosofia: un rapporto conflittuale .....	11
1.2. Le neuroscienze .....	12
1.3. La neuroetica.....	13
1.3.1 Dal dibattito di neuroetica: il libero arbitrio .....	15
<b>2. La libertà: libertà negativa e libertà positiva .....</b>	<b>17</b>
2.2 Le condizioni della libertà.....	19
2.3 La responsabilità morale: un concetto collegato .....	19
<b>3. Il dibattito sul libero arbitrio: compatibilismo e incompatibilismo .....</b>	<b>21</b>
3.1 Scienza e filosofia: l'una al servizio dell'altra .....	22
3.2 Libero arbitrio e indeterminismo .....	23
3.2.1 Caratteristiche dell'indeterminismo: qualità, sfide e problematicità .....	24
3.2.2 Il problema della mancanza di controllo.....	25
3.2.3 Il problema dell'oscurità metafisica .....	25
3.2.4 Il problema del regresso all'infinito .....	26
3.2.5 La sfida della localizzazione dell'indeterminismo .....	26
3.2.6 Le tre forme di libertarismo .....	27
3.3 Libero arbitrio e determinismo .....	28
3.3.1 Principi e critiche al compatibilismo.....	29
3.3.2 Libertà e volontà: libertà di azione o libertà di scelta? .....	29
3.3.3 Il Consequence Argument .....	30
3.4 Libero arbitrio e scetticismo.....	30
<b>4. Conclusioni di fine capitolo .....</b>	<b>32</b>
Secondo Capitolo: <b>Approfondimento sulla sfera psicologica: come si formulano i giudizi di tipo morale? .....</b>	<b>34</b>
<b>1. Il concetto di "morale" .....</b>	<b>34</b>
1.1. Tre significati di etica.....	35
1.2. L'origine della morale .....	36
1.2.1. Jean Piaget: il razionalismo psicologico .....	37

<b>2. Inventarsi le vittime: dal razionalismo a David Hume.....</b>	<b>39</b>
2.1. L'illusione razionalista .....	41
2.2. L'errore di Cartesio.....	43
2.3. Il ragionamento come servitore, le passioni come padrone.....	45
2.3.1. Le razionalizzazioni a posteriori .....	46
2.3.2. Il portatore e l'elefante .....	47
2.3.3. Il portatore e le spiegazioni post hoc.....	48
2.4. Valutazioni istantanee.....	49
2.5. L'insula .....	50
<b>3. Le persone che soffrono di un disturbo di psicopatia: un esempio di portatore senza elefante .....</b>	<b>51</b>
3.1. Le neuroscienze cognitive della psicopatia e le implicazioni per i giudizi di responsabilità.....	52
<b>4. Conclusioni di fine capitolo .....</b>	<b>54</b>
<b>Terzo Capitolo: Responsabilità morale nel dibattito contemporaneo: verso una risposta.....</b>	<b>57</b>
<b>1. Libertà e responsabilità morale: un rapporto complesso .....</b>	<b>57</b>
1.1. Gli esseri umani si sentono responsabili.....	58
1.2. Svincolare la responsabilità dalla libertà: diverse forme di responsabilità.....	60
1.3. La tesi della regolazione sociale .....	61
1.4. Reactive attitudes: l'alternativa di Peter Frederick Strawson.....	62
1.5. Il ruolo degli atteggiamenti reattivi: diverse teorie a confronto .....	64
<b>2. Scetticismo: critica antilibertaria e critica anti-compatibilista .....</b>	<b>65</b>
2.1. La prospettiva agenziale .....	66
2.2. La proposta di De Caro: l'argomento dell'abduzione .....	67
2.2.1. Giustificazione della Premessa I: la tesi di von Wright .....	68
2.2.2. Giustificazione della Premessa II: la tesi di von Davidson .....	69
2.2.3. Giustificazione della Premessa III.....	70
2.2.4. L'argomento dell'abduzione .....	71
<b>3. Conclusioni di fine capitolo .....</b>	<b>71</b>
<b>Conclusione: Possiamo dirci liberi e considerarci responsabili delle nostre azioni?.....</b>	<b>73</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>77</b>



Introduzione

## **Siamo responsabili delle azioni che compiamo? Neuroetica e nuove sfide al concetto di libero arbitrio.**

Siamo veramente liberi? Siamo in grado di controllare le nostre scelte e di conseguenza le nostre azioni? Dovremmo essere considerati responsabili delle azioni che compiamo?

Il dibattito attorno al concetto di libero arbitrio, che presto si ricollega alla nozione di responsabilità morale, è uno dei dibattiti più ampi della filosofia contemporanea. Nello specifico, alla luce del rilevante ruolo che le neuroscienze hanno iniziato ad assumere alla fine del Novecento, la filosofia non può più cercare di rispondere alle questioni fondamentali senza rendere credito al contenuto delle nuove scoperte scientifiche. Nel 2002, durante il convegno “*Neuroethics mapping the field*” presso il Golden Gate Club di San Francisco, in California, lo scrittore americano William Safire parla per la prima volta di una nuova disciplina: la neuroetica. Si tratta di un insegnamento interdisciplinare che si pone l’obiettivo di coniugare neuroscienza ed etica, in modo da formulare risposte quanto più esaustive alle implicazioni morali che le nuove scoperte scientifiche avevano portato con sé.

Le ultime documentazioni neuroscientifiche richiedono ai filosofi di ripensare e ridefinire alcuni storici concetti filosofici, come quello di libertà e responsabilità. Questi due, in particolare, sono dei temi cari all’essere umano, che da sempre si percepisce, si definisce e si considera libero. Fin da subito il tema del libero arbitrio è andato di pari passo con la discussione sulla responsabilità: sembra altrettanto intuitivo e logico, all’essere umano, sostenere che non si può essere responsabili di un’azione che non si ha compiuto in una posizione di libertà.

Le ricerche neuroscientifiche, dunque, richiedono alla filosofia di innovarsi e di prepararsi alla possibilità in cui sia necessario mettere in discussione quel solido sistema di credenze su cui l’essere umano fonda le sue attività quotidiane.

L'obiettivo di questa tesi è cercare di ricostruire il dibattito contemporaneo attorno al tema. Per fare ciò, si utilizzerà come fonte principale il libro *Libero Arbitrio. Un'introduzione* di Mario De Caro, testo che si propone di condensare la letteratura contemporanea sulla materia.

Il lavoro è diviso in tre capitoli. Il primo, *La neuroetica: l'impatto delle neuroscienze nell'etica*, sarà dedicato alla ricostruzione del quadro generale. I primi paragrafi del primo capitolo saranno destinati ad una panoramica sulla materia: si analizzerà in primo luogo il rapporto tra scienze naturali e filosofia, dopodiché si procederà all'introduzione di alcuni termini fondamentali come "neuroscienze" e "neuroetica". I paragrafi successivi saranno, invece, interamente dedicati al concetto di libero arbitrio: si parlerà delle forme e delle condizioni della libertà, così come della responsabilità come concetto immediatamente collegato. Sarà solo nei paragrafi successivi che si entrerà nel vivo della questione: verranno presentate ed analizzate le teorie più rilevanti all'interno del dibattito sul libero arbitrio, mettendone in luce i punti di forza e i punti di debolezza.

Il secondo capitolo, denominato *Approfondimento sulla sfera psicologica: come si formulano i giudizi di tipo morale?*, sarà dedicato, appunto, ad un approfondimento dal punto di vista della psicologia morale – che può essere considerata l'antenata più vicina della neuroetica – del concetto di morale, utilizzando come fonti principali i libri *Menti Tribali, perché le brave persone si dividono su politica e religione*, di Jonathan Haidt, e *Psicologia dello Sviluppo*. I primi paragrafi saranno finalizzati a fornire una panoramica su quale sia l'origine dei giudizi morali e quali siano le fondamentali teorie a riguardo. Partendo dall'analisi di alcuni studi sul cervello, eseguiti dal neuroscienziato portoghese Antonio Damasio, nei paragrafi successivi verrà analizzata l'innovativa proposta di Jonathan Haidt. Negli ultimi due paragrafi di questo capitolo, infine, si getterà uno sguardo al concetto di "responsabilità morale limitata", in riferimento a soggetti che presentano dei deficit disfunzionali ad alcune aree del cervello, come le persone affette da disturbi psicopatici.

Nel terzo e ultimo capitolo, *Responsabilità morale e libero arbitrio nel dibattito contemporaneo: verso una risposta*, viene conclusa l'analisi iniziata nel primo capitolo. I primi paragrafi del terzo capitolo sono stati dedicati alla questione

sul rapporto tra libero arbitrio e responsabilità, con l'obiettivo di definire se si possa parlare di responsabilità morale anche in caso non sia più possibile parlare di libertà. Dopodiché, l'analisi si focalizzerà sulle teorie alternative a quelle scettiche, illustrate da De Caro all'interno di *Libero Arbitrio. Un'introduzione*, avvicinandoci all'obiettivo della nostra ricerca.

Analizzate le diverse proposte, dunque, verrà presentata una breve conclusione, allo scopo di fornire un quadro del dibattito ed evidenziare le teorie maggiormente accreditate. Si cercherà, infine, di definire se sia ancora possibile definirsi "*liberi e responsabili*" o se l'intero sistema di credenze che l'essere umano ha creato attorno a questi due concetti debba essere modificato e rivalutato.



## Primo Capitolo

# La neuroetica: l'impatto delle neuroscienze nell'etica

### 1. Scoprire sé stessi

*Gli uomini dovrebbero sapere che da nient'altro, se non dal cervello, derivano la gioia, i piaceri, il riso e gli sport, i dispiaceri e i dolori, l'angoscia, lo sconforto e il lamento. Ed è mediante il cervello, soprattutto, che noi acquisiamo saggezza e conoscenza, e che possiamo vedere e sentire e riconoscere ciò che è illecito e ciò che è giusto, ciò che è cattivo e ciò che è buono, quello che è dolce e quello che è insipido... Ed è sempre a causa dello stesso organo che noi diventiamo pazzi e deliranti, e che ci viene paura e ci assale il panico. Tutte queste cose dobbiamo sopportare da parte del nostro cervello quando questo non è in salute. In questo senso, sono del parere che sia il cervello ad esercitare sull'uomo il più grande potere.*<sup>1</sup>

Ippocrate, *Sul male sacro* (IV secolo a.C.)

Capire il funzionamento del proprio corpo, conoscere le reali motivazioni che muovono il proprio comportamento, comprendere il modo in cui si esprimono le proprie emozioni e, più in generale, abbracciare la propria natura, possono dirsi interessi propri dell'indole umana.

La ricerca da parte dell'essere umano di risposte quanto più esaustive sulla propria natura, e il mondo che lo circonda, si è sviluppata in tutte le fasi della storia, fin dai tempi più antichi. Posti di fronte all'inquietante oblio della non consapevolezza che la natura offre ad ogni essere umano, fin dall'antichità gli esseri umani hanno cercato di mettere insieme vari segmenti di realtà per scorgere una luce nel buio dell'ignoranza di sé. Nel corso della storia, avvalendosi delle risorse e delle "certezze" di cui disponeva in quel determinato momento, l'essere

---

<sup>1</sup> Bear, Connors, Paradiso (2016, posizione 554 edizione kindle)

umano ha applicato approcci più o meno distinti allo studio della realtà, approcci differenti, che miravano però a risolvere i medesimi misteri.

### 1.1. Scienze e filosofia: un rapporto conflittuale

Come riccamente espone Jose Sanguinetti in *Neuroscienza e filosofia dell'uomo*<sup>2</sup>, si possono definire tre grandi traiettorie che permettono lo studio epistemico della realtà, e il conseguente sapere che si può avere su di essa. Si tratta di: *conoscenza ordinaria, scienze e filosofia*.<sup>3</sup> Ognuno di questi ambiti ha delle evidenti ricadute sugli altri due. Partendo dal presupposto che la conoscenza ordinaria non può essere integerrima, in quanto scaturita da fattori valutativi che provengono dalla cultura piuttosto che dall'educazione, essa rimane comunque l'origine da cui parte la ricerca epistemica, in quanto sia scienza che filosofia non possono che basarsi su ciò che tutti conoscono, con l'obiettivo di confutare, ampliare, respingere, piuttosto che confermare, queste tesi<sup>4</sup>.

Potremmo dire che, se da una parte la scienza studia le motivazioni e le cause tangibili di alcune porzioni di realtà (come possono essere le sostanze chimiche o le particelle), la filosofia mira alla conoscenza di questioni che potremmo definire “esistenziali” o “sostanziali” (come la morale, la giustizia, la libertà, la vita, la politica).<sup>5</sup>

Nel corso della storia scienze filosofiche e scienze naturali sono andate differenziandosi a causa di metodi e atteggiamenti di studio molto diversi. La distinzione, quando si parla di sapere scientifico e di sapere filosofico, non si ha tanto con riferimento alle domande che le due discipline si pongono, ma, piuttosto, alle differenti metodologie utilizzate per pervenire alla risposta. Se la filosofia mira alla conoscenza delle cose nel contesto della totalità, la scienza si occupa dei dettagli e del particolare.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Sanguinetti (2015, posizione 295 edizione kindle)

<sup>3</sup> Sanguinetti (2015, posizione 300 edizione kindle)

<sup>4</sup> Sanguinetti (2015, posizione 300 edizione kindle)

<sup>5</sup> Sanguinetti (2015, posizione 310 edizione kindle)

<sup>6</sup> Sanguinetti (2015, posizione 308 edizione kindle)

Aldilà delle differenze tra i due approcci di studio, è utile tenere in mente quanto espresso all'inizio del paragrafo: non si può ridurre nessuna delle tre fonti epistemologiche ad una sola, e, anzi, le interazioni tra le tre sono state fruttuose e frequenti nel corso della storia, specialmente quando era in atto un forte sviluppo scientifico o le filosofie erano culturalmente rigogliose.<sup>7</sup>

## 1.2. Le neuroscienze

L'interesse umano per la comprensione di sé stesso e della propria natura si è direzionato nel corso della storia anche attraverso la conoscenza del proprio corpo e dei propri funzionamenti biologici. Partendo da Aristotele, passando per Galeno, il Rinascimento e Cartesio, e arrivando ai tempi più recenti, uno degli oggetti di studio che ha destato maggiore interesse è stato l'organo a capo del nostro sistema nervoso: il *cervello*.<sup>8</sup>

Risalente a più di 7000 anni fa troviamo la prima testimonianza di un'operazione chirurgica al cervello avvenuta nella preistoria. Risalgono, invece, a 5000 anni fa alcuni scritti medici dell'antico Egitto, che testimoniano una qualitativa consapevolezza di quali fossero le conseguenze che un danno al cervello potesse creare.

*“Il sistema nervoso controlla il comportamento complessivo dell'organismo attraverso la ricezione d'informazioni provenienti dall'ambiente o dal corpo proprio. Queste informazioni sono processate e distribuite nell'organismo tramite diversi canali (...). Il risultato finale di questi processi è il comportamento organico del corpo e quindi dell'individuo stesso, sia a livello vegetativo sia sensitivo, o a livello ancora più alto. Respiriamo, ci alimentiamo, vediamo, immaginiamo, ricordiamo, parliamo, grazie al fatto che questi processi comportamentali sono governati dal sistema nervoso, specialmente dall'encefalo.”*<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Sanguineti (2015, posizione 320 edizione kindle)

<sup>8</sup> Bear, Connors, Paradiso (2016, posizione 567 edizione kindle)

<sup>9</sup> Sanguineti (2015, posizione 350 edizione kindle)

Nonostante le consapevolezze raggiunte in età antica, è stato lungo il percorso che ha permesso agli esseri umani di accogliere tra le proprie la “verità” espressa in questa citazione, verità che a noi contemporanei, nati nel secolo di maggiore avanzamento scientifico, può sembrare a qualche livello più scontata.

Il termine *neuroscienze* è un termine piuttosto recente. Composto dai termini “neuro” e “scienze” – che immediatamente si riferiscono allo studio scientifico del sistema nervoso – proviene dal vocabolo di lingua inglese “neuroscience”; un neologismo forgiato solo a metà del Novecento dal neurofisiologo americano Francis O. Schmitt. Schmitt, che ebbe la rivoluzionaria intuizione di definire un nuovo approccio allo studio del sistema nervoso, un approccio di natura interdisciplinare, che fosse in grado di combinare scienziati di diversa formazione, con l’obiettivo, appunto, di arrivare a nuove sintesi sul funzionamento del nostro cervello e scovare la “nostra natura”.

Ad oggi l’insieme degli studi sviluppati dalle discipline neuroscientifiche si estende così tanto da poter comprendere quasi complessivamente ciò che si è soliti definire “scienze naturali”. Infatti, lo studio del cervello in tutte le sue parti e funzionamenti richiede innumerevoli altre ricerche parallele, e non immediatamente riferibili al mero studio del sistema nervoso centrale.<sup>10</sup>

### **1.3. La neuroetica**

Si arriva, dunque, ad una consapevolezza nuova: il nostro cervello non è imputabile solo di quelle attività che ci risulta semplice attribuirgli, vale a dire le funzioni di tipo vegetativo, ma è il diretto responsabile anche di funzione di tipo cognitivo o psicologico, vale a dire l’immaginazione, il giudizio, i processi decisionali, piuttosto che di senso d’identità che ognuno uomo possiede. Nessuna azione umana si sottrae all’attività dell’encefalo, neppure il pensiero metafisico o il raccoglimento religioso.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Bear, Connors, Paradiso (2016, posizione 856 edizione kindle)

<sup>11</sup> Sanguineti (2015, posizione 361 edizione kindle)

La neuroscienza negli ultimi anni si è fatta carico di esaminare molte aree cerebrali responsabili del comportamento umano. Si è posta l'obiettivo di analizzare l'attività cerebrale per cercare di comprendere proprio fino a che punto quest'ultima fosse considerabile la "diretta responsabile" di quei comportamenti che siamo soliti definire come "specificamente umani", come possono essere l'amare, il decidere o il sognare.

È proprio di fronte a queste domande, che minano anche le consapevolezze filosofiche fino a questo momento raggiunte, che nasce l'esigenza di affrontare queste problematiche in maniera ancora più interdisciplinare rispetto a quanto offerto dalle sole neuroscienze. Minati i fondamenti delle teorie filosofiche, morali e psicologiche, volte a spiegare il nostro agire, si sente la necessità di trovare nuova risposta alle implicazioni morali che queste scoperte portano con sé.

Il termine "*neuroetica*" viene utilizzato per la prima volta nel maggio del 2002, durante il convegno "Neuroethics mapping the field" presso il Golden Gate Club di San Francisco, in California. Lo scrittore William Safire, responsabile dell'introduzione al convegno, pronuncia le seguenti parole:

*"Neuroetica: l'esame di che cosa è giusto e che cosa sbagliato, di che cosa è bene e che cosa è male nel trattamento, nel perfezionamento, nelle intrusioni indesiderate e nelle preoccupanti manipolazioni del cervello umano. [...] Quali norme etiche e quali regolazioni legali dovrebbero esservi per trattamenti mirati a modificare i comportamenti criminali? [...] Dovremmo sviluppare un farmaco che migliori la memoria o che cancelli i ricordi dolorosi? [...] Sottoporre a un esame il cervello di un sospetto terrorista per verificare se mente costituisce una forma di tortura, o perlomeno un modo di costringere un individuo ad auto-accusarsi?"*<sup>12</sup>

A seguito, nello stesso anno, la filosofa e neuroscienziata A. Roskies ha messo appunto una definizione più strutturata della disciplina, definizione che si è

---

<sup>12</sup> Safire (2002, pp. 5-8)

presto affermata in ambito accademico. Roskies propone una divisione tra “*etica delle neuroscienze*” e “*neuroscienze dell’etica*”.<sup>13</sup>

Per quanto riguarda “*l’etica delle neuroscienze*” ci riferiamo alla riflessione etica sulle nuove tecnologie e tecniche prodotte dalle neuroscienze. Alcuni esempi di domande a cui ci si pone l’obiettivo di rispondere sono li ritroviamo negli interrogativi formulati da Safire nell’introduzione al Convegno di San Francisco.

