

## Una metafisica per il libero arbitrio. Dal dibattito contemporaneo a Tommaso d’Aquino

Valentina Rosina

(2023)

Examination Committee: Prof. Luca Fomesu (supervisor), Prof. Fabrizio Amerini, Prof. Andrea Staiti.

*The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.*

### *End User Agreement*

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>*

*You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:*

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the policy of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

**Una metafisica per il libero arbitrio.  
Dal dibattito contemporaneo a Tommaso d'Aquino**

Valentina Rosina

# Indice

## Introduzione, p. 1.

## Parte I. Da Frankfurt al disposizionalismo: il compatibilismo e i suoi critici, p. 4.

### Capitolo 1. Se Black ci guarda, p. 3.

1. *Premesse: responsabilità e controllo*, p. 4.
2. *Frankfurt-style cases*, p. 9.
3. *Liberi senza alternative*, p. 13.
4. *Obiezioni tradizionali ai Frankfurt-style cases*, p. 15.
5. *Obiezioni non standard ai Frankfurt-style cases*, p. 20.
6. *Dennett*, p. 27.

### Capitolo 2. Avrei potuto, p. 32.

1. *Il Consequence Argument*, p. 32.
2. *Circolarità e significati*, p. 37.
3. *Negare NP<sub>0</sub> o NL*, p. 38.
4. *Rifiutare  $\beta$* , p. 43.
5. *Rifiutare  $\alpha$* , p. 48.
6. *Analisi condizionale semplice*, p. 51.
7. *Analisi condizionale riformata*, p. 55.
8. *Obiezioni*, p. 59.

## Parte II. Difficoltà e prospettive del libertarismo, p. 67.

### Capitolo 3. Verso l'*agent causation*: il libertarismo non causale, p. 68.

1. *Azioni senza causa*, p. 68.
2. *Per caso*, p. 72.
3. *L'altra causa*, p. 75.

### Capitolo 4. Verso l'*agent causation*: il libertarismo causale, p. 78.

1. *Causalità tra eventi*, p. 78.
2. *Caso e scomparsa dell'agente*, p. 80.
3. *Decisioni combattute e sforzi della volontà: il ruolo dell'agente nel libertarismo causale*, p. 81.

### Capitolo 5. *Agent causation*: soluzioni e problemi, p. 90.

1. *Definizione e caratteri generali*, p. 90.
2. *Sette obiezioni al concetto di agent causation*, p. 94.
3. *O'Connor*, p. 102.
4. *Steward e Popper*, p. 106.
5. *Swinburne*, p. 110.

## Parte III. Una proposta tomistica, p. 115.

### Capitolo 6. La metafisica del libero arbitrio in Tommaso d'Aquino, p. 115.

1. *Considerazioni di metodo*, p. 115.
2. *Teoria dell'azione*, p. 117.
3. *Volontà e libero arbitrio*, p. 124.
4. *Gratia non tollit naturam sed perficit*, p. 133.
5. *L'anima umana come forma sussistente*, p. 141.
6. *Anima mea non est ego*, p. 150.

Capitolo 7. Ruolo e attrattiva della teoria tomistica della libertà nel dibattito contemporaneo, p. 156.

1. What Aquinas does know, p. 156.

2. Rationalis naturae individua substantia, p. 165.

3. *Personalismi*, p. 166.

4. *Limiti del naturalismo e "nuove" vie*, p. 175.

**Osservazioni conclusive, p. 186.**

**Indice delle abbreviazioni, p. 189.**

**Opere di Tommaso d'Aquino, p. 190.**

**Bibliografia, p. 191.**

## Introduzione

Le pagine che seguono inquadrano quello del libero arbitrio come un problema metafisico. Occorrono, a questo riguardo, un paio di precisazioni. Che si tratti di una questione metafisica limita, innanzitutto, il campo di indagine: non si affronterà il problema della libertà né da un punto di vista politico, né, propriamente, da un punto di vista etico. Il problema non sarà quindi la libertà d'azione, né la libertà nella sua connessione con la responsabilità.

La ricerca che qui si presenta, e che si inserisce nel dibattito contemporaneo di matrice analitica, affronta, in un certo senso, problemi preliminari alle questioni che abbiamo menzionato. L'indagine sulla libertà è qui l'indagine sul fondamento della libertà, sulle sue condizioni di possibilità. Il problema che ci si pone, quindi, è quello che riguarda la struttura della realtà: se siamo liberi, perché lo siamo? Che cosa nel modo in cui è organizzata la realtà e in cui siamo strutturati noi in quanto esseri umani ci permette di essere liberi?

Il dibattito contemporaneo declina il problema nel senso di una discussione sulla compatibilità tra libertà e determinismo: se il mondo è interamente retto da catene causali deterministiche e, quindi, ogni evento è reso necessario da un suo antecedente causale e dalle leggi naturali, che determinano congiuntamente l'unicità del futuro, come è possibile che le nostre azioni, eventi determinati al pari di tutti gli altri, siano libere? Se, invece, il determinismo è falso ed esistono fattori che spezzano in modo randomico le catene causali, le nostre azioni non sono un parto del caos?

È in questo senso che intendiamo il problema del libero arbitrio come problema metafisico: si tratta di un'indagine sul modo d'essere dell'uomo e della realtà in cui opera e, pertanto, di un'indagine di natura ontologica. Ci preme chiarire che "metafisico" non sottintende alcuna ulteriorità rispetto al piano fisico o materiale, né alcuna aprioristica adesione a teorie non naturalistiche, che verranno sì sostenute, ma in virtù di ragioni indipendenti.

Queste precisazioni mostrano anche come il problema della libertà