La seconda partizione, “*neuroscienze dell’etica*”, è ancora più interessante, in quanto si riferisce ai modi in cui la nuova conoscenza, che emerge dalle neuroscienze, illumina temi filosofici tradizionali. Le domande che emergono in questo ambito sono di questo genere: qual è la natura della moralità? Le convinzioni sono giustificate? Siamo veramente responsabili delle nostre azioni? Si tratta di domande che hanno un obiettivo leggermente diverso rispetto alle precedenti, ossia decifrare cosa significa essere un essere umano.<sup>14</sup>

### **1.1 Dal dibattito di neuroetica: il libero arbitrio**

Come sottolineato da Nail Levy in “*Introducing Neuroethics*”<sup>15</sup> è evidente la rivoluzione messa in atto dai progressi neuroscientifici, che non possono più essere paragonati ai progressi medici. Se la medicina nel suo progredire spiega il funzionamento del nostro corpo, la neuroscienza permette di indagare il funzionamento delle menti e delle azioni che da sempre si è soliti definire “umane”. Le nuove scoperte neuroscientifiche hanno gettato nuova luce su termini quali “moralità”, “razionalità”, o “responsabilità”<sup>16</sup>, portando con sé la necessità di ridefinire alcuni storici concetti filosofici.

Verranno forniti ora alcuni esempi di alcuni interrogativi a cui la ricerca neuroetica si sta impegnando a rispondere. Si inizierà dal concetto di “razionalità”. Le neuroscienze e le loro nuove scoperte hanno minato l’immagine

---

<sup>13</sup> Roskies (2002, pp. 21–23)

<sup>14</sup> Levy (2008)

<sup>15</sup> Levy (2008)

<sup>16</sup> Levy (2008)

che l'essere umano ha di sé stesso – fin da sempre convinto di essere un “animale razionale” – dimostrando come spesso le azioni umane non siano guidate dalla “ragione” come si è, invece, soliti credere.

Si considererà, ora, un'altra domanda di ricerca. Evidenziata una correlazione tra alcuni tratti di personalità e specifiche aree del cervello: è possibile parlare di predisposizione naturale a determinate caratteristiche del “carattere”, quali gentilezza o egoismo?<sup>17</sup>

Particolarmente interessante si dimostra il dibattito sviluppato attorno al concetto di *libero arbitrio*. Esemplari risultano gli esperimenti di Libert, Wright, Pearl e Gleason (1983)<sup>18</sup>, che sembrano dimostrare che le nostre azioni siano frutto di attività cerebrali di cui l'individuo prende coscienza solo in un secondo momento. L'uomo sembra venir svuotato del suo ruolo di “decisore”, incapace di presentarsi come agente volontario, e si esplica invece come contenitore e attore di quel che il cervello ha già deciso per lui.

I concetti di libertà di scelta e di libero arbitrio vengono messi in discussione e devono essere declinati nuovamente, anche da un punto di vista filosofico. Le domande di neuroetica emergono in questo dibattito in tutta la loro difficoltà. Ripensare alla natura umana, rinunciare all'intuizione della propria libertà e della propria autonomia nella scelta risulta ulteriormente complesso se questa “libertà” è ciò che ci permette di identificarci come soggetti che diventano “responsabili” moralmente delle azioni che compiono. Possiamo alla luce di queste scoperte definirci ancora responsabili moralmente? E se sì, quali sono le condizioni che ci permettono di farlo? L'indagine neuroetica si pone come obiettivo proprio la risposta a questi interrogativi.

---

<sup>17</sup> Lavazza, Sartori (2010)

<sup>18</sup> Libert, Gleason, Wright, Pearl (1983)

## 2. La libertà: libertà negativa e libertà positiva

“Noi sappiamo di avere il libero arbitrio, e non c’è altro da dire”

Samuel Jackson<sup>19</sup>

Nella breve citazione riportata immediatamente sopra, l’intellettuale S. Jackson da voce ad un’intuizione che può risultare semplice, ma che porta con sé una serie di conseguenze importanti: gli esseri umani si sentono degli esseri liberi, capaci di compiere scelte indipendenti o per lo meno frutto di proprie autonome decisioni, e così facendo si considerano responsabili del proprio destino, e dei risvolti a cui le proprie azioni possono condurre. Evitando per ora di contestare o confermare questa intuizione umana, ciò che risulta fondamentale, per addentrarci nel dibattito contemporaneo, è esaminare cosa significa libertà.<sup>20</sup>

Le forme della libertà sono molteplici, ma volendo riassumere una così densa produzione filosofica relativa al tema, si potrebbe iniziare separando *libertà negativa* da *libertà positiva*.<sup>21</sup>

Il concetto di libertà negativa può essere spiegato come *libertà da*, come si è soliti fare nel linguaggio della scienza politica, a seguito dalla differenziazione adottata da Isaia Berlin nel 1958<sup>22</sup>, durante sua prima lezione di Teoria sociale e politica ad Oxford, divenuta poi celebre. In questo senso, si parla di *libertà negativa* in quanto non ricade sul soggetto nessun tipo di interferenza o di costrizione esterna. Si delinea, così facendo, un agente che non è costretto nelle sue azioni. Risulta immediato comprendere che, un soggetto che subisce minacce o ricatti, o un soggetto ipnotizzato o drogato, non può essere considerato libero. La libertà in senso negativo sussiste solo se il soggetto agisce al di fuori dalle interferenze, e alla luce di un’autentica espressione della sua volontà personale.

Il concetto di *libertà positiva*, invece, è da interpretare come *libertà di* (libertà di parola, libertà di pensiero, libertà di scelta), e si connota attraverso il

---

<sup>19</sup> Boswell (1791 p. 453; trad. modificata)

<sup>20</sup> De Caro (2014, posizione 115 edizione kindle)

<sup>21</sup> Kant (1785, cap. 3)

<sup>22</sup> Berlin (1958)

processo di *autodeterminazione* dell'individuo, che, in quanto precedentemente libero *da* può far fiorire la propria personalità ed esprimerla liberamente, perché circondato da un ambiente privo di interferenze esterne.<sup>23</sup>

## 2.1 Il libero arbitrio

Tra le forme di libertà il *libero arbitrio* può essere descritto come la configurazione più teoretica della libertà, in quanto definibile unicamente tramite trattazioni di natura metafisica.

Il problema portato alla luce dal libero arbitrio sta proprio nella necessità di stabilire se l'uomo sia in qualche forma costretto, condizionato, dominato, indipendentemente dal fatto che questo vincolo provenga da leggi di natura piuttosto che da leggi di tipo divino o deterministico.<sup>24</sup>

Accantonando per ora la questione della “legge divina” – che nel corso dei secoli, e in seguito al processo di secolarizzazione, è divenuta meno rilevante all'interno del dibattito – e alla luce di quanto espresso nei paragrafi precedenti, ciò che diviene rilevante indagare è la relazione tra il comportamento umano e le leggi di tipo naturale che stanno alla base dei nostri funzionamenti. Parlando di libero arbitrio in questi termini, non si può più limitare la questione alla libertà della volontà, ma è necessario estenderla anche alla libertà delle nostre azioni.

Alla luce di ciò – nonostante la diversità del ragionamento che starà dietro alla posizione che si deciderà di sostenere – il dibattito intorno a libertà e libero arbitrio porta inevitabilmente ad una delle seguenti due sentenze: o gli esseri umani sono in qualche modo vincolati, e dunque incapaci di agire in maniera autonoma, oppure sono i protagonisti attivi delle proprie vite, attori che possono autodeterminarsi e scegliere in maniera autonoma, e, in questo modo, diventerebbero anche i diretti responsabili delle azioni che scelgono – in quanto esseri liberi – di compiere.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> De Caro (2014, posizione 157 edizione kindle)

<sup>24</sup> De Caro (2014, posizione 160 edizione kindle)

<sup>25</sup> De Caro (2014, posizione 160 edizione kindle)

## **2.2 Le condizioni della libertà**

Per iniziare ad analizzare, pur sempre in maniera sintetica, il concetto metafisico di *libertà* possiamo andare a rintracciare alcune condizioni e caratteristiche che permettono alla libertà di concretizzarsi.

Prima di tutto, se si vuole parlare di scelta e, secondariamente, di azione libera è necessario che colui che compie l'azione sia a disposizione di alternative da passare al vaglio. *La possibilità di fare altrimenti* è la prima condizione della libertà.<sup>26</sup>

Questa prima condizione non è però sufficiente, è necessario aggiungerne una seconda: le azioni compiute dal soggetto devono essere in qualche modo controllate, non casuali. La seconda condizione può essere così espressa: *l'agente deve esercitare controllo sulle proprie azioni*, ossia autodeterminazione.<sup>27</sup>

## **2.3 La responsabilità morale: un concetto collegato**

La controversia metafisica sul concetto di libero arbitrio non può desistere, se è vero quanto espresso fino ad ora, dal travolgere anche filosofia politica, etica e filosofia del diritto. Se parliamo di libero arbitrio, nella sua connotazione metafisica, ci troviamo necessariamente a fare i conti con il fatto che il concetto di libertà di scelta diviene *conditio sine qua non* di nozioni sostanziali come il concetto di responsabilità piuttosto che di autodeterminazione. Non possiamo imputare responsabilità – sia essa morale, politica piuttosto che legale – ad una persona che compie un'azione in una condizione di non libertà. Dall'altra parte, come si è visto, la libertà positiva si esplica proprio attraverso il processo di autodeterminazione del soggetto, e, dunque, tanto quanto non può esservi responsabilità senza libero arbitrio, altrettanto non può esservi autodeterminazione senza libertà.

---

<sup>26</sup> Allison (1990), Mele (1995)

<sup>27</sup> De Caro (2014, posizione 224 edizione kindle)

Il dibattito sul libero arbitrio diviene rilevante proprio alla luce delle implicazioni pratiche (considerato che investe anche l'ambito della psicologia, della morale, dell'etica, della politica, e della giustizia) che le nostre radicate credenze, dettate da una, fino ad ora, poca conoscenza delle capacità del cervello, possono comportare.<sup>28</sup>

Avendo dato per assodata la nostra capacità di libera scelta, sono state create delle leggi che punissero comportamenti difformi a quanto considerato "morale", ed è stato giustificato ciò alla luce dell'intuizione umana che ci ha fatto a lungo ritenere che i soggetti possano decidere sulle proprie azioni.

Uno degli interrogativi che si pongono alcuni studiosi di neuroetica è, infatti, "può una persona che soffre di un disturbo psicopatico essere considerata responsabile?". Per rispondere a domande di questo genere, c'è bisogno, prima di tutto, di capire qual è la capacità di libera scelta dell'essere umano in generale, e, solo in seconda battuta, qual è la capacità di libera scelta di un individuo psicopatico, e la responsabilità morale, e legale che da ciò ne deriva.

Il dibattito filosofico attorno al tema della *responsabilità morale* non è ovviamente del tutto concorde. Ma, nonostante vi siano alcuni punti di divergenza, ampia parte dei filosofi è unanime nel dire che la responsabilità morale, per essere imputata, richiede una capacità, da parte del soggetto, di poter agire liberamente, di poter vagliare diverse strade da percorrere e, tramite una, per quanto possibile, libera capacità di riflessione, prendere la decisione che più si addice alla situazione.<sup>29</sup>

La maggioranza degli individui ritiene che nel giudicare il comportamento di un altro come giusto o ingiusto si applichi un giudizio differenziato rispetto alla mera valutazione di una parte del suo aspetto esteriore. Questo perché il primo tipo di giudizio comporta una valutazione di tipo morale.<sup>30</sup>

Ma cosa rende gli umani soggetti fondatamente candidabili a giudizi di ordine morale? Siamo sicuri di possedere veramente le qualità per cui da sempre

---

<sup>28</sup> Carse, Bok, Mathews (2018)

<sup>29</sup> Carse, Bok, Mathews (2018)

<sup>30</sup> Carse, Bok, Mathews (2018)

abbiamo giustificato l'imputazione di responsabilità morale con riferimento alle azioni che compiamo?

L'uomo si è convinto, sulla base di quelle che gli sembravano valide intuizioni, di essere diverso dagli animali, in quanto dotato, appunto, di libero arbitrio. In base alla sua capacità di deliberare in modo razionale e di esprimere attraverso la scelta le proprie preferenze, l'uomo non può dirsi vincolato al mero istinto naturale. Ciò non comporta necessariamente capacità di scegliere in modo "moralmente" corretto o incapacità di incorrere in errori, ma affermare ciò significa non poter negare la nostra natura di persone libere, e capaci di autodeterminarsi.<sup>31</sup>

Per comprendere in che modo possiamo essere considerati responsabili delle azioni che compiamo, fondamentale rimane, dunque, la necessità di definire in che modo e se possiamo essere considerati liberi. Che cosa, nel concreto, sia necessario per soddisfare questa condizione di libertà è il fulcro del dibattito, contemporaneo e non, attorno al concetto di libero arbitrio che in questo capitolo procederemo ad analizzare.

### **3. Il dibattito sul libero arbitrio: compatibilismo e incompatibilismo**

Ci accingiamo dunque a delineare, a grandi linee, l'ampissimo dibattito attorno al concetto di libero arbitrio. Inizieremo fornendo un'importante distinzione. È stato detto che le possibilità alla domanda "*l'essere umano è libero di scegliere?*" sono sostanzialmente due: o gli esseri umani sono in qualche modo vincolati nelle loro scelte e azioni, e dunque sono incapaci di agire in maniera autonoma, oppure sono i protagonisti attivi delle proprie vite.

Iniziamo introducendo un concetto fondamentale, quello di *determinismo*. Il termine determinismo designa una tesi filosofica secondo la quale nessun evento reale avviene per caso ma, piuttosto, ciò che muove la realtà è una logica causa-effetto, che nega la plausibilità di qualsiasi tipo di casualità. Ogni volta che si

---

<sup>31</sup> Carse, Bok, Mathews (2018)

verifica un evento, questo avviene perché si sono presentate delle precise condizioni che hanno permesso il suo divenire.<sup>32</sup>

In base a ciò, *l'indeterminismo* può essere definito semplicemente come l'antitesi del determinismo, nonché la sua negazione.

Si ha dunque che indeterminismo e determinismo non possono essere contemporaneamente veri o contemporaneamente falsi. La veridicità di uno presuppone la infondatezza dell'altro.

Pertanto, ad animare il dibattito sul libero arbitrio, troviamo due teorie fondamentali: i *compatibilisti*, che ritengono che il libero arbitrio possa essere compatibile con il determinismo causale, mentre, dall'altra parte, gli *incompatibilisti*, che ritengono, invece, che non si possa parlare di libero arbitrio se si accettano le tesi deterministe.<sup>33</sup>

### **3.1 Scienza e filosofia: l'una al servizio dell'altra**

È importante notare che le domande che possiamo porci quando parliamo di libertà possono essere ricondotte a una delle seguenti due categorie: le domande volte a definire il concetto di libertà, in senso metafisico, e le domande che si interessano dell'applicazione della libertà da punto di vista empirico.

Ovviamente, si tratta di domande che possono trovare risposta, per forza di cose, in discipline diverse. Come è logico, la filosofia non può riconoscersi la facoltà di rispondere alle domande che rientrano nella seconda categoria. La questione della libertà dal punto di vista empirico può essere indagata e dibattuta solo alla luce del sapere scientifico. Ciò nonostante, l'indagine empirica perseguita dalle scienze non è risolutiva, anzi ha come punto di partenza l'analisi metafisica sul concetto di libero arbitrio o libertà.<sup>34</sup>

La filosofia, a sua volta, non dovrebbe barricarsi all'interno dello studio metafisico, ma dovrebbe invece confrontarsi con quelle che sono le teorie, le

---

<sup>32</sup> De Caro (2014, posizione 238 edizione kindle)

<sup>33</sup> De Caro (2014, posizione 252 edizione kindle)

<sup>34</sup> De Caro (2014, posizione 151 edizione kindle)

ricerche e gli studi scientifici maggiormente accreditati in quel determinato momento storico.<sup>35</sup>

Risulta, dunque, fondamentale indagare e definire cosa significhi libertà, per poi, in un secondo momento, collegare il concetto metafisico con le conoscenze date dallo studio empirico della libertà.

È fondamentale ricercare un equilibrio di compatibilità tra l'indagine scientifica presente sulla materia e l'indagine metafisica svolta dalla filosofia.

### **3.2 Libero arbitrio e indeterminismo**

Come è stato ribadito, il dibattito attorno a libero arbitrio e responsabilità è concorde nell'attribuire responsabilità morale solo nel caso si possa provare che le volontà umane siano libere. Cruciale diviene, dunque, comprendere se l'uomo soddisfi questo prerequisito.

Si è potuto vedere che il dibattito si divide fundamentalmente tra chi crede che si possa parlare di libero arbitrio anche in caso in cui si dimostri che le nostre azioni sono effetti di cause, e chi invece trova incompatibile il libero arbitrio con il determinismo. In questo paragrafo ci occuperemo delle tesi incompatibiliste.

A differenza di quanto si possa pensare o sperare, le neuroscienze non hanno stabilito la veridicità del determinismo o dell'indeterminismo. Le ricerche neuroscientifiche si sono impegnate, piuttosto, ad illustrare il funzionamento del nostro cervello, e nel fare ciò hanno fornito negli anni delle prove intuitive secondo cui l'encefalo sia soggetto alle leggi di ordine naturale.<sup>36</sup>

In questa prospettiva, a molti di coloro che abbracciano le teorie incompatibiliste, se riferite ai concetti di libertà e responsabilità, le scoperte di neuroscienza possono suscitare delle preoccupazioni. Se, infatti, le neuroscienze arriveranno a mostrare che il cervello funziona come un sistema fisico-meccanicistico, gli incompatibilisti potrebbero trovarsi sbilanciati dal dover

---

<sup>35</sup> De Caro (2014, posizione 471 edizione kindle)

<sup>36</sup> De Caro (2014 posizione 204 edizione kindle)

accettare che le nostre decisioni sono mosse da cause fisiche anteriori. Infatti, bisognerebbe a questo punto abbandonare completamente la possibilità di definirci esseri liberi e, in conseguenza, esseri responsabili.

Infatti, la libertà, per gli incompatibilisti libertari – anche chiamati libertaristi –, si può dare solo quando non è presente determinismo. Utilizzando lo schema di divisione utilizzato da De Caro in *Libero arbitrio. Un'introduzione* analizzeremo prima di tutto le caratteristiche dell'indeterminismo, dopodiché, mirando a riassumere la complessità del dibattito attorno al concetto di libertà, procederemo a schematizzare le diverse famiglie di teorie che si sono sviluppate nel corso del dibattito - *indeterminismo radicale, indeterminismo causale e agent causation*.<sup>37</sup>

### **3.2.1 Caratteristiche dell'indeterminismo: qualità, sfide e problematicità**

La caratteristica fondamentale dell'indeterminismo risiede, come è stato detto, nella sua tesi centrale: non può esservi libertà se vi è determinazione. In questo contesto, dunque, il futuro non è già disegnato<sup>38</sup>, e gli esseri umani sono attori fondamentali della propria vita, attori in grado di sagomare il corso della propria esistenza.

La forza del libertarismo sta nella logicità della sua tesi: infatti, l'idea di libero arbitrio che sostiene il libertarismo è un'idea in linea con quanto verrebbe intuitivo pensare. Si basa su un'idea di essere umano libero, che può scegliere come agire, che è svincolato dalle leggi naturali e che può plasmare il proprio destino. Nonostante l'intuitività logica, sono stati identificati quattro sostanziali sfide che il libertarismo dovrebbe affrontare. I problemi sono i seguenti:

a) risulta per ora impossibile dimostrare che gli uomini siano in grado di porre qualche tipo di controllo alle proprie azioni; b) è facile, in questo contesto, enunciare teorie problematiche dal punto di vista metafisico; c) si presenta la possibilità di ritrovarsi in un vortice infinito nel tentativo di delimitare il preciso

---

<sup>37</sup> De Caro (2014 posizione 630 edizione kindle)

<sup>38</sup> James (1896, p. 174)

istante in cui la libertà si rende chiara; d) la problematicità che si presenta quando si cerca di identificare l'istante indeterministico, all'interno del percorso decisionale che porta ad un'azione all'altra.<sup>39</sup>

### **3.2.2 Il problema della mancanza di controllo**

Iniziamo indagando la prima problematica, che De Caro *denomina il problema della mancanza di controllo*.<sup>40</sup>

Una critica che è stata mossa alla tesi indeterministica è quella per cui, slegando così tanto il concetto di libertà da quello di “predestinazione” si potrebbe far convergere il concetto di libertà con il concetto di accidentalità.

Negli scorsi paragrafi sono state nominate le due precondizioni della libertà, ed è stato analizzato come risulti fondamentale che l'agente abbia la possibilità di decidere tra diverse strade da percorrere. Il problema della mancanza di controllo si esprime proprio quando l'agente stesso, sommerso da un ambiente indeterministico, si ritrovi a compiere una scelta casuale, in quanto impossibilitato a compiere una scelta riflettuta.

Ci si ritroverebbe, in questo caso, a contraddire il concetto di libertà espresso dalla stessa teoria indeterministica. Infatti, un'azione casuale è in antitesi con un concetto di libertà che si basa sulla scelta razionale, o per lo meno consapevole.

### **3.2.3 Il problema dell'oscurità metafisica**

La seconda problematicità che la tesi indeterministica si trova ad affrontare è quella relativa al *problema dell'oscurità metafisica*.<sup>41</sup> Infatti, molto spesso, ad argomentare le tesi indeterministiche stanno delle concezioni di libertà molto complesse dal punto di vista metafisico, concezione che spesso sono state definite

---

<sup>39</sup> De Caro (2014, posizione 670 edizione kindle)

<sup>40</sup> De Caro (2014, posizione 670 edizione kindle)

<sup>41</sup> Mele (1995, cap. 11)

fosche e contraddittorie. È come se gli autori avessero creato delle definizioni apposite per avvalorare le proprie teorie. Il libertarismo deve adoperarsi per fornire una concezione di libertà chiara, che, al contempo, non contraddica con la visione della realtà offerta dalle nuove scoperte scientifiche.<sup>42</sup>

### **3.2.4 Il problema del regresso all'infinito**

La terza sfida che le teorie indeterministiche si trovano a dover affrontare è quella del *regresso all'infinito*. Il problema si allaccia alla visione libertaria secondo cui per poter considerare libero un soggetto, non è sufficiente che questo possieda capacità di deliberazione volontaria, ma è invece necessario che tutti i processi che hanno portato alla deliberazione, uno dopo l'altro, siano stati indeterminati.<sup>43</sup>

In quest'ottica, un agente non può deliberare per sé stesso in modo autonomo senza innescare un regresso infinito che ha però l'obiettivo di provare la sua stessa libertà.

### **3.2.5 La sfida della localizzazione dell'indeterminismo**

L'ultimo problema che devono affrontare le teorie dell'indeterministiche risiede nella necessità di *inquadrare con precisione dove si colloca l'elemento indeterministico*, elemento decisivo per parlare di libertà. Ciò che rimane vago nelle teorie indeterministiche è l'identificazione, appunto, del momento in cui si spezza la catena causale deterministica che porta all'azione.

La risoluzione di quest'ultima sfida, sebbene si tratti di una problematica reale, non si presenta con la stessa impellenza delle precedenti. Di fronte a queste difficoltà, sarà compito del libertarismo contemporaneo riuscire a trovare adeguate risposte alle domande che queste sfide portano con sé.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> De Caro (2014, posizione 751 edizione kindle)

<sup>43</sup> De Caro (2014, posizione 765 edizione kindle)

<sup>44</sup> De Caro (2014, posizione 778 edizione kindle)

### 3.2.6 Le tre forme di libertarismo

Come è stato sottolineato, all'interno della teoria libertaria si sono sviluppate visioni differenti, che possono essere ricondotte a tre forme distinte di indeterminismo: *indeterminismo radicale*, *indeterminismo causale* e *agent causation*.<sup>45</sup>

*L'indeterminismo radicale* ha una argomentazione di fondo molto semplice: perché si possa parlare di libero arbitrio basta che vi sia una relazione di natura indeterministica tra l'agente e le scelte che decide di percorrere. Ciò che dev'essere escluso è invece una relazione di carattere causale: le azioni, in una teoria libertaria, non possono che configurarsi come frutto di scelta, non come esiti di qualche causa. La sfida maggiore per questa teoria sta nella risoluzione del *problema del controllo*: se un'azione è indeterminata, può l'agente esercitare un qualche tipo di controllo su di essa? Il verificarsi o meno di quella determinata azione diviene, in questo modo, frutto di casualità, contrastando in maniera inconciliabile con la tesi fondamentale su cui si basa la teoria.<sup>46</sup>

*L'indeterminismo causale*, invece, nasce con l'obiettivo di riuscire a sposare la causa indeterministica con la nozione di causazione. L'indeterminismo causale contempla la possibilità di "fare altrimenti", data dall'elemento indeterministico. Per l'indeterminismo causale un soggetto si può definire come responsabile di un'azione quando la sua scelta è volontaria, non prestabilita. Secondo questa logica, l'esito non può essere determinato dalla causa. L'idea fondamentale è che i soggetti, quando decidono, abbiano possibilità di scelta, abbiano delle alternative vagliabili, e dunque possano dirsi responsabili o imputabili della scelta che decidono di prendere<sup>47</sup>. La sfida principale che l'indeterminismo causale deve risolvere sta nel fatto che molto spesso le nostre scelte sono frutto di impulsi o istinti, non di deliberazioni ragionate. Alla luce di ciò, risulta poco chiaro come i soggetti esercitino, attraverso la scelta di un percorso

---

<sup>45</sup> De Caro (2014, posizione 804 edizione kindle)

<sup>46</sup> De Caro (2014, posizione 843 edizione kindle)

<sup>47</sup> Nozick (1981, pp. 291-362)

rispetto che ad un altro, la propria volontà. Anche qualora si riuscisse a dimostrare che i soggetti sono in grado di provocare corsi d'azione non determinati, ciò non comporterebbe con certezza una capacità di controllo dell'agente sugli effetti che provocheranno le proprie azioni.

Ultimo tipo di indeterminismo è *l'agent causation*. La tesi alla base di quest'ultimo approccio presuppone che esista un elemento di controllo che renda chiaro definire come i soggetti esercitino controllo sulle proprie condotte, sfuggendo da quel fallimento inevitabile che caratterizzava, invece, le tre precedenti teorie. Tra tutte le teorie quest'ultima sembra soddisfare i due requisiti di libertà che abbiamo precedentemente analizzato, nonostante ciò, è caratterizzata da una duplice problematicità di fondo. Se da una parte sta la teorizzazione di una poco chiara anomalia all'ordine naturale, dall'altra questa anomalia sembra formulata con il solo fine di giustificare la condizione di esistenza della libertà.<sup>48</sup>

Da questa breve schematizzazione pare chiaro che ognuna delle scuole di pensiero libertarie analizzate presenti una serie di problematiche che ne minano la credibilità. Ciò che rimane poco chiaro, ed è un punto cruciale, è come queste teorie possano dimostrare che i soggetti possiedano effettivamente libertà di scelta sulle azioni che compiono.<sup>49</sup>

### **3.3 Libero arbitrio e determinismo**

Iniziamo dicendo che, nonostante le teorie incompatibiliste non abbiano fornito delle teorie in grado di risolvere il problema della libertà, anche le teorie compatibiliste non saranno in grado di sfuggire a delle critiche legittime.

Come è stato evidenziato, il tallone d'Achille del incompatibilismo si è dimostrato essere proprio la sua tesi vitale: non può esservi libero arbitrio se si accetta il determinismo. Diversamente da quanto accade per le teorie incompatibiliste, le teorie compatibiliste non si sentirebbero minacciate da scoperte di neuroscienze che dimostrassero la presenza di una sorta di meccanismo causale-

---

<sup>48</sup> De Caro (2014, posizione 1009 edizione kindle)

<sup>49</sup> De Caro (2014, posizione 1102 edizione kindle)

meccanico che guida le nostre azioni. Infatti, i compatibilisti accordano la presenza di libero arbitrio anche in caso vi sia una reale presenza di determinismo nelle nostre azioni.

### **3.3.1 Principi e critiche al compatibilismo**

Il rischio in cui si incorre, sostenendo una tesi di questo tipo, è quello di stravolgere il concetto di libero arbitrio, costruendone uno che soddisfi la tesi fondamentale.

La nozione classica di libertà ritiene che per parlare di libertà sia necessario che il soggetto possa scegliere di agire secondo volontà, senza che vi siano delle costrizioni a indirizzare il suo comportamento<sup>50</sup>. La volontà del soggetto, però, non può dirsi completamente svincolata: è piuttosto determinata da tutti gli eventi che hanno caratterizzato la vita dell'agente fino a quel momento, che si potrebbero riassumere in esperienza, lotteria sociale e lotteria naturale dell'agente. Accettare, dunque, che la volontà del soggetto sia in qualche modo determinata, o per lo meno orientata, non significa non poter accettare che il soggetto, anche se all'interno di un più piccolo ventaglio di scelte, mantenga la sua possibilità di scelta e di libera azione.

### **3.3.2 Libertà e volontà: libertà di azione o libertà di scelta?**

I deterministi, in questo modo, teorizzano una volontà interamente determinata da una serie di componenti che non possono in nessun modo essere controllate dal soggetto, dunque, la libertà a cui si riferiscono i deterministi è quella *dell'azione*. Postulando una volontà che sfugge dal controllo dell'agente, diviene complesso ritenere le azioni che discendono da questa volontà incontrollabile come libere.

Dunque, per poter parlare di libertà dovremmo postulare una volontà libera a sua volta, e per fare ciò c'è bisogno di una volontà autodeterminata. Nel cercare

---

<sup>50</sup> Hume (1748, p. 125)

di dimostrare una tesi simile si presentano alcuni problemi, perché una volontà libera dovrebbe essere in grado di sottrarsi al dominio delle leggi naturali ampiamente riconosciute dalla scienza, e scontrarsi con le solide scoperte sul mondo empirico fornite negli ultimi anni dalla scienza.<sup>51</sup>

### **3.3.3 Il Consequence Argument**

Un'altra critica mossa nei confronti delle tesi compatibiliste è quella del *Consequence Argument* che sottolinea come non si possa parlare di azioni libere se vi è determinismo. Il Consequence Argument assume la verità del determinismo, ma in modo inevitabile non può che affermare che parlare di libero arbitrio in un contesto deterministico sia inammissibile. Molti autori compatibilisti hanno cercato di confutare la tesi del Consequence Argument, ma le contestazioni presentate non sono state soddisfacenti.<sup>52</sup>

Anche in questo caso, parlando di compatibilismo e delle sue varianti, ci troviamo davanti a delle teorie che si prestano a numerose critiche. L'analisi fino ad ora sviluppata presenta due sistemi inadeguati a fornire delle teorie in continuità con la concezione classica – che si esplica nelle due condizioni di esistenza che sono state espresse a inizio capitolo – della libertà. Per concludere la sintetica panoramica attorno al dibattito sul libero arbitrio analizzeremo, dunque, alcune delle teorie scettiche che si sono sviluppate negli ultimi anni.<sup>53</sup>

## **3.4 Libero arbitrio e scetticismo**

Come è stato constatato, le diverse teorie affrontate non sono state in grado di fornire una teoria filosofica soddisfacente sul concetto di libertà. Proprio a causa delle evidenti difficoltà nel creare una concezione adeguata, molti filosofi hanno formulato, invece, delle teorizzazioni di stampo scettico.

---

<sup>51</sup> Wegner (2002)

<sup>52</sup> Van Inwagen (1983)

<sup>53</sup> De Caro (2014, posizione 1714 edizione kindle)

È interessante, a questo punto, introdurre il concetto di *scienza straordinaria* formulato dal Thomas Kuhn.

*“I periodi di scienza straordinaria si verificano quando una teoria scientifica, dopo avere ricoperto a lungo il ruolo di «paradigma» dominante nel proprio campo, entra in crisi e perde buona parte dell’attrattiva che esercitava sui ricercatori di quel campo; nello stesso tempo, però, nessuna delle teorie alternative riesce a guadagnare consensi significativi<sup>54</sup>.”*

La definizione data da Kuhn è significativa di quanto sia avvenuto all’interno del dibattito contemporaneo sul libero arbitrio. Come sostiene Thomas Nagel tutte le teorie presenti all’interno del paradigma, siano esse libertarie o compatibiliste, non sono in grado di rappresentare una soluzione al dibattito, e per questo assumono nuova credibilità le teorie scettiche.

Interessante si rivela la tesi esposta da Peter van Inwagen e Colin McGinn<sup>55</sup>, secondo cui, proprio a causa delle limitazioni cognitive che possiedono, gli esseri umani non sono in grado di risolvere e trovare una risposta al dibattito sulla libertà. Per McGinn l’impossibilità di arrivare ad una soluzione, come dimostrato dal fallimento di tutte le teorie fino ad ora analizzate, è da ricercare negli strumenti utilizzati nella ricerca. Infatti, i dispositivi concettuali di cui disponiamo sono sufficienti alla comprensione delle problematiche relative all’ambito scientifico, ma si dimostrano insufficiente a teorizzare una teoria filosofica sull’agire umano.

Nagel<sup>56</sup>, Inwagen<sup>57</sup> e McGinn<sup>58</sup> sostengono una teoria scettica dal punto di vista epistemico, infatti, gli autori non si spingono ad affermare l’impossibilità della libertà, ma piuttosto l’impossibilità di riuscire a risolvere la questione. Come abbiamo visto, infatti, anche le nostre intuizioni più profonde, che ci risultano così scontate, sono, invece, molto più complesse da confermare.

---

<sup>54</sup> Kuhn (1972), traduzione De Caro

<sup>55</sup> Dennett (1978), Van Inwagen (1983, cap. 4)

<sup>56</sup> Nagel (1986, pp. 119-120)

<sup>57</sup> Van Inwagen (1998, p. 174)

<sup>58</sup> McGinn (1999, p. 168)

Alternativamente a Nagel, Inwagen e McGinn, altri autori scettici contemporanei non si limitano a definire la libertà come un mistero, ma propongono, invece, delle tesi che mirano a comprovarne l'inammissibilità. Galen Strawson propone, per esempio, una teoria etica chiamata *error theory*<sup>59</sup> secondo cui la libertà, e le nostre convinzioni su di essa, per quanto sia per noi difficile da accettare, altro non sono che degli abbagli.

Nonostante le nostre intuizioni possano sembrare veritiere, e possano portarci a vivere un'esperienza soggettiva della libertà, ciò non basta a renderci esseri descrivibili come liberi, secondo il concetto di libertà che abbiamo utilizzato fin dall'inizio del capitolo. Anzi, l'intuizione che proviamo nei confronti della libertà può rivelarsi fortemente ingannevole nell'ambito della teorizzazione filosofica.

#### **4. Conclusioni di fine capitolo**

Alla luce di quanto analizzato fino ad ora la teoria più coesa sembra essere quella di tipo scettico. Infatti, le altre due teorizzazioni non sono in grado di far coesistere l'intuizione umana della libertà con il naturalismo scientifico contemporaneo. Alla luce di ciò, la tesi offerta da McGinn sembra rivelarsi la più corretta.<sup>60</sup>

Con l'obiettivo di analizzare meglio la questione della responsabilità, e di trovare una possibile risposta alla domanda di ricerca di questa tesi, nel terzo capitolo ci occuperemo di quegli autori che hanno cercato di percorrere nuove vie, svincolando la responsabilità dal concetto di libero arbitrio, o almeno tentano di fare ciò.

---

<sup>59</sup> Strawson (1986)

<sup>60</sup> De Caro (2014, posizione 2087 edizione kindle)



## **Approfondimento sulla sfera psicologica: come si formulano i giudizi di tipo morale?**

*“Una delle più grandi verità in psicologia è che la mente è divisa in parti che a volte sono in conflitto tra loro. Essere umani significa sentirsi spinti in direzioni contrarie e sorprendersi – a volte inorridirsi – dell’incapacità di controllare le proprie azioni.”*

Jonathan Haidt, *Menti tribali*

### **1. Il concetto di “morale”**

Nel libro *“Menti tribali, perché le brave persone si dividono su politica e religione”* l’autore, Jonathan Haidt, inizia raccontando al lettore due piccole storie, e invitandolo a decidere se i protagonisti di questi racconti abbiano commesso qualcosa di *moralmente sbagliato*.<sup>61</sup>

La protagonista del primo racconto è una famiglia che mangia il proprio cane dopo che quest’ultimo è stato investito da un’auto. Nel secondo racconto, invece, si parla di un uomo che ogni settimana, dopo aver comprato un pollo al supermercato, e prima di cucinarlo, ci fa un sesso. Il lettore si trova a riflettere. Il disgusto, soprattutto nel secondo caso, diviene talmente forte che, anche se non si sa per quale motivo, gli atti commessi dai protagonisti delle due storie semplicemente risultano spregevoli. La domanda che subito sorge è: *cosa li rende così immediatamente sbagliati?*<sup>62</sup>

Come saggiamente espone Haidt nei primi paragrafi del libro, l’immagine che abbiamo del concetto di “morale” (e che percepiamo come qualcosa di naturale, innato, ingenito) è composta da diversi fattori. Alcune azioni – come quelle compiute dai protagonisti delle precedenti storie – sembrano essere

---

<sup>61</sup> Haidt (2013, Capitolo I paragrafo I)

<sup>62</sup> Haidt (2013, Capitolo I paragrafo I)

“moralmente riprovevoli” pure se non fanno del male a qualcuno. Se condividiamo che l’idea di ciò che è “morale” e di “ciò che non lo è” varia di luogo in luogo, così come all’interno della medesima società, possiamo dire che il contenuto del concetto di morale non ha nulla a che fare con delle azioni giuste o sbagliate a priori.

Ciò che sembra differenziare il pensiero di tipo morale dagli altri tipi di pensiero è la necessità, quasi impellente quando si parla di temi morali, di fornire delle motivazioni giustificatrici, condivisibili anche dalle altre persone, sui giudizi morali che si danno.

Prima di addentrarci su ciò che forma la nostra morale, e ciò che muove i nostri giudizi di tipo morale, è importante soffermarci su ciò che *morale* significa, e sui diversi utilizzi che si possono fare di questa parola.

### **1.1. Tre significati di etica**

Le parole etica e morale non presentano grandi differenze dal punto di vista etimologico. Tra questi due termini cambia soltanto l’origine linguistica: se il termine etica deriva dal greco: *ethos*; il termine morale deriva dal latino: *mos, moris*. Entrambi i termini, in senso generale, sono utilizzati per designare il comportamento, l’agire, il costume dell’uomo. Cicerone forgiò l’aggettivo *moralis* con il fine di tradurre in latino il termine greco *ethos*, dunque, il termine morale, fin dalla sua creazione, voleva avere un significato equivalente a quello di etica, rinviando al comportamento, al costume e al modo di agire dell’uomo<sup>63</sup>.

Quando si parla di morale e di etica lo si può fare in, almeno, tre sensi: in primo luogo, come quell’insieme di norme, valori, abitudini che muovono le persone nei loro comportamenti. In questo primo caso si parla di *morale* come *sinonimo di etica*. In secondo luogo, si può parlare di morale come la somma delle norme, delle consuetudini, dei valori, e delle abitudini, che muovono il comportamento delle persone. In questo secondo caso si fa riferimento alla *filosofia*

---

<sup>63</sup> Da Re (2010)

*morale*, come campo di ricerca. Infine, il concetto di etica può essere utilizzato in riferimento a delle specifiche teorie di filosofia morale, che hanno cercato di fornire delle risposte alle domande che questa disciplina si pone. In questo ultimo caso, si parla di etica come sinonimo di *teoria morale*.<sup>64</sup>

## **1.2. L'origine della morale**

Partiamo dal primo significato di morale. Avendo affermato all'inizio del capitolo che il concetto di morale non è fisso, e che dev'essere visto come un contenitore, il cui contenuto cambia da società e società e pure da individuo a individuo, risulta interessante comprendere da dove abbia origine.

Iniziamo dicendo che, come nel primo capitolo abbiamo trovato un dibattito polarizzato tra deterministi e indeterministi, qui troviamo un dibattito tra *innatisti* ed *empiristi*.<sup>65</sup>

Le risposte che sono state date alla domanda “da dove ha origine la morale” nel corso degli anni sono sostanzialmente due: ha origine nella *natura umana*, oppure ha origine *nell'educazione*. Chi sostiene la prima opzione, la natura, viene definito innatista, perché ritiene che la morale sia qualcosa di “innato” nella nostra mente. Come dice Haidt, “*l'abbiamo ricevuta di default, l'ha scritta Dio nel nostro cuore (come ci dice la Bibbia) o è stata inserita nei nostri sentimenti morali evoluti (come sostiene, invece, Darwin)*”<sup>66</sup>. Chi sostiene, invece, che la morale abbia origine nell'educazione, viene definito empirista, in quanto ritiene che i bambini, alla nascita, siano delle “lavagne morali” sostanzialmente vuote (come sostiene Locke) che i genitori, gli insegnanti e le esperienze di vita in generale andranno man mano a riempire.

---

<sup>64</sup> Biasetti (2022)

<sup>65</sup> Santrock (2008, Capitolo 11)

<sup>66</sup> Haidt (2013, Capitolo I paragrafo II)

### 1.2.1. Jean Piaget: il razionalismo psicologico

Se però, come abbiamo detto, la morale è cambiata nel corso del tempo e cambia a seconda del luogo in cui ci troviamo, come possiamo ritenere che sia innata? Indipendentemente dalle credenze e dai valori che sostengono la nostra morale da adulti, è innegabile che quei valori e quelle credenze abbiamo dovuto assumerli con l'esperienza. Si dispiega, quindi, una terza teoria, alternativa alle due precedenti: il *razionalismo*, fondato dallo psicologo svizzero Jean Piaget.<sup>67</sup>

Piaget svolse una numerosa serie di esperimenti con la finalità di comprendere come il pensiero dei bambini si evolvesse nel corso del tempo, per raggiungere la raffinata capacità di pensiero emblematica della fase adulta. Nel corso dei suoi studi Piaget comprese che il concetto di conservazione del volume, così come altri concetti, non sono comprensibili a tutte le età. Vi sono alcuni concetti che non richiedono né comprensione attraverso l'esperienza, né capacità innate per essere compresi: i bambini possono arrivare a comprenderli da soli, certamente, ma *unicamente* quando il loro cervello arriverà ad una fase dello sviluppo tale da consentire loro di recepire determinati tipi di lezioni.<sup>68</sup>

Questo stesso metodo venne utilizzato da Piaget anche nell'ambito del pensiero morale infantile. La teoria formulata per il "concetto di conservazione del volume" risulta utilizzabile anche nel campo della morale infantile. Secondo l'autore, se la razionalità può essere considerata la nostra natura (innata), il buon ragionamento morale si presenta come il punto finale dello sviluppo.<sup>69</sup>

Gli studi dello psicologo svizzero vennero in conseguenza sviluppati dallo psicologo e filosofo morale statunitense Lawrence Kohlberg, che rinforzò le scoperte del collega grazie a due fondamentali innovazioni.<sup>70</sup>

In primo luogo, Kohlberg riuscì a capire che il ragionamento morale dei bambini cambia nel tempo. Lo psicologo riuscì a identificare nello sviluppo morale

---

<sup>67</sup> Santrock (2008, Capitolo XI)

<sup>68</sup> Haidt (2013, Capitolo I paragrafo II)

<sup>69</sup> Santrock (2008, Capitolo XI)

<sup>70</sup> Santrock (2008, Capitolo XI)

dei bambini una progressione di sei fasi diverse, che erano concilianti con le scoperte di Piaget.<sup>71</sup>

La seconda innovazione prodotta dallo psicologo statunitense fu quella di dare giustificazione scientifica alle scoperte ottenute. Kohlberg comprese che i bambini che presentavano capacità morali avanzate erano i bambini che avevano la possibilità, durante l'infanzia, di immedesimarsi in un ruolo: mettersi nei panni di un'altra persona e cercare di risolvere le problematiche assumendo un punto di vista diverso dal proprio. I genitori, in questo contesto, venivano considerati da entrambi gli autori come freni al progresso morale dei bambini, che dovevano, invece, essere lasciati da soli a risolvere le controversie.

Un ulteriore ampliamento della teoria di Kohlberg venne fornito dallo studio di Elliot Turiel, ex studente dello psicologo americano<sup>72</sup>. La scoperta fondamentale di Turiel fu quella di comprendere che i bambini, nonostante ciò che pensavano Kohlberg e Piaget, non si rapportano nel medesimo modo a tutte le regole. I bambini, una volta acquisita la capacità di formulare giudizi morali, possiedono uno sviluppo celebrale tale per cui sono in grado di comprendere che alcune regole siano più importanti di altre. Nello specifico, quelle finalizzate ad impedire che si faccia male a qualcuno.

### **1.2.2. La ricerca di Jonathan Haidt**

Se nella prima parte del primo capitolo di *Menti Tribali* l'autore ripercorre l'origine della morale, nella seconda parte Haidt analizza la sua ricerca nell'ambito della psicologia morale ed espone come i suoi studi abbiano permesso un ulteriore sviluppo delle teorie di cui, fino ad all'ora, era possibile disporre.

Haidt<sup>73</sup> riporta due interessanti argomentazioni. Innanzitutto, gli esseri umani creano figure sovranaturali (quali le divinità) non per cercare di dare una spiegazione sull'universo, ma bensì per dare ordine e senso alle società in cui

---

<sup>71</sup> Haidt (2014 Capitolo I paragrafo II)

<sup>72</sup> Haidt, (2014, pagina 34 ebook)

<sup>73</sup> Le tesi di Haidt fanno riferimento a quanto espresso da Evans-Pritchard, (2001), e Rosaldo (1980)

vivono. In secondo luogo, la morale, molto spesso, è espressione di un turbamento presente all'interno del gruppo, riconducibile proprio ad una competizione tra gruppi diversi.

Inizialmente, secondo l'autore, la morale è sempre collegata al concetto di danno. Se ciò è vero, risulta difficile comprendere, allora, perché in molte culture diverse da quella occidentale si includono nei sistemi morali anche delle consuetudini non direttamente collegabili al concetto di lesione.

Per rispondere a questa domanda, è necessario partire dalla ricerca di Richard Shwender<sup>75</sup>, un antropologo-psicologo statunitense, che ha dedicato la sua indagine allo studio della morale della popolazione dell'Orissa (uno stato dell'India). Shwender parla di due società diverse: le società *sociocentriche* e quelle *individualiste*. Alla base di ogni società, come spiegato dall'antropologo, sta la necessità di bilanciare i bisogni degli individui, e di ridurre al minimo i conflitti. Se nelle società sociocentriche i bisogni che vengono posti al centro sono quelli dei gruppi, delle comunità; nelle società individualiste i bisogni che sono posti in primo piano sono quelli dell'individuo. Come noto, il secondo tipo di società si è andato a diffondere in occidente a partire dall'Ottocento, con l'espansione dei diritti individuali e dello Stato di Diritto.

Shwender riteneva che i risultati ottenuti da Kohlberg e Turiel non potessero essere gli stessi in una società di stampo sociocentrico, perché in questo tipo di società la moralità non era circoscrivibile al concetto di danno. Gli esperimenti eseguiti da Shwender non esitarono a confermare la sua tesi. La maggior parte dei bambini indiani interrogati dall'antropologo giudicavano pratiche collegate a cibo, al sesso o all'abbigliamento allo stesso modo in cui i bambini occidentali giudicavano le storie in cui erano presenti delle violazioni della sfera personale, occidentalmente intesa. Anche storie come "*In una famiglia un figlio di venti anni da del tu a suo padre*" venivano giudicate dai bambini indiani come moralmente sbagliate. La morale, dunque, non poteva essere ridotta grossolanamente al concetto di danno.

---

<sup>75</sup> Shweder, Mahapatra, Miller (1987)

Alla luce degli studi di Shwender, inoltre, le teorie di Turiel diventavano meno convincenti. Se le risposte fornite dai bambini americani e da quelli indiani erano così diverse, non si poteva decretare che i bambini stabilissero in maniera autonoma la morale.<sup>76</sup>

## **2. Inventarsi le vittime: dal razionalismo a David Hume**

*“La ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni, e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di obbedire e di servire ad esse”.*<sup>77</sup>

David Hume

Haidt, come ampiamente descritto nelle pagine di *Menti Tribali*, ha svolto una serie di studi finalizzati alla comprensione della nuova teoria proposta da Shwender<sup>78</sup> e alla sua attendibilità. Dopo aver riscritto le storie proposte dall’antropologo, assicurandosi che fossero veramente prive di alcun accenno a dei “danni” nei confronti di terzi, Haidt ripropose i test ai bambini indiani e a quelli americani, ma i risultati rimasero gli stessi.

Ciò che risultò interessante fu un particolare che venne notato dallo psicologo prestando attenzione al comportamento degli intervistati mentre veniva svolto lo studio. Gli intervistati che ascoltavano un racconto considerato deplorabile – secondo il loro concetto di morale – anche se innocuo (non si recava danno a nessuno), tendevano ad inventare o a creare una vittima che avesse subito un danno. Molto spesso, quando un interrogato riteneva un’azione riprovevole, alle richieste di delucidazioni da parte di Haidt e i suoi colleghi intervistatori, che volevano capire cosa rendesse l’azione non morale, seguivano dei lunghi silenzi, in cui gli intervistati si sforzavano a trovare una vittima. Gli intervistati tendevano, inizialmente, ad emettere giudizi in estrema rapidità, dopodiché, rispondevano con

---

<sup>76</sup> Haidt (2013, Capitolo I)

<sup>77</sup> Hume, (2001)

<sup>78</sup> Haidt (2013). Rimando al paragrafo *Disgusto e mancanza di rispetto*, del Capitolo 1 per maggiori informazioni sugli studi svolti da Haidt.

frasi tipo “è sbagliato fare sesso con il pollo, perché magari un vicino potrebbe vedere la scena e sconvolgersi” e, quando gli intervistatori educatamente replicavano che “nella storia raccontata era stato specificato che nessuno l’aveva visto” gli intervistati erano visibilmente confusi e spazientiti.

Molte delle formulazioni di queste “vittime terze” erano irreali, assurde, eppure gli intervistati sembravano ritenere necessario fornire una motivazione al proprio senso di disgusto, e cercavano di farlo proprio identificando una parte lesa. Quando agli interrogati veniva fatta notare l’assurdità delle loro giustificazioni, questi si difendevano dicendo che sapevano con certezza che il gesto compiuto nella storia era sbagliato, ma non riuscivano a capirne o a spiegarne il motivo. Alla base delle loro sensazioni di repulsione non c’era nessun ragionamento, perché se fosse stato così gli interrogati avrebbero saputo spiegare il motivo del loro senso di disgusto. Invece il senso di ripugnanza era inspiegabile, appariva innato, incomprensibile, inaccessibile. Quello che succedeva nelle storie sembrava, semplicemente, sbagliato.<sup>79</sup>

Gli atteggiamenti degli interrogati sembravano, inoltre, confermare una teoria di tre secoli prima, quella fornita da David Hume nel *Trattato sulla natura umana*, riportata nella citazione all’inizio del paragrafo. Le ricerche di Haidt sembrano trovare una conferma in quanto espresso da Hume: non erano le emozioni morali ad essere frutto di ragionamenti di tipo morale, ma il contrario.

Si trattava di una scoperta copernicana, che minava l’intero approccio razionalista, che in quel periodo storico dominava l’intera visione della psicologia morale.

---

<sup>79</sup> Haidt (2014, Capitolo I)

## 2.1. L'illusione razionalista

“Sono trascinato da una strana, nuova forza. Desiderio e ragione spingono in direzioni contrarie. Vedo la giusta via e la approvo, ma seguo quella sbagliata.”<sup>80</sup>

Ovidio, *Le Metamorfosi*

I pensatori antichi hanno cercato, da sempre, di analizzare la lotta tra passioni e ragione presente nell'uomo, costruendo una serie di metafore e di miti per cercare di comprendere questo incomprensibile conflitto. La filosofia che è andata a svilupparsi in occidente nel corso di millenni – partendo Platone, passando per Kant e arrivando alle tesi di Kohlberg – è una filosofia che venera la ragione, che venera la capacità dell'uomo di essere padrone delle proprie emozioni, mentre disprezza le passioni, e non guarda di buon occhio chi si fa trasportare da esse.

Questo odio verso le passioni e questa venerazione della ragione esprimono la loro forza massima in quella che Haidt definisce *l'illusione razionalista*, perché di un'illusione si tratta. Quando una società, o un gruppo di esseri umani ritiene che qualcosa sia sacro, tutti coloro che rimangono ammaliati da questa sacralità perdono la lucidità necessaria per analizzarla con la necessaria attenzione.

Alle due visioni di Platone e Hume – il primo ritiene che il padrone da seguire dovrebbe essere la ragione, mentre il secondo ritiene che la ragione altro non è che la serva delle passioni – si può aggiungere una terza visione, proposta da Thomas Jefferson (1786)<sup>81</sup>. Egli configura una via alternativa, in cui ragione e passioni non dominano necessariamente una sull'altra, ma sono piuttosto governanti autonomi.

Ciò che manca a tutte queste tre le teorie è uno strumento fondamentale. Infatti, i tre autori hanno dovuto formulare queste ipotesi – sulla natura dei giudizi morali – senza l'aiuto di uno strumento fondamentale per la comprensione dell'essere umano e di tutti gli esseri viventi: la *Teoria dell'evoluzione* di Charles

---

<sup>80</sup> Medea, in *Le metamorfosi* (Ovidio, 2004). Libro VII

<sup>81</sup> Jefferson (1975, pp. 406-409)

Darwin. Il naturalista inglese, appassionato di morale, era un innatista, e riteneva che la morale ci fosse data in dotazione alla nascita, una morale già vagliata, nel corso del tempo, dalla selezione naturale.

Nel Novecento, però, l'innatismo venne ampiamente contestato, considerato oltremodo un'ingiuria morale. In primo luogo, si espresse disgusto nei confronti del *darwinismo sociale* – da notare che questa idea che non venne mai appoggiato da Darwin – che poteva essere adoperata per sostenere teorie razziste che classificavano nazioni ed etnie in ordine di “adattabilità/capacità di adattamento”.

L'innatismo venne criticato duramente anche nel corso degli anni Settanta del Novecento, durante l'ondata rivoluzionaria che ne caratterizzò la storia. L'idea alla base era l'idea della lavagna vuota. I rivoluzionari rivendicavano la necessità di una nuova educazione, ovvero, se così si può dire, di un nuovo modo di scrivere sulla lavagna. Per fare ciò era necessaria una teoria che presupponesse la possibilità di autodeterminazione, che condividesse e partisse dall'idea fondamentale che la morale non fosse innata. Come spiega Steven Pinker in *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali*<sup>82</sup>, in quegli anni molti scienziati disertarono le verità scientifiche pur di soddisfare quelli che erano, all'epoca, gli ideali progressisti da sostenere.<sup>83</sup>

Un punto di rottura, in quegli anni, lo si trova nel lavoro di Edward O. Wilson, che nel 1975 presenta *Sociobiologia. Una nuova sintesi*. Nei primi capitoli Wilson esamina l'effetto che la selezione naturale ha avuto sul comportamento degli animali. Nella conclusione, però, Wilson si spinge in una questione controversia, parlando di una “natura umana” genetica, e affinata dalla selezione naturale.<sup>84</sup>

Si tratta, ovviamente, di una tesi assai criticata, ma ciò che è interessante notare è l'analisi e le deduzioni successive di Wilson. In quegli anni, un ambito di forte discussione erano i diritti umani. Wilson si domanda se i diritti umani fossero

---

<sup>82</sup> Pinker (2006)

<sup>83</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

<sup>84</sup> Wilson (1999)

veramente delle verità filosofiche esistenti, o se fossero piuttosto una formula pensata dall'uomo per giustificare il senso di disgusto, ripugnanza, avversione che l'essere umano prova di fronte al dolore. Concordava con Hume: a suo avviso, la filosofia morale di quegli anni stava costruendo delle spiegazioni fittizie. Per Wilson la filosofia morale si sarebbe emancipata, e fusa con la biologia e la neogenetica evoluzionistica, in modo da creare un *corpus del sapere*, una disciplina capace di raccogliere informazioni da campi diverse ed elaborare teorie complesse ma più affidabili e sempre più complete. È quello che avvenne con la nascita della neuroetica.<sup>85</sup>

## **2.2. L'errore di Cartesio**

Un altro libro fondamentale, che è necessario prendere in considerazione quando si parla di formazione dei giudizi morali, è senza dubbio *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, di Antonio Damasio<sup>86</sup>, un neuroscienziato, neurologo e psicologo portoghese, che focalizzò i suoi studi sulle basi neuronali della consapevolezza e del comportamento umano.

Nel libro del 1995 Damasio illustra una teoria nuova. Durante i suoi studi, l'autore si rende conto di un quadro clinico peculiare: i pazienti che avevano subito danni alla corteccia prefrontale ventro-mediale (CPFVM) lamentavano, in conseguenza ai danni, una riduzione improvvisa e quasi totale della loro emotività. Nonostante possedessero e conservassero cognizione di ciò che era moralmente giusto o moralmente sbagliato, non presentassero alcun tipo di deficit a livello del quoziente intellettivo, e ottenessero ottimi risultati nei test di Kohlberg, non erano in grado di prendere decisioni nella loro vita personale. Le relazioni sentimentali e affettive di questi pazienti, in seguito agli incidenti che avevano provocato loro i danni alla corteccia prefrontale, venivano spesso compromesse. Emblematico fu lo studio, spiegato nel dettaglio nella prima parte del libro, del caso *Phineas Gage*.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Wilson (1999)

<sup>86</sup> Damasio (1995)

<sup>87</sup> Santrock (2008, Capitolo XI)

Phineas Gage era un operaio americano impiegato presso le ferrovie di stato. Durante il regolare svolgimento del suo lavoro un'asta di metallo gli trafisse il cranio all'altezza dell'occhio sinistro, perforando proprio l'area CPFVM. L'incidente non portò al decesso di Gage, che si riprese qualche tempo dopo, ma andò a cambiare completamente i tratti della sua personalità. L'uomo, appunto, si convertì in una persona irosa, violenta e imprevedibile, che mostrava tendenze asociali e una forte incapacità a prendere decisioni che fino a prima dell'incidente non gli risultavano difficili.<sup>88</sup>

Damasio impiegò i suoi studi per riuscire a comprendere le motivazioni alla base di questi improvvisi cambi di personalità. Ciò che risultava evidente era che la corteccia prefrontale ventro-mediale fosse responsabile degli istinti corporei indispensabili per formulare giudizi razionali. Si tratta di istinti *inconsapevoli*, che hanno però la funzione di permettere agli esseri umani di formulare delle riflessioni *consapevoli*. Riportando l'esempio di Damasio, se una persona senza danni alla CPFVM non è in grado di pensare ai vantaggi e agli svantaggi di uccidere la propria madre, perché la sua corteccia prefrontale è invasa da un inconsapevole, o meglio istintivo, senso disgusto; una persona che presenta dei danni all'area CPFVM, invece, è in grado di analizzare le suddette possibilità senza provare alcun tipo di angoscia.<sup>89</sup>

Ogni opzione si presentava come possibile, nessun senso di ansia, di angoscia, di disgusto affliggeva le menti dei pazienti, aiutandoli a selezionare e a restringere il campo delle possibilità. Tutte le alternative erano valide. Le scoperte di Damasio non solo sembravano confermare le tesi non supportate di Hume, ma andavano a minare anche tutte le tesi presentate Platone. Rifacendoci all'esempio proposto da Jefferson potremmo dire che quando uno dei due re che co-governano il nostro corpo viene annientato, l'altro non è minimamente in grado di supplire a tutti i compiti da solo. Infatti, l'incapacità di prendere decisioni, sperimentata dai pazienti di Damasio, pervadeva la loro vita, e la rendeva un vero e proprio inferno. Ed è qui che Haidt introduce una metafora suggestiva, con lo scopo di elaborare la

---

<sup>88</sup> Damasio (1995)

<sup>89</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

teoria di Hume. Nel momento in cui il padrone (ossia le nostre passioni) subisce un grave danno, il servitore (ossia la ragione) non è capace di prendere decisioni da solo, ed è incapace di supplire al ruolo del padrone. Ogni cosa sembra andare in rovina.<sup>90</sup>

### **2.3. Il ragionamento come servitore, le passioni come padrone**

Con lo scopo di comprovare le sue intuizioni, Haidt procedette a una serie di importanti studi per comprendere il funzionamento del ragionamento morale.<sup>91</sup> L'obiettivo principale dello psicologo era quello di comprendere se i giudizi morali dei soggetti interrogati fossero mossi dal ragionamento logico o dal proprio istinto. Haidt e i collaboratori prepararono una serie di nuove storie disgustose – che includessero la violazione di alcuni tabù – da raccontare ai soggetti, con il fine di analizzare il metodo di valutazione utilizzato da quest'ultimi per arrivare al giudizio morale.

I soggetti, quando interrogati sulle motivazioni che muovevano i loro giudizi, si trovavano in grossa difficoltà, confermando la teoria di Hume. Cercavano invano una risposta, e fornivano motivazioni che non potevano essere definite logiche. Erano alla ricerca di giustificare un giudizio morale che si confermava essere mosso, sempre di più, dalle sensazioni, più che dal ragionamento<sup>92</sup>. Il giudizio morale veniva espresso dalle persone tramite un processo immediato, e il ragionamento che i soggetti facevano seguire era un ragionamento “servitore” che fungeva lo scopo di giustificare le decisioni prese dal “sovrano”.

A questo punto Haidt ritenne necessario analizzare ulteriormente il processo di formazione dei giudizi morali, per comprendere se le sue intuizioni potevano dirsi corrette.

---

<sup>90</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

<sup>91</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

<sup>92</sup> Haidt (2014). Gli studi eseguiti da Haidt sono presentati al capitolo 2 del libro, con specificità al paragrafo “*Perché gli atei non vedono l'anima*” e “*“Vedere che” contro “ragionare perché”*”.

### 2.3.1. Le razionalizzazioni a posteriori

La domanda immediata a cui Haidt si trovò a dover rispondere, dopo aver scrutato i risultati dei suoi esperimenti, fu se tale modalità di giudizio – istintiva, che prevedeva ragionamenti e giustificazioni a posteriori – potesse essere considerata rappresentativa del giudizio morale in generale.

Il pensiero di Howard Margolis, psicologo morale statunitense, espresso in *Patterns, Thinking and Cognition* ci aiuta a comprendere meglio questo punto. Analizzando gli studi di Watson<sup>93</sup> e di Johnson-Laird<sup>94</sup> Margolis concluse che, come dimostrato, non si può che considerare la fase di giudizio e quella di giustificazione come indipendenti, come due processi distinti che avvengono in momenti diversi. Secondo Margolis, quando si formula un giudizio, prendono vita due processi cognitivi differenziati: il “*vedere che*” e il “*ragionare perché*”.<sup>95</sup>

Il “*vedere che*” è identificato da Margolis nel far corrispondere a certi input determinati output (ossia comportamenti). Questa capacità è notificabile pure negli animali, che imparano a collegare con velocità determinate situazioni ad altrettante condotte. Con l’evoluzione lo schema di pattern utilizzato dagli animali si è fatto sempre più sofisticato, ma rimane pur sempre un confronto tra schematizzazioni. Questo tipo di pensiero è definito da Margolis come pensiero intuitivo.

Il “*ragionare perché*” è quel processo che mettiamo in atto quando voglia spiegare da cosa nascono i nostri giudizi e giustificare il motivo per cui li abbiamo espressi. Ovviamente, questo tipo di pensiero è un pensiero che necessita di capacità di linguaggio, e non è rintracciabile negli esseri viventi che non utilizzano una lingua come metodo di comunicazione. Si tratta di un processo secondario, che segue il vedere che, e che ha il compito di rinforzarne la motivazione.

Margolis sembra confermare le intuizioni degli esperimenti di Haidt: a giudizi di tipo intuitivo, molto rapidi ed escludenti (i soggetti si convincono che

---

<sup>93</sup> Watson (1969). Il problema delle quattro carte, un gioco logico formulato da Peter Cathcart, è tuttora uno dei rompicapi più celebri nell’ambito di ricerca del ragionamento di tipo deduttivo

<sup>94</sup> Johnson-Laird (1977)

<sup>95</sup> Watson (1969)

una cosa sia moralmente sbagliata, e basta), seguono ragionamenti e giustificazioni più lente, che hanno il solo scopo di motivare il giudizio intuitivo<sup>96</sup>. Nonostante non sempre i ragionamenti a posteriori si dimostrano logici, la sensazione che pervade i soggetti interrogati rimane identica: una cosa non smette di apparire sbagliata solo perché non provoca un danno o perché non è direttamente identificabile una vittima.

Le giustificazioni e i ragionamenti entrano in gioco perché quando si formulano giudizi morali ci si ferma ad esprimere ciò che ci aggrada o non ci aggrada, ma ci si spinge, invece, a definire ciò che è universalmente giusto o sbagliato, e lo si fa giudicando il comportamento o l'azione di qualcun altro. E dunque, non è accettabile giudicare il vivere o l'agire di un terzo sulla base delle proprie sensazioni, è necessario trovare delle giustificazioni avanzate al punto da convincere noi stessi e chi ci sta attorno che quella sensazione di disgusto non è altro che il frutto di una logica indiscussa, di una logica naturale, che non ha motivo di essere contestata, e che dev'essere piuttosto ascoltata ed assecondata.

### **2.3.2. Il portatore e l'elefante**

Nell'ultimo paragrafo del secondo capitolo di *Menti Tribali* Haidt trae delle conclusioni interessanti. Si è fin da sempre educati a pensare che l'emozione sia fondata e strettamente collegata alla cognizione, ma non è così semplice. Se fin dai tempi antichi sono stati scritti trattati e saggi sul modo in cui l'essere umano ragiona, non è stato lasciato altrettanto spazio, nell'ambito della filosofia e delle scienze, allo studio e all'analisi delle emozioni, da sempre considerate come sensazioni di secondo livello, sciocche e superficiali.<sup>97</sup>

Ma fermarsi ad uno sguardo così semplicistico è un errore molto grave. I pazienti di Damasio, incapaci di prendere decisioni nella loro vita, sono rappresentazione concreta dell'importanza delle emozioni, di quell'insieme di

---

<sup>96</sup> Margolis (1987)

<sup>97</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

schemi di pattern che permette l'elaborazione di una risposta adeguata. “*Le emozioni sono una forma di elaborazione delle informazioni*”<sup>98</sup>.

Il processo che porta ad un giudizio di tipo morale è un processo di tipo cognitivo, e ciò su cui è necessario porre l'attenzione è specificatamente la differenza che sussiste tra due tipologie differenti di cognizione: intuizione e ragionamento.

Intuizione è una parola fondamentale, che designa in tutta la sua potenza la vera natura dei giudizi morali che ogni essere umano è costretto a formulare, in continuazione, nel corso della sua vita. La metafora utilizzata da Haidt è chiarificatrice: il portatore (ossia i nostri processi coscienti e controllati, i ragionamenti, il cosiddetto “ragionare perché”) e l'elefante (ossia i processi innati, come l'intuizione e le emozioni, che possono essere inseriti nella categoria “vedere che”). Sono i processi veloci, quelli intuitivi, a muovere la nostra mente e quella degli animali, solo con lo sviluppo del linguaggio, in seguito, si sono create le basi per il ragionamento cosciente<sup>99</sup>.

### **2.3.3. Il portatore e le spiegazioni post hoc**

La tesi di Haidt non è finalizzata a delegare il portatore ad una situazione subalterna. L'autore, invece, si sofferma a sottolineare e rimarcare l'importanza del ruolo svolto dal ragionamento lento, a posteriori. Il portatore ci permette di acquisire e utilizzare nuove abilità e nuove capacità, finalizzate a semplificare il ruolo dell'elefante, e rivolte al conseguimento di obiettivi da parte di quest'ultimo. Infine, il portatore svolge il ruolo di messaggero dell'elefante, anche se, come si è visto e come è stato ampiamente da Haidt nelle sue ricerche, non sempre conosce le motivazioni che muovono l'elefante. Nonostante ciò, il portatore si impegna, come un abile avvocato, a difendere e a fornire spiegazioni *post hoc* alle azioni compiute dall'elefante<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> R. Lazarus, (1991). *Emotion and Adaptation*

<sup>99</sup> Haidt (2013, Capitolo II)

<sup>100</sup> Haidt (2013, Capitolo III)

Non è che non si possano dare giudizi basati su ragionamenti, ma piuttosto, queste tipologie di giudizio sono molto rare, e richiedono un grosso lavoro da parte del soggetto. Come si è visto, dunque, i giudizi vengono formulati in maniera rapida, dopodiché cambiare opinione risulta complesso. Sono poche le volte in cui si cambia idea da soli, molto più frequente è invece il “*re-direzionamento*” svolto dal contesto sociale. Infatti, quella che si considera la propria bussola morale non è in realtà sola la propria, gli altri, la cultura, la società, come si è dimostrato, giocano un ruolo fondamentale nel direzionare le convinzioni morali, e nell’educare l’elefante.

#### **2.4. Valutazioni istantanee**

Ciò che emerge dalla teoria di Haidt è che il cervello, quando considera un’opzione piuttosto che un’altra, lo fa utilizzando dei criteri di rischio-beneficio finalizzati alla sopravvivenza. Questi criteri sono programmati per eleggere il comportamento che porti il miglior beneficio all’Io.

Interessante, in questa logica, è la *dottrina del primato affettivo* sviluppata da Wilhelm Wundt<sup>101</sup>, teorico della psicologia sperimentale, a fine Ottocento. L’aggettivo “*affettivo*” utilizzato dallo psicologo tedesco è finalizzato a descrivere quegli appena percettibili turbamenti, siano essi di natura positiva o negativa, che portano a compiere un’azione piuttosto che a evitarla. Si tratta di sensazioni talmente istantanee da non poter essere definite emozioni, ma giocano un ruolo fondamentale nella formulazione di giudizi e in conseguenza nelle azioni che si decide di intraprendere. Ciò che le rende nodali, rispetto al ragionamento, è la loro velocità: arrivano sempre per prime, ancora prima di sapere cosa sia una cosa, si conosce già se quella cosa ci piace o no.

Robert Zajonc, noto psicologo sociale americano di origini polacche, nel 1980 recupera la tesi di Wundt e la elabora ulteriormente<sup>102</sup>. Zajonc afferma che il cervello, di per sé, sarebbe in grado di funzionare anche senza l’intervento

---

<sup>101</sup> Wundt (1982)

<sup>102</sup> Zajonc (1980)

immediato delle sensazioni, nella pratica, però, le sensazioni sono talmente rapide da sbaragliare di gran lunga il ragionamento in qualità di velocità.<sup>103</sup>

## 2.5. L'insula

Un altro ruolo fondamentale, quando si formula un giudizio morale, è giocato dalle sensazioni. Un modo per raggiungere in maniera diretta il motore delle sensazioni, ossia ciò che Haidt ha definito l'elefante, è tramite il nostro nervo olfattivo: *l'insula*.<sup>104</sup>

L'insula è una regione peculiare del cervello, che si sviluppa nella parte centrale di quest'ultimo, più specificatamente lungo la superficie anteriore. L'insula si occupa di esaminare le informazioni che le provengono dai sensi del gusto e dell'olfatto. Se negli animali il ruolo dell'insula è rimasto quello di guidare verso i profumi o i gusti buoni, negli esseri umani i compiti del nervo olfattivo si sono ampiamente sviluppati. L'insula ha il compito di comprendere ciò che è buono e ciò che non lo è, e di indirizzare il soggetto in direzione di ciò che, ovviamente, lo è. Nello specifico, l'insula è la responsabile di quelle micro-sensazioni di disgusto che proviamo davanti a qualcosa di moralmente ambiguo.

Le ricerche di Alex Jordan<sup>105</sup> sono in questo senso emblematiche. Jordan preparò una serie di studi che prevedevano la somministrazione di brevi questionari a dei passanti all'uscita da un'università americana. Le domande presenti all'interno del quiz erano su questioni controversie, come quelle presentate da Haidt all'interno delle sue storie.

Jordan si era appostato in un angolo della strada, e aveva inserito all'interno di un cestino, posto in prossimità dell'incrocio, uno spray, denominato *spray scorreggia*, che poteva attivare a distanza, e che sprigionava nell'aria un odore terribile, percepibile da coloro che stavano svolgendo il test. Durante alcune delle interviste Jordan spruzzò lo spray, durante altre interviste, invece, mantenne l'aria

---

<sup>103</sup> Haidt (2013, Capitolo III)

<sup>104</sup> Haidt (2013, Capitolo III)

<sup>105</sup> Schnall (2008)

pulita. Ovviamente il risultato confermò le aspettative: le risposte delle persone a cui era stato somministrato il questionario quando l'odore dello spray puzza era presente nell'aria erano più dure. Lo stesso risultato diede un test somministrato a persone che avevano bevuto in precedenza una bevanda amara piuttosto che una dolce. I risultati, anche in questo caso, erano già stati previsti. Ciò che sembravano avere in comune tutte queste divertenti sperimentazioni era la conferma della tesi presentata da Haidt: i giudizi morali sono influenzati principalmente dai processi veloci, di cui è responsabile l'elefante.<sup>106</sup>

### **3. Le persone che soffrono di un disturbo di psicopatia: un esempio di portatore senza elefante**

Dopo l'approfondimento su come funziona la formulazione dei giudizi morali, è importante ritornare alla domanda di ricerca di questa tesi. In questo paragrafo, dunque, si analizzerà una categoria specifica di persone a cui è riconosciuta una limitata responsabilità delle azioni che compiono: le persone che soffrono del disturbo psicotico.

Iniziamo con il dire che, in media, è stato stimato che gli uomini psicopatici sono circa uno su un campione di 100, mentre il numero di donne che soffrono di questa psicosi è notevolmente inferiore.<sup>107</sup>

Robert Hare, noto psicologo forense canadese, specializzato in psicologia criminale, parla di due aspetti fondamentali che caratterizzano le persone psicopatiche. Innanzitutto, ciò che questi soggetti *compiono* – azioni insolite come, ad esempio, comportamento impulsivi –, e in secondo luogo ciò che i soggetti in questione *non provano* – si tratta di emozioni/sensazioni/stati d'animo quali la vergogna, la compassione, il senso di colpo piuttosto che quello dell'imbarazzo.<sup>108</sup>

Nonostante la maggior parte delle persone psicopatiche non siano violente, la metà dei crimini più violenti e spietati che vengono commessi ogni anno sono

---

<sup>106</sup> Haidt (2013, Capitolo III)

<sup>107</sup> Morse (2008)

<sup>108</sup> Morse (2008)

compiuti da persone che soffrono di queste sindromi. Questo perché è comprovata la loro incapacità di provare emozioni moralmente configurate. Se utilizziamo la metafora di Haidt, possiamo dire che in questo caso al portatore vengono assegnati anche i ruoli dell'elefante, ma, come nei pazienti di Damasio, il portatore non è in grado di fungere il ruolo di bussola morale.

### **3.1. Le neuroscienze cognitive della psicopatia e le implicazioni per i giudizi di responsabilità**

In questo ultimo paragrafo si analizzerà quanto trattato da R. J. R. Blair nell'articolo del 2008 *“The Cognitive Neuroscience of Psychopathy and Implications for Judgments of Responsibility”*<sup>109</sup>. L'obiettivo dell'articolo era quello di esporre quali erano le informazioni comprese della neuroscienza cognitiva in riferimento alla psicopatia, per poi utilizzare tali dati in funzione alle questioni legate alla responsabilità. L'analisi di questo articolo funge da modello concreto di quello che è il ruolo della neuroetica, con riferimento specifico al tema fondamentale di questa tesi: come il concetto libero arbitrio e responsabilità siano cambiati con la nascita delle neuroscienze.

Come abbiamo visto, il disturbo di psicopatia può essere individuato attraverso due aspetti fondamentali presentati dai soggetti che ne soffrono: comportamento antisociale, sviluppato fin dall'età infantile, e capacità emotiva compromessa. Rispetto ad altri tipi di disturbi, il disturbo psicopatico è evolutivo, in quanto compare anche prima del raggiungimento dei dieci anni di età, e perdura fino all'età adulta. È importante sottolineare la diversità che intercorre tra gli individui psicopatici dalla nascita gli e individui con cosiddetta *“sociopatia acquisita”* – acquisita a seguito di una lesione della corteccia prefrontale ventromediale (come nei pazienti di Damasio).

Procediamo col dire che la psicopatia è riconducibile ad una vasta serie di deficit funzionali fondamentali.<sup>110</sup> Si è creduto per molto tempo che la psicopatia

---

<sup>109</sup> Blair (2008)

<sup>110</sup> Blair (2008)

fosse dovuta ad un abuso/abbandono precoce. Si tratta di fattori che sicuramente sono influenti nello sviluppo di un comportamento antisociale, ma è stato dimostrato come, in realtà, situazioni di forte stress sono ricollegabili ad aumentata reattività emotiva, mentre la psicopatia si contraddistingue per una reattività emotiva ridotta. Analizzando i dati attuali è possibile parlare di una base genetica nel caso del disturbo psicopatico. Per esempio, si ritiene che esistano una serie di geni capaci di condizionare le funzioni dell'amigdala (una formazione di tessuto nervoso, collocata nella dorso-mediale del lobo temporale del cervello, che è deputata alla gestione delle emozioni) o della corteccia prefrontale.<sup>111</sup>

Nonostante le predisposizioni genetiche, non è da sottovalutare il ruolo che giocano i fattori sociali: è stato dimostrato che l'emergere della sindrome completa è molto più probabile quando lo stato socioeconomico di nascita è meno elevato.<sup>112</sup> Dunque, una situazione di svantaggio sociale può giocare un ruolo importante nell'aumentare il rischio di sviluppo di sintomi quali disturbi antisociali.

Come è stato accennato prima, dal punto di vista neuropsicologico sono state individuate due aree neuronali con disfunzionalità in caso di presenza di disturbi psicopatici: l'amigdala e la CPFVM. Anche alcuni studi svolti durante delle risonanze magnetiche funzionali hanno dimostrato che i soggetti psicopatici presentano una ridotta attivazione di queste due zone alle espressioni emotive.<sup>113</sup>

Per essere sintetici, si potrebbe dire che l'amigdala svolge il ruolo fondamentale di permettere agli esseri umani di apprendere le sensazioni di bontà piuttosto che cattiveria espresse da determinate persone/oggetti o da determinate azioni.<sup>114</sup>

Gli individui che soffrono di psicopatia, appunto, presentano una capacità di elaborazione delle espressioni degli altri fortemente compromesse. Mostrano difficoltà a rispondere a tutti quei rinforzi sociali che giocano un ruolo

---

<sup>111</sup> Blair (2008)

<sup>112</sup> Blair (2008)

<sup>113</sup> Kiehl, Smith, Hare, Mendrek, Forster, Brink, (2001) Limbic abnormalities in affective processing by criminal psychopaths as revealed by functional magnetic resonance imaging. *Biological Psychiatry* 50: 677–684.

<sup>114</sup> Blair (2008)

fondamentale per la socializzazione morale degli individui. La loro capacità di essere socializzati, dovuta alle disfunzionalità cerebrali, è altamente compromessa, e non rende possibile una socializzazione morale completa. L'individuo, in questa situazione, è portato a fare uso di metodi antisociali per raggiungere i propri obiettivi.

Come abbiamo detto nel primo capitolo, quando si parla di responsabilità è immediato il riferimento all'intenzionalità dell'individuo. La psicopatia è associata ad un aumentato rischio di aggressione sia strumentale che reattiva. Se l'aggressione strumentale è intenzionale; l'aggressività reattiva è innescata, invece, da un evento non pianificato che scatena attacchi furiosi. Uno studio presentato recentemente da Levy<sup>115</sup> sostiene che gli individui che soffrono di psicopatia sono dotati di una ridotta capacità di categorizzare i danni morali, e, in funzione di ciò, presentano delle caratteristiche tali per cui la responsabilità morale delle loro azioni può essere considerata ridotta.

#### **4. Conclusioni di fine capitolo**

All'inizio del capitolo sono state presentate alcune teorie relative alla formazione dei giudizi morali. Si è parlato di innatismo, di empirismo e infine dell'intuizionismo proposto da Haidt. In seguito, è stato gettato uno sguardo veloce agli studi di Damasio, che dimostrano come la lesione di alcune aree specifiche del cervello (CPFVM) possa comportare grossi deficit nell'attività decisionale dei soggetti lesi.

Infine, è stata posta l'attenzione nell'analisi di un caso specifico: le implicazioni per i giudizi di responsabilità in caso di persone affette da disturbi psicopatici. Ciò che risulta evidente, è che i deficit disfunzionali di alcune aree del cervello possono limitare o danneggiare in modo permanente la capacità dell'essere umano di formulare giudizi morali. Questo, come abbiamo visto, comporta una limitata responsabilità morale per le azioni commesse dai soggetti

---

<sup>115</sup> Levy (2007)

presentanti i deficit. Alla luce di questa analisi, è evidente che le domande poste all'inizio del primo capitolo ritornino ancora più forti.

Visto il modo in cui formuliamo i nostri giudizi morali, conoscendo ora come alcuni tratti ereditari e genetici possano influire in queste nostre capacità, possiamo dunque considerarci liberi e in conseguenza responsabili delle azioni che compiamo? Siamo sicuri di conoscere tutti quei tratti genetici che influiscono nella nostra capacità di scelta? Nell'ultimo capitolo cercheremo di analizzare le risposte, che ad oggi, sembrano essere le più convincenti.



## **Responsabilità morale nel dibattito contemporaneo: verso una risposta**

### **1. Libertà e responsabilità morale: un rapporto complesso**

*“Essere uomo è, esattamente, essere responsabile.”*

Antoine de Saint-Exupéry

La discussione sul libero arbitrio, come è stato messo in luce nel primo capitolo, non è fine a sé stessa, ma ha delle importanti ricadute: la nozione di libertà è strettamente collegata ad altri concetti filosofici che hanno rilevanza in molti ambiti della nostra vita.

Dopo esserci addentrati nel dibattito attorno al concetto di libero arbitrio, e avendo evidenziato le grosse difficoltà delle teorie filosofiche contemporanee, è interessante provare a soffermarsi nell’analisi del rapporto che intercorre tra responsabilità di tipo morale e libero arbitrio, approfondendo cosa significa, nello specifico, avere responsabilità di tipo morale.

Quando si parla di responsabilità, immediato è il collegamento con un’attribuzione, con un’aspettativa. Essere responsabili di un’azione significa, da una parte, esserne causa efficiente, dall’altra assumersi il peso delle conseguenze che questa azione produrrà.<sup>116</sup>

Come si è visto, per definire una persona responsabile, è necessario, o almeno lo sembra a livello intuitivo, che la persona abbia agito in una situazione di libertà. Sembra ragionevolmente poco corretto attribuire ad una persona la responsabilità di qualcosa su cui non possiede concretamente possibilità d’intervento. Nonostante la logica sembri portarci in questa direzione, è importante vagliare questa intuizione anche dal punto di vista filosofico. Come avevo riportato

---

<sup>116</sup> De Caro (2014, posizione 2124 edizione kindle)

alla fine del Capitolo I, alcuni autori hanno cercato di svincolare il concetto di responsabilità da quello di libero arbitrio.<sup>117</sup>

### **1.1. Gli esseri umani si sentono responsabili**

Ciò che rende veramente sconcertante, per la mente umana, la possibilità che venga dimostrata scientificamente la non esistenza del libero arbitrio è il fatto che gli esseri umani, intuitivamente, si sentono liberi, e molto spesso responsabili delle azioni che compiono. L'essere umano è cosciente, o meglio, si sente cosciente, si reputa un agente libero e ritiene che le scelte compiute, così come le opinioni espresse, siano frutto della sua libertà.

Inoltre, applica lo stesso processo cognitivo che utilizza su di sé agli altri: ritiene le persone che lo circondano dirette responsabili delle azioni che compiono, e mai si sognerebbe di esonerarle dalle conseguenze che le loro azioni secondo capitolo, vi sono alcuni casi – solitamente si parla di condizioni patologiche – in cui l'agente non viene considerato pienamente responsabile, e viene, anche legalmente, esonerato dalle conseguenze che seguirebbero, invece, nel caso in cui suo status di persona responsabile venisse rispettato.<sup>118</sup>

Nonostante libertà e responsabilità siano sensazioni che ci appaiono come intrinsecamente naturali, e umane, analizzando il dibattito filosofico sul tema ci si rende presto conto che, per formulare una teoria, non è possibile affidarsi alle sensazioni che si provano a riguardo.

Per cominciare riportiamo un breve esempio da cui faremo iniziare il nostro ragionamento. Prendiamo, appunto, il caso di una donna che compie un doppio delitto. Si tratta di un omicidio commesso in modo del tutto consapevole: la donna non è stata costretta o incoraggiata da nessuno. In una situazione del genere, accertato che la donna non soffra di alcun tipo di disturbo psichico, si sarebbe generalmente d'accordo a ritenerla responsabile della sua azione.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> De Caro (2014, posizione 2124 edizione kindle)

<sup>118</sup> De Caro (2014, posizione 2135-2147 edizione kindle)

<sup>119</sup> De Caro (2014, posizione 2147 edizione kindle)

Se però si scoprisse che, prima di compiere l'omicidio, la donna è stata ipnotizzata? Le cose sarebbero diverse e non si potrebbe parlare più con estrema sicurezza di responsabilità. Infatti, quando emettiamo dei giudizi che implicano la moralità, come abbiamo visto, nonostante ciò che ci suggerisce l'elefante – uccidere è considerato dalla maggior parte della popolazione come moralmente sbagliato –, ci rendiamo conto che è presente una sorta di “attenuante”. La complicazione è creata, però, dal fatto che riuscire a valutare il peso effettivo che questa attenuante può implicare sul giudizio di responsabilità, non è così facile.

Nonostante ciò, l'esempio dell'ipnosi ci suggerisce una caratteristica fondamentale che deve possedere l'agente per permettere di parlare di responsabilità: libertà d'azione.

Come abbiamo visto, il problema della libertà costituisce uno dei dilemmi filosofici più complessi, quindi, ammettendo questa forte interconnessione tra le due nozioni, la complessità del dibattito sul libero arbitrio si riflette, di conseguenza, anche sul dibattito attorno all'idea di responsabilità. Quando si unisce, dal punto di vista metafisico, i concetti di libertà e responsabilità ci si trova davanti, come espresso da Roderick Chisholm<sup>120</sup>, *un'impasse teorica*. L'enigma attorno al concetto di libertà, che abbiamo definito nel Primo Capitolo, trasla e si riflette sulla nozione di responsabilità. Dunque, se le azioni che compiamo sono frutto di un domino causale deterministico non potremmo dirci responsabili (perché non c'è autodeterminazione), al contempo, se le nostre azioni non sono frutto di questa catena, e sono dunque accidentali, non potremmo veramente ritenerci responsabili di esse. In questa situazione, come abbiamo visto, molti autori hanno iniziato ad assumere delle posizioni scettiche.

Richard Double, Bruce Waller, Ted Honderich, Saul Smilansky e molti altri autori contemporanei convergono sul credere che, per quanto, come abbiamo visto, le idee di libertà e di responsabilità ci siano care e ci appaiano intuitive, non possono che definirsi dei concetti fallaci, illusori.<sup>121</sup> La nozione di responsabilità è messa, in questo modo, a dura prova, e, a chi volesse cercare di redimerla, si apre

---

<sup>120</sup> Chisholm (1961)

<sup>121</sup> Strawson (2002, p. 458)

una sola strada: cercare di rendere indipendente il concetto di responsabilità da quello di libertà. E se questo non fosse possibile, come vedremo si tratta di un compito arduo, allora l'obiettivo sarà quello di andare a contestare le tesi scettiche alla base: se si riesce a dimostrare che la libertà esiste, è possibile ritornare dignità anche al concetto di responsabilità. Dunque, per vincere la sfida, l'obiettivo rimane arrivare ad affermare che di libertà si può parlare.

## **1.2. Svincolare la responsabilità dalla libertà: diverse forme di responsabilità**

Per delineare il dibattito contemporaneo sulla questione, come è successo per il Capitolo Primo, mi baserò sul libro e la bibliografia di *Liberio Arbitrio. Un'introduzione*, di Mario de Caro<sup>122</sup>. L'autore dedica il quarto capitolo proprio al rapporto tra libertà e responsabilità, approfondendo, invece, nell'ultimo capitolo, il capitolo quinto, le sfide contemporanee al concetto di libertà e le possibili smentite agli attacchi mossi dalle tesi scettiche.

De Caro<sup>123</sup> inizia distinguendo, come era stato fatto con la libertà, diverse forme di responsabilità: responsabilità *causale*, *personale* e *collettiva*<sup>124</sup>.

Il concetto di *responsabilità causale* è collegato, principalmente, agli eventi e al loro dispiegarsi, solo in seconda battuta a coloro su cui quegli eventi si ripercuotono<sup>125</sup>. La *responsabilità personale*, invece, non è strettamente legata agli eventi (ma piuttosto agli agenti) e include un requisito normativo: infatti, si parla di responsabilità verso qualcosa quando è presente un impegno, un dovere o un obbligo nei confronti di quella cosa<sup>126</sup>. Infine, di *responsabilità collettiva* si parla quando l'entità agente non è un singolo individuo, bensì una collettività. In ogni caso, il tipo di responsabilità che a noi interessa approfondire è la *responsabilità personale*.

---

<sup>122</sup> De Caro (2014, posizione 2201)

<sup>123</sup> De Caro (2014, Cap IV, paragrafo 2)

<sup>124</sup> In collegamento al dibattito filosofico sulla responsabilità, Glover (1970), Feinberg (1970), Schoerman (1987), Zimmermann (1989).

<sup>125</sup> Davidson (1967) e De Caro (1998, cap. 2)

<sup>126</sup> Wallace (1994)

Prima di addentrarci nel vivo della questione, è necessario passare per un'ulteriore puntualizzazione, che prevede due ripartizioni. Infatti, la responsabilità personale può essere distinta in base al punto di vista da cui la si osserva: si parla di *responsabilità retrospettiva* quando si giudicano le azioni che un agente compie; si parla, invece, di *responsabilità in prospettiva* quando si giudicano non tanto gli eventi che ancora devono avvenire, ma piuttosto quelli verso i quali il soggetto presenta degli obblighi futuri. Nel nostro caso ci occuperemo di *responsabilità retrospettiva*<sup>127</sup>.

La seconda ripartizione prevede la distinzione tra *responsabilità morale* e *responsabilità legale*. È innegabile che queste due forme di responsabilità, molto spesso, siano sovrapposte e interconnesse, ma non sarebbe corretto dire che si tratta di concetti coestensivi. In questa tesi la forma di responsabilità di cui ci occuperemo è, come abbiamo detto fino ad ora, la *responsabilità morale*<sup>128</sup>.

Infine, rilevante è anche l'oggetto a cui si riferiscono le attribuzioni di responsabilità: si è responsabili degli esiti? Si è responsabili delle intenzioni? Si è responsabili delle omissioni<sup>129</sup> e <sup>130</sup>? Possiamo considerarci responsabili del modo in cui il nostro carattere influenza le azioni che compiamo? Indipendentemente dall'oggetto, in verità, la controversia rimane la stessa, ossia, *per parlare di responsabilità siamo costretti ad affrontare la questione della libertà*.

### **1.3. La tesi della regolazione sociale**

Come abbiamo detto in precedenza, ci risulta spontaneo non considerare responsabile una persona che si trova in una situazione di costrizione nel momento in cui prende una decisione o compie un'azione. In linea di massima la situazione di coercizione, di per sé, vale come esonero dalla responsabilità morale: questo perché l'agente viene privato della libertà. Seguendo questa logica, il

---

<sup>127</sup> Feinberg (1970, pp. 25-26)

<sup>128</sup> De Caro (2014, posizione 2227 edizione kindle)

<sup>129</sup> Hardin (1974)

<sup>130</sup> Singer (1971)

determinismo, per sua natura incompatibile con la nozione di libertà, diviene inconciliabile anche con la responsabilità di tipo morale.

La causa determinista sposa l'idea per cui gli esseri umani, in quanto già determinati e dunque non liberi, non possano che essere non-responsabili<sup>131</sup>. Sintetizzando la tesi proposta da Clarence Darrow<sup>133</sup>, rinomato avvocato penalista americano, non si potrebbe nemmeno parlare di *pene meritate*, si dovrebbe guardare alle punizioni in maniera utilitarista, come norme che svolgono un *ruolo di utilità sociale*. Le affermazioni di Darrow sono espressioni “*tesi della regolazione sociale*”. Secondo questa tesi le nozioni di responsabilità e di libertà non hanno nulla da spartire, e, per questo motivo, dovrebbe essere accantonato il dibattito attorno alla loro relazione.

#### **1.4. Reactive attitudes: l'alternativa di Peter Frederick Strawson**

La visione degli autori utilitaristi, proposta nel paragrafo precedente, è stata contestata a più riprese da diversi autori. La risposta più accreditata tra quelle presentate è quella del filosofo inglese Peter Frederick Strawson che, in *Freedom and Resentment*<sup>134</sup>, propone un'alternativa interessante.

Strawson sostiene che la nozione di responsabilità si debba considerare inseparabile dalle “*attitudini reattive*”. Queste *reactive attitudes* sono descritte dal filosofo come quei sentimenti morali attraverso cui noi rispondiamo ai comportamenti che le persone attorno a noi mettono in atto. Secondo Strawson, questi sentimenti sono *l'espressione concreta del concetto di responsabilità*. Anche fosse dimostrata scientificamente l'esistenza del determinismo causale, sarebbe scorretto cessare di parlare di responsabilità: la nozione di responsabilità è espressa dai *reactive attitudes*; niente, oltre a queste pratiche umane, caratterizza il termine responsabilità.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Hospers (1961, p. 521), Weatherford (1991, pp 96-102)

<sup>133</sup> Stone (1941, p. 92)

<sup>134</sup> Strawson (1962)

<sup>135</sup> Traduzione di De Caro (2010, posizione 2305 edizione ebook)

Strawson critica indeterminismo e determinismo sostenendo che ambedue le teorie non fanno che *iperintellettualizzare i fatti*. Secondo l'autore le due concezioni peccano di presunzione filosofica e dimenticano di guardare all'empirico: non considerano il ruolo fondamentale che i sentimenti reattivi giocano nello strutturare la vita umana.<sup>136</sup>

A supporto della sua visione, Strawson, propone una schematizzazione di tre tipi di reactive attitudes: *atteggiamenti reattivi non distaccati* (atteggiamenti che coinvolgono direttamente il soggetto e un altro attore – come il sentimento dell'odio piuttosto che dell'amore), *atteggiamenti disinteressati* (atteggiamenti che non coinvolgono direttamente il soggetto, che si colloca, allora, come giudice sopra le parti – è il caso della condanna/approvazione morale), infine gli *atteggiamenti autoreferenti*<sup>137</sup> (atteggiamenti che coinvolgono unicamente il soggetto – è il caso del senso di colpa o del rimpianto).

Strawson parla di alcune casistiche particolari in cui, come soggetti morali capaci di giudicare, pratichiamo una forma di sospensione di questi atteggiamenti reattivi. Ciò avviene nelle situazioni in cui riteniamo che le azioni moralmente sbagliate, compiute da determinati soggetti, possano essere biasimate e giustificate per una serie di ragioni. Secondo l'autore, le situazioni in cui interrompiamo il normale utilizzo delle reactive attitudes possono essere divise in due gruppi. Si parla di *sospensione limitata* (o temporanea) quando si applica ad una determinata azione: il soggetto viene giustificato solamente per una determinata azione ma gli sarà riconosciuta responsabilità in caso commettesse altre azioni non biasimabili. Si parla di *sospensione generale* (o permanente) quando un soggetto viene biasimato non tanto in relazione ad un'azione compiuta, ma piuttosto ad una sua condizione permanente.<sup>138</sup>

Secondo Strawson la problematicità della tesi libertaria sta nel credere che la scusante per gli agenti – in caso fosse dimostrata la veridicità del determinismo causale – sarebbe di carattere *eterno e assoluto*.

---

<sup>136</sup> Strawson (1962, p. 23) traduzione di De Caro

<sup>137</sup> Traduzione di De Caro (2014, ebook posizione 2327)

<sup>138</sup> Strawson (1962)

Per Strawson una tesi del genere non può che essere considerata inaccettabile: non si può porre nello stesso livello un agente che soffre di disturbi patologici e un agente comune. Davanti agli agenti che crediamo debbano essere valutati come non-responsabili non adottiamo atteggiamenti reattivi (*prospettiva agenziale*), bensì utilizziamo una prospettiva definita *naturalistica* (secondo l'autore si applica questo punto di vista quando si ritiene che gli agenti giudicati soffrano di qualche sindrome clinica accertata, che gli garantisce uno status diversificato). Proprio per questo, quando ci rapportiamo a questo tipo di agente non cerchiamo risposte razionali alle motivazioni che muovono le sue azioni, ma ci affidiamo piuttosto a giustificazioni mediche/scientifiche.<sup>139</sup>

### **1.5. Il ruolo degli atteggiamenti reattivi: diverse teorie a confronto**

Dal punto di vista libertario comprovare la veridicità della tesi determinista significherebbe dover smettere di utilizzare gli atteggiamenti reattivi in favore di un nuovo modo di rapportarsi, identico a quello che si utilizza nei confronti di coloro che riteniamo non-responsabili. La fallacia di questa tesi, secondo Strawson, sta nell'impossibilità di considerare tutti gli esseri umani come "anormali", in quanto la peculiarità della anormalità sta nel suo essere distinguibile dalla generalità. Non si può parlare di "anormalità" se non la si contrappone ad una "totalità".

L'errore commesso da Strawson, in questa critica, è evidente. I libertari non sostengono che il determinismo confermerebbe che siamo tutti "anormali", attesterebbe, piuttosto, che siamo tutti "incapaci" di agire in libertà.<sup>140</sup>

Nonostante questa tesi, proposta dal filosofo inglese, non sia adeguata a minare la tesi libertaria, come osservato da De Caro, Strawson formula una seconda critica più elaborata e interessante: il problema della *strategia naturalistica*.<sup>141</sup> Alla base di questa critica antilibertaria sta la tesi secondo cui, indipendentemente dalla

---

<sup>139</sup> De Caro (2014, Capitolo IV paragrafo V)

<sup>140</sup> De Caro (2014, posizione 2382 edizione kindle)

<sup>141</sup> De Caro (2014, posizione 2367 edizione kindle)

veridicità o meno del determinismo, sarebbe impossibile per l'essere umano dimenticare il sistema di atteggiamenti reattivi e di riconoscimento della responsabilità.

Nonostante il carattere seducente di questa proposta, come illustrato da De Caro <sup>142</sup>, l'analisi fornita dal filosofo inglese non può essere considerata appropriata. Si può, infatti, concordare sul fatto che per l'essere umano sia difficile, o impossibile, rappresentarsi un mondo senza causazione, ma è possibile immaginare, invece, un mondo in cui non vi è responsabilità (si pensi, per esempio ad un mondo governato da esseri diversi dagli esseri umani).

La tesi di Strawson – così come la tesi dei “*controesempi*” di Harry Frankfurt<sup>143</sup>, analizzata da De Caro al paragrafo successivo – fallisce nel suo tentativo. Alla luce delle teorie fino ad ora presentate, non si può presupporre l'esistenza della responsabilità se non si è certi di poter parlare di libertà. Ne deriva che, nel caso in cui si voglia risolvere la controversia sulla responsabilità bisogna prima risolvere quella sulla libertà. Si ritorna, dunque, alla domanda a cui avevamo iniziato a rispondere nel capitolo primo: possiamo veramente parlare di libero arbitrio?

## **2. Scetticismo: critica antilibertaria e critica anti-compatibilista**

Le argomentazioni teoriche degli autori scettici portano ad una unica risposta: sia il mondo naturale deterministico o sia esso indeterministico il risultato non cambia, è *impossibile* parlare di libertà, e gli esseri umani, seguendo questa linea di pensiero, non possono considerarsi in nessun modo agenti liberi.

Se le cose stanno veramente così, l'unica possibilità che si apre ai filosofi, come saggiamente suggerisce De Caro<sup>144</sup>, è quella di definire, dunque, se quella che noi percepiamo, intuitivamente, come libertà possa essere definita un “*mistero insolubile*” o una “*vera e propria illusione*”<sup>145</sup>. Primi di procedere in questa

---

<sup>142</sup> De Caro (2014, posizione 2451 edizione kindle)

<sup>143</sup> Frankfurt (1969)

<sup>144</sup> De Caro (2014, posizione 2742 edizione kindle)

<sup>145</sup> De Caro (2014, posizione 2742 edizione kindle)

direzione, però, è necessario assicurarsi che le teorie scettiche siano realmente inattaccabili.

De Caro propone una tesi alternativa: utilizza la “radicalità” del naturalismo scientifico su cui si basano le tesi scettiche per sviluppare quello che lui chiama l'*Argomento dell'abduzione*<sup>146</sup>. Si tratta, appunto, di un'argomentazione che si fonda, invece, su un naturalismo scientifico di gran lunga più moderato rispetto a quello a cui fanno riferimento gli autori scettici. Nei prossimi paragrafi verrà esposta, appunto, l'analisi conclusiva esposta da De Caro nell'ultimo Capitolo di *Libero Arbitrio. Un'introduzione*.

## **2.1. La prospettiva agenziale**

La tesi di Strawson, come abbiamo visto, proponeva due visioni diverse da cui gli esseri umani possono essere studiati. La prima può essere definita naturalistica, in quanto gli esseri umani vengono valutati nello stesso modo in cui si opera una valutazione degli oggetti naturali. La seconda, invece, si può chiamare può essere definita una *visione agenziale*, in cui l'essere umano viene considerato in qualità di agente.

De Caro propone un'analisi dettagliata della visione strawsoniana. Strawson sosteneva che, proprio perché la prospettiva agenziale risulta fondamentale, non sarebbe accettabile abbandonarla, nemmeno nel momento in cui si scoprisse che la tesi determinista è comprovata. Questo perché, secondo l'autore, come è stato descritto negli scorsi paragrafi, non si può privare di responsabilità morale gli esseri umani.<sup>147</sup>

Si è potuto già osservare dove la teoria strawsoniana sia inadeguata: cerca di svincolare il concetto di responsabilità da quello di libertà. Ciò che De Caro si propone è, allora, cercare di perfezionare la teoria di Strawson mantenendo i suoi punti di forza: per fare ciò, innanzitutto, è necessario riassegnare al concetto di libertà la centralità che si merita. Non è possibile parlare di *agenti* se non li si

---

<sup>146</sup> De Caro (2014, posizione 2742 edizione kindle)

<sup>147</sup> De Caro (2014, Capitolo V paragrafo I)

considera, prima di tutto, liberi. In secondo luogo, la posizione di Strawson non può essere giustificata a priori – perché si possono immaginare realtà in cui non sarebbe legittima – dunque è necessario tentare una giustificazione a posteriori. Secondo De Caro questa dimostrazione risulterebbe accettabile nel momento in cui provasse che gli esseri umani sono giustificati nell'utilizzare la prospettiva agenziale. Questo tentativo di giustificazione viene elaborato, da De Caro, nel secondo paragrafo dell'ultimo capitolo, “*Un argomento contro lo scetticismo*”<sup>148</sup>.

## **2.2. La proposta di De Caro: l'argomento dell'abduzione**

L'argomento proposto da De Caro si pone come obiettivo primario quello di dimostrare che l'essere umano è un agente libero. Per fare ciò l'autore fonda la sua giustificazione su tre premesse, schematizzate come segue<sup>149</sup>.

*Premessa I.* Se si sceglie di parlare degli esseri umani utilizzando la prospettiva agenziale, inevitabilmente, si utilizzano dei termini che rimandano *immediatamente* alla nozione di libertà. Com'è stato ribadito a più riprese, punto focale della teoria rimane l'assioma per cui per essere considerato agente l'essere umano deve per forza essere libero.

*Premessa II.* Il linguaggio delle scienze umane e delle scienze sociali – scienze a cui ci si riferisce per esporre i fenomeni che caratterizzano le vite umane – si contraddistingue per l'utilizzo di molti concetti agenziali, che rinviano costantemente al concetto di libertà.

*Premessa III.* Partendo proprio dalle giustificazioni fornite dalle scienze umane è possibile realizzare un'abduzione – vale a dire argomentazione in cui la prima premessa è data per certa, mentre la seconda premessa è ammissibile – a sostegno del concetto di libertà. Riassumendo, se accettiamo ciò che le teorie delle scienze umane ci dicono sugli esseri umani, dobbiamo accettare anche l'idea che l'essere umano è considerato da quest'ultime come libero.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> De Caro (2014, posizione 2785 edizione kindle)

<sup>149</sup> De Caro (2014, posizione 2785 edizione kindle)

<sup>150</sup> De Caro (2014, posizione 2783 edizione kindle)

Secondo De Caro, se si accettano e si verificano queste premesse l'argomento dell'abduzione non può che essere considerato efficace. Ma per fare ciò è necessario, prima, mostrare la validità di queste tre premesse.

### **2.2.1. Giustificazione della Premessa I: la tesi di von Wright**

Per giustificare la prima premessa De Caro si avvale della tesi di von Wright, secondo cui, come abbiamo visto, quando si parla degli esseri umani utilizzando la prospettiva agenziale, è inevitabile utilizzare termini che rimandino *immediatamente* all'idea di agenti liberi, e dunque di libertà.

Partendo dalla distinzione che è stata fatta nel Primo Capitolo, in cui è stata definita la libertà come l'unione tra autodeterminazione e possibilità di scelta, De Caro procede ad un'analisi che prevede la considerazione di questi due aspetti, in maniera separata<sup>151</sup>.

Si inizierà dalla relazione tra *azione* e *autodeterminazione*. De Caro definisce le azioni come degli eventi riconducibili a delle *ragioni*, ossia le motivazioni per cui un agente compie quel gesto piuttosto che un altro. Dunque, per l'autore, si può motivare le azioni umane solo facendo ricorso all'utilizzo di termini agenziali (nel caso in cui si scegliesse di non utilizzare un vocabolario agenziale, come fanno le scienze naturali, si tralascerebbe la *razionalizzazione*, ossia la spiegazione di queste azioni). Identificare che un'azione umana può essere descritta tramite un vocabolario agenziale, però, non dimostra in alcun modo che le azioni umane siano autodeterminate. Per parlare di autodeterminazione è necessario guardare alle cause, e dimostrare che, come ritiene De Caro<sup>152</sup>, le ragioni siano anche le cause che determinano le azioni umane. Per fare ciò, l'autore si avvale dell'argomentazione di Davidson: per comprendere quale effettiva motivazione ha portato ad un'azione, è necessario distinguere tra motivazioni *plausibili* e motivazioni *corrette*. Affermare la veridicità della tesi davidsoniana significa ammettere che le ragioni che muovono le azioni sono anche le cause che

---

<sup>151</sup> De Caro (2014, posizione 2808 edizione kindle)

<sup>152</sup> De Caro (2014, posizione 2818 edizione kindle)

le determinano. Dunque, quando l'essere umano mette in moto un'azione, lo fa alla luce delle motivazioni. Il ragionamento si conclude definendo che gli agenti, dunque, possono essere considerati autodeterminanti, in quanto stabiliscono le azioni che compiono.

De Caro passa dunque ad esaminare la seconda relazione: quella tra *azione* e *possibilità di fare altrimenti*.<sup>153</sup> Questo secondo punto risulta più agevole, infatti, visto il carattere normativo dei termini agenziali a cui facciamo solitamente riferimento – scegliere, decidere, deliberare – questi concetti, intrinsecamente, rimandano ad una valutazione da parte dell'agente, è presupposta una *scelta*, appunto, una possibilità di fare altrimenti.

Grazie a questa minuziosa, e complessa, analisi De Caro riesce a provare l'attendibilità della *Premessa I*.

### **2.2.2. Giustificazione della Premessa II: la tesi di von Davidson**

La *Premessa II*, come abbiamo detto, si costruisce attorno all'impossibilità di privare le scienze umane del loro linguaggio tecnico, che si basa, appunto, su concetti di tipo agenziale.

Come espresso da Davidson, sia il linguaggio utilizzato dalla psicologia che quello delle scienze naturali è intrinsecamente basato su una *prospettiva agenziale*<sup>154</sup>. La prospettiva agenziale permette all'essere umano, e alle scienze umane, di raccontare la realtà attraverso una lente peculiare. Questa lente peculiare offre agli uomini una modalità di comprensione della realtà e dell'essere umano che non è offerta dalle scienze fisiche.

La tesi fin qui espressa è controversa. Se qualche studioso ritiene che si tratti di un'argomentazione corretta, altri, in particolare gli autori scettici che basano le loro teorie su un radicalismo naturalistico, non ne sono altrettanto conquistati. Alcuni sostenitori del naturalismo scientifico, infatti, ritengono che ora

---

<sup>153</sup> De Caro (2014, posizione 2830 edizione kindle)

<sup>154</sup> Davidson (1973, p. 307)

come ora vi siano delle modalità per “*neutralizzare*” le scienze umane, ossia depurarle da un lessico e un linguaggio agenziale, in favore di uno che rispecchi la prospettiva naturalistica.

Molte di queste teorie, definite da De Caro *teorie eliminazionistiche*, presentano un evidente carattere estremamente radicale, ciò non toglie che siano delle teorie estremamente sofisticate. Indipendentemente da ciò, queste teorie sono ancora poco diffuse: nell’ambito della psicologia e delle scienze umane il tentativo purificatore – dalle categorie agenziali – che si prefiggono queste teorie è ben lontano dall’essere compiuto<sup>155</sup>.

Dunque, valutando come stanno le cose nella situazione attuale, le scienze naturali, per argomentare le loro interpretazioni della realtà, si basano ampiamente sulle categorie agenziali. In questo modo De Caro riesce a motivare anche la *Premessa II* su cui si basa l’argomento dell’abduzione.

### **2.2.3. Giustificazione della Premessa III**

La *Premessa III* sostiene che, se le due premesse precedenti vengono dimostrate, come ritiene di aver fatto De Caro, è possibile ricavare una inferenza<sup>156</sup> a sostegno di quella che è la credenza istintiva che si ha, in quanto esseri umani, della libertà. Come è stato precedentemente illustrato, quando si parla di “abduzione”, si intende un tipo di ragionamento che permette di accettare la teoria che meglio riesce a spiegare uno specifico fenomeno. Possono essere definite come *spiegazioni più ragionevoli* di cui si dispone, in un determinato momento, per chiarire una determinata questione.

Le inferenze alla miglior spiegazione non sono un’invenzione, si tratta, invece, di una tipologia di ragionamento a cui hanno fatto appello molti filosofi,

---

<sup>155</sup> Come suggerisce De Caro, Putman (1992-1999) fornisce delle solite motivazioni per diffidare della possibilità di ridurre i concetti agenziali a dei concetti non agenziali.

<sup>156</sup> De Caro (2014, posizione 2928 edizione kindle). L’autore parla di “*inferenza o abduzione alla miglior spiegazione*”

scienziati naturali e scienziati sociali negli ultimi decenni, come illustrato ampiamente De Caro<sup>157</sup>.

Le teorie formulate secondo questa modalità richiedono di norma una spiccata dose di creatività. Si tratta di teorie solitamente molto fertili, ma questa loro fecondità si rivela essere anche il loro tallone d'Achille: i risultati di queste teorie possono essere in qualche momento revocati, è sufficiente che anche una sola delle premesse su cui si basano venga screditata perché smettano di essere la “migliore spiegazione” esistente del fenomeno o della materia a cui fanno riferimento.

#### **2.2.4. L'argomento dell'abduzione**

Tornando all'argomento di De Caro, come è stato mostrato, essendo le scienze umane le uniche lenti in grado di guardare e conoscere quella parte della realtà – essenziale per gli esseri umani – in cui “abitano” gli agenti, sarebbe erroneo non riconoscerle. Ammettendole, però, dobbiamo accettarne anche le implicazioni di carattere ontologico che ne derivano, come ad esempio il richiamo ineliminabile al concetto di libertà.

Così facendo De Caro riesce a teorizzare un'argomentazione a favore della libertà, che confermi l'intuizione “naturale” che di questa abbiamo. Una teoria che da modo all'essere umano di ritenersi un essere libero, responsabile ed autodeterminato. Ovviamente – come affermato dallo stesso De Caro, e come espresso al paragrafo precedente – si tratta di una conclusione revocabile<sup>160</sup>.

### **3. Conclusioni di fine capitolo**

La parte iniziale di questo ultimo capitolo è stata dedicata al dibattito sulla responsabilità morale, nello specifico si è cercato di rispondere ad una domanda fondamentale: si può parlare di responsabilità morale come concetto scollegato da

---

<sup>157</sup> De Caro (2014, posizione 2950 edizione kindle)

<sup>160</sup> De Caro (2014, Capitolo V paragrafi VII e VIII)

quello di libertà? Sono state analizzate alcune tesi nate con l'obiettivo di provare la possibilità di un concetto di responsabilità morale capace di svincolarsi dalla soggezione del concetto di libertà, ma, come è stato concluso, tutte le tesi analizzate sembrano fallire nella loro impresa. È ragionevole pensare, alla luce della bibliografia analizzata, che il concetto di responsabilità non possa che fondare le sue radici sulla nozione di libertà.

Sono state dunque analizzate alcune teorie alternative a quelle proposte dal filone scettico, teorie che potessero permettere di confermare quell'innata convinzione dell'essere umano a ritenersi libero. È stata proposta un'unica opzione libertaria, l'argomento dell'abduzione di De Caro, che potrebbe resistere alle obiezioni, ma si tratta di una tesi revocabile, che fonda la propria giustificazione sul criterio *dell'inferenza alla migliore spiegazione*. L'obiettivo fondamentale di questa tesi è quello di offrire un'alternativa alle tesi scettiche.

Ciò che rimane indubitabile è che il dibattito filosofico attorno al concetto di libero arbitrio è lontano dall'essere risolto o concluso. Alla luce dell'analisi svolta in questa tesi le alternative più convincenti sembrano essere quelle promosse dalle teorie scettiche, a cui si oppone solamente la tesi di De Caro, che presenta il grande pregio di conservare e di confermare la nostra intuizione sulla libertà. Si presentano così due scenari possibili, e molto distanti. Se la tesi di De Caro dovesse dimostrarsi corretta l'idea di libertà innata nell'essere umano non verrebbe intaccata; la situazione, invece, si farebbe quanto più interessante e complessa in caso in cui fossero le tesi scettiche ad essere dimostrate. Infatti, l'essere umano dovrebbe riorganizzare e ripensare in maniera assai strutturata all'idea di "natura" umana a cui è così legato. Si assisterebbe, dunque, ad un capovolgimento del sistema di credenze su cui gli esseri umani hanno fondato la loro vita e la loro storia.

Conclusioni

## **Possiamo dirci liberi e considerarci responsabili delle nostre azioni?**

Come spiegato nell'introduzione, l'analisi svolta in questa tesi ha utilizzato come fonte principale il libro *Libero Arbitrio. Un'introduzione* di Mario De Caro.

Non volendo sottovalutare la complessità del tema trattato in questa tesi, è rilevante evidenziare, prima di avviarsi verso le conclusioni, che la panoramica fornita all'interno di questa tesi non può essere considerata una panoramica completa.

La domanda di ricerca a cui si è voluto provare a dare risposta è inserita all'interno di un dibattito filosofico tanto affascinante quanto complesso. In funzione di ciò, come espresso nell'introduzione, obiettivo primario di questa tesi era quello di riuscire a comprendere quali sono le linee direttrici su cui si fonda il dibattito contemporaneo sulla questione del libero arbitrio e in conseguenza sulla questione della responsabilità morale.

Nel primo capitolo abbiamo fornito una panoramica quanto più generale del dibattito. Si è cominciato analizzando le tesi libertarie, constatando come esse non siano in grado di fornire delle risposte soddisfacenti. Le tesi libertarie si sono dimostrate inadeguate soprattutto in quanto incapaci di fornire una chiara giustificazione sulla modalità in cui gli agenti potrebbero avere accesso al controllo delle proprie azioni.

Si è passati, successivamente, ad analizzare le argomentazioni presentate dal compatibilismo. Nonostante le autorevoli e brillanti tesi che sono state presentate, non si può dire che il compatibilismo proponga delle vere alternative al libertarismo. Entrambi i filoni teorici si sono dimostrati incapaci di fornire delle risposte convincenti sulla questione della libertà.

Sono state affrontate, successivamente, le tesi scettiche. Si è potuto osservare come queste tesi, tra tutte quelle presentate, fornissero il quadro più

convincente. Nonostante l'intuizione umana della libertà, le tesi scettiche – nello specifico quella di Colin McGinn – ci sono apparse le più adeguate.

Il secondo capitolo ha svolto, principalmente, una funzione di un approfondimento. Come bibliografia principale, è stato utilizzato il libro *Menti Tribali, perché le brave persone si dividono su politica e religione* di Jonathan Haidt. Cercando di rispondere alla domanda “Da dove viene la morale?” si sono analizzate le ipotesi innatiste, empiriste e razionaliste. È stato evidenziato come molto spesso il ragionamento di tipo morale non sia che una giustificazione *post hoc* delle umane reazioni istintive. Partendo dalle scoperte di Antonio Damasio, si è parlato delle problematiche che un danno alla corteccia prefrontale ventromediale può causare. È stata, successivamente, introdotta la metafora dell'elefante e del portatore, sviluppata da Haidt, che teorizza il suo modello *intuizionista sociale*. Infine, è stata svolta una breve analisi, in riferimento ai concetti di libero arbitrio e di responsabilità, sul tema delle implicazioni per i giudizi di responsabilità nel caso di persone affette da disturbi psicopatici. È risultato che dei deficit disfunzionali di alcune aree del cervello possono danneggiare permanentemente la capacità della persona di emettere giudizi morali. In questo caso specifico, come si è visto, è stato possibile parlare di soggetti con responsabilità morale limitata.

Avviandoci alle valutazioni conclusive in riferimento al lavoro svolto in questa tesi, è necessario dividere quanto svolto nel terzo e ultimo capitolo in due parti – il dibattito sul libero arbitrio e il dibattito sulla responsabilità morale – in modo da poter analizzare i risultati ottenuti in riferimento a ciascuna delle sotto-domande.

L'ultimo capitolo si è aperto introducendo la questione della responsabilità morale. L'analisi avviata alla fine del primo capitolo è stata largamente ampliata. È stato discusso il rapporto tra il concetto di libertà e quello di responsabilità. Sono state analizzate una serie di tesi, in modo particolare l'acuta tesi di Peter Frederick Strawson, che si ponevano come intento formulare un concetto filosofico di responsabilità che non presupponesse la libertà, identificata come “*possibilità di scelta*”. La nostra analisi, tuttavia, ci ha condotti ad una conclusione differente. Si

è osservato come i tentativi intrapresi da coloro che volevano svincolare il concetto di responsabilità morale dalla nozione di libertà siano falliti.

Nonostante esista un'immensa bibliografia oltre quella analizzata in questa tesi, alla luce dell'analisi svolta, appare ragionevole ritenere che il concetto di libertà sia presupposto fondante della responsabilità.

Se per parlare di responsabilità c'è bisogno di poter parlare di libertà, la risposta alla domanda "*Siamo liberi?*" rappresenta un punto nodale per la risoluzione di entrambe le questioni. Si è rivelato, dunque, necessario riprendere quanto iniziato al capitolo uno in riferimento al dibattito sul libero arbitrio. Nei paragrafi conclusivi dell'ultimo capitolo è stata proposta una tesi alternativa alle teorie scettiche: quella proposta da De Caro. La proposta dell'autore, denominata l'argomento dell'abduzione, è stata l'unica, tra le tesi libertarie presentate in rassegna, a resistere alle obiezioni formulate, ma si tratta di una tesi revocabile, formulata secondo il criterio *dell'inferenza alla miglior spiegazione*.

Dall'analisi svolta in questo elaborato, chiaro è che il dibattito attorno al libero arbitrio sia un dibattito caldo, in movimento e sicuramente non risolto. Le strade percorribili sembrano due. La prima è quella offerta dalla prospettiva scettica, la seconda è quella resa possibile da De Caro. Si tratta di due strade opposte. Sebbene non fosse obiettivo di questa analisi decretare o trovare una risposta alla domanda che è stata posta sin dalle prime pagine di questa tesi, è interessante notare come le due opzioni più tangibili comportino esiti completamente diversi.

Finché si accetta la tesi di De Caro, accogliendo che siano le scienze umane ad offrire la migliore spiegazione al fenomeno dell'agentività, non sarà necessario interrogarci e tormentarci in riferimento all'esistenza della nostra, cara, libertà. In caso contrario, dovendo ammettere la veridicità delle tesi scettiche, l'essere umano dovrà invece affrontare un duro colpo alla propria consapevolezza, dovendo abbandonare per sempre il proprio sistema di credenze e una storia millenaria di illusoria consapevolezza di sé.



## Bibliografia

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Berlin, I. (1958), trad. it. *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Bear, M.F., Connors, B.W. e Paradiso, M.A. (2016). *Neuroscienze: esplorando il cervello* (4a ed. digitale giugno 2016). Edra.
- Biasetti, P. (2022). *Slide Corso Etica Sociale anno accademico 2021-2022*. Università di Padova
- Boswell, J. (1791). *The Life of Samuel Johnson*. London; trad. it.: *Vita di Samuel Johnson*, Garzanti, Milano 1982.
- Bottini, G., Sedda, A. e Ovadia, D. (2013). *Passato presente e futuro delle neuroscienze e del diritto*. Rassegna italiana di criminologia. Anno VI, n.1. Pagine: 17/22.
- Blair, R.J.R. (2008). *The Cognitive Neuroscience of Psychopathy and Implications for Judgments of Responsibility*. *Neuroethics*, vol. 1 pp. 149-157. DOI: 10.1007/s12152-008-9016-6
- Carse, A., Bok, H., e JH Mathews, D. (2018). *Free Will, Self-Governance, and Neuroscience: An Overview*. *Neuroethics*, vol 11, pp. 237-244. <https://doi.org/10.1007/s12152-018-9376-5>,
- Chisholm, R. (1961), *Responsibility and Avoidability*. Hook, pp. 145-147.
- Chitussi, B. (2020). *Colpa e giustizia. La psichiatria morale di Henri Baruk*. *Iride*. aXXXIII, n. 90. Pagine 253-268. DOI: 10.1414/98537
- Damasio, A. (1995). *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Adelphi, Milano.
- Da Re, A. (2014). *Desiderio e ragione: a proposito di alcune questioni neuroetiche*. *Thaumàzein* 2. Pagine: 67/96.
- Da Re, A. (2010). *Le parole dell'etica*. Mondadori Bruno.
- Davidson, D. (1967). *Causal Relation*. Ristampa in Davidson (1980), pp. 149-162.

- Davidson, D. (1973b), *Psychology as Philosophy*. Ristampa in Davidson (1980), pp. 229-239; trad. it, pp. 311-328.
- De Caro, M. (1998), *Determinismo e libero arbitrio: rinascita di una controversia*. Cini, pp. 167-195.
- De Caro, M. e Maraffa, M. (2010). Libertà, responsabilità e retributivismo. Sistemi intelligenti. A. XXII, n.2. Pagine: 357/373. DOI: 10.1422/32632.
- De Caro, M. (2014). *Libero arbitrio. Una introduzione* (ed. digitale novembre 2014). Gius. Laterza & Figli, posizione edizione kindle
- De Caro, M. (2018). *Una nuova sfida all'idea di libero arbitrio*. Nuova Secondaria, Mensile di cultura, ricerca pedagogica e orientamenti didattici – n.4. pp 36-38.
- Dennett, D. (1978), *On Giving Libertarians What They Say They Want*. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Bradford Books.
- Evans-Pritchard, E.E. (2001). *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Raffaello Cortina, Milano.
- Ewusi-Boisvert, E., e Racine, E. (2018). *A critical Review of Methodologies and Results in Recent Research on Belief in Free Will*. Neuroethics 11:97-110. DOI: 10.1007/s12152-017-9346-3
- Feinberg, J. (1970). *Doing and Deserving*. Princeton University Press, Princeton.
- Fogassi, L. (2018). *La comprensione delle azioni: i neuroni specchio*. Nuova Secondaria, Mensile di cultura, ricerca pedagogica e orientamenti didattici – n.4. pp 32-35
- Frankfurt, H.G. (1969), *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*. Journal of Philosophy, v. 66, pp. 828-839.
- Glover, J. (1970). *Responsibility*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Haidt, J. (2013). *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione* (1a ed.). Codice.
- Hardin, G. (1974). *L'etica della scialuppa: contro l'assistenza data ai poveri*. Psychology today.

- Helion, C., N. Ochsener, K. (2018). *The Role of Emotion Regulation in Moral Judgment*. *Neuroethics* 11:297-308. DOI 10.1007/s12152-016-9261-z
- Hospers, J. (1961). *Human Conduct. An Introduction to the Problems of Ethics*. Harcourt, Brace & World, New York.
- Hume, D. (1748). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press.
- Hume, D (2001). *Trattato sulla natura umana*. Bompiani.
- James, W. (1896), *The Dilemma of Determinism, in The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Longmans, pp. 145-183.
- Jefferson, T. (1975). *Letter to Maria Cosway*. Penguin, New York.
- Johnson-Laird, P.N., Watson, P.C. (1977). *Thinking: Reading in Cognitive Science*. Cambridge University, Cambridge.
- Kant, I. (1785), trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Scritti morali, Utet, Torino 1970.
- Kaposy, C. (2009). *Will neuroscientific discover about free will and selfhood change our ethical practices?* *Neuroethics* 2:51-59. DOI: 10.1007/s12152-008-9020-x.
- Kuhn, J. D. (1972). *Science education in a changing society*. *Science Education*, 56 (3), pp. 395-402
- Kuhn, T.S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago University Press.
- Lavazza, A. (2018). *Neuroetica*. Nuova Secondaria, Mensile di cultura, ricerca pedagogica e orientamenti didattici – n.4. pp 39-41.
- Lavazza, A. e De Caro, M. (2013). *Neuroetica e neuroscienza: tra spiegazione della vita e cura della mente*. *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*. Vol.3, n.3, pp 249-251. DOI: 10.4453/rifp.2013.0026.
- Lavazza, A. e Sartori, G. (2010). *Neuroetica. Una nuova prospettiva di ricerca*. *Giornale italiano di psicologia*. A. XXXVII, n.4. pagine 755-778. DOI: 10.1421/33417.

- Lavazza, A. e Sartori, G. (2010). *Neuroetica. Un cantiere aperto (risposta ai commenti)*. *Giornale italiano di psicologia*. A. XXXVII, n.4. pagine 859-866. DOI: 10.1421/33431
- Levy, N. (2007). *The responsibility of the psychopath revisited*. *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 14(2): 129–138.
- Levy, N. (2008). *Introducing Neuroethics*. *Neuroethics* 1:1-8. DOI 10.1007/s12152-008-9007-7
- Libert B., Gleason C.A., Wright E.W., Pearl D.K. (1983). *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act*. *Brain*, 106, pp. 623-642.
- Margolis, H. (1987). *Patterns, Thinking and Cognition*. University of Chicago Press, Chicago.
- Mecacci, G. e Haselager, P. (2015). *A reason to be free. Operationalizing 'Free Action'*. *Neuroethics* 8:327-334. DOI: 10.1007/s12152-015-9241-8.
- Mele, A. (1995). *Autonomous Agents. From Self-Control to Autonomy*. Oxford University Press, Oxford.
- McGinn, C. (1999), *The Mysterious Flame*. Basic Books
- Morse, J.M. (2008). *Confusing Categories and Theme*. *Qualitative Health Research*. Vol. 18 n. 6
- M. Ravven, H. (2014). *Free Will Skepticism: Current Arguments and Future Directions*. *Neuroethics* 7:383-386. DOI 10.1007/s12152-014-9214-3
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Oliverio, A. (2013). *Prima lezione di neuroscienze* (ed. digitale maggio 2013). Gius. Laterza & Figli.
- Parmigiani, G., Mandarelli, G., Meyen, G., Tarsitani, L., Biondi, M. e Ferracuti, S (2017). *Free will, neuroscience, and choice: towards a decisional capacity model for insanity defense evaluations*. *Rivista di Psichiatria*, vol. 51(1), 9-15.

- Peirce, C.S (1931-1958). *Collected Papers*. Harvard University Press, Cambridge.
- Pinker, S. (2006). *Tabula rasa*. Mondadori, Milano.
- Poggi, F. (2014). *L'autonomia in bioetica. A proposito di un libro di Marina Lalatta Costerbosa*. *Ragion pratica* 43. Pagine 633-642. DOI: 10.1415/78078
- Pollo, S. (2016). *Progresso scientifico e progresso morale. Sentimentalismo, oggettività e scienza*. *Rivista di filosofia*, vol. CVIII, n. 2. Pagine 219-239. DOI: 10.1413/83827.
- Priori, A. (2010). *Neuroetica: istruzioni per l'uso*. *Giornale italiano di psicologia*. XXXVII, n.4. pagine: 847-852. DOI: 10.1421/33429
- Rigoni, D. (2016). *L'impatto delle neuroscienze sulla cognizione sociale e morale*. *Giornale italiano di psicologia*. a. XLIII, n. 4. Pagine 771-775. DOI: 10.1421/85572
- Rosaldo, M.Z. (1980). *The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Roskies, A. (2002). *Neuroethics for the new millenium*. *Neuron*. Vol. 35. Pagine 21–23.
- Safire, W (2002). *Vision for a new field of "Neuroethics"*. *Neuroethics Mapping the Field*, Conference. The DANA press, pp 5-8
- Sanguineti, J.J. (2015). *Neuroscienza e filosofia dell'uomo* (1a ed. digitale). Edusc
- Shaw, E., e Blakey, R. (2020). *Determinism, Moral Responsibility and Retribution*. *Neuroethics* 13:99-113. <https://doi.org/10.1007/s12152-019-09403-w>
- Schoeman, F. (1987). *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press.
- Schnall, S. (2008). *Disgust as Embodied Moral Judgment*. *Personality and Social Psychology Bulletin*. Vol. 34, pp. 1096-1109
- Shweder, R.A., Mahaparta, M., Miller, J. (1987) *Culture and Moral Development*. University of Chicago Press.

- Sie, M., e Wouters, A. (2010). *The BCN Challenge to Compatibilist Free Will and Personal Responsibility*. *Neuroethics* 3:121-133. DOI 10.1007/s12152-009-9054-8
- Singer, P. (1971). *Famine, Affluence and Morality*. Philosophy and Public Affairs, Princeton
- Stone, I. (1941). *Clarence Darrow for the Defense*. Doubleday & Co., Garden City.
- Strawson, P.F. (1962). *Freedom and Resentment*. Proceedings of the British Academy.
- Strawson, G. (1986). *Freedom and Belief*. Oxford University Press.
- Strawson, G. (2002). *The Bounds of Freedom*. Kane, pp. 441-460.
- Tempia, F. (2018). *La concezione dell'uomo moderno secondo le neuroscienze: sfide e progressi*. Nuova Secondaria, Mensile di cultura, ricerca pedagogica e orientamenti didattici – n.4. pp 30-31.
- Van Inwagen (1983). *An Essay on Free Will*. Canadian Journal of Philosophy. Vol. 15, No. 4 (Dec., 1985), pp. 663-680
- Van Inwagen, P. (1998), *The Mystery of Metaphysical Freedom*. Zimmerman D. (a cura di) *Metaphysics: the Big Questions*.
- Vincent, N. (2008). *Responsibility, Dysfunction and Capacity*. *Neuroethics* V1:199-204. DOI 10.1007/s12152-008-9022-8
- Wallace, R.J. (1994), *Responsibility and Moral Sentiments*. Harvard University Press, Cambridge.
- Watson, P.C. (1969). *Regression in Reasoning?* *British Journal of Psychology*. Vol. 60, pp. 471-480.
- Weatherford, R. (1991). *The Implications of Determinism*. Routledge, London.
- Wegner, D. M. (2002). *The illusion of conscious will*. MIT Press.
- Wilson, E.O. (1999). *L'armonia meravigliosa*. Mondadori, Milano.

- Wundt, W. (1987). *Elementi di psicologia*. Centro diffusione psicologia, Genova.
- Zajonc, R.B. (1980). *Feeling and Thinking: Preferences Need No Interference*. *American Psychologist*, vol. 35, pp. 151-175.
- Zimmerman, M. (1989). *An Essay on Moral Responsibility*. Rowman and Littlefield, Totowa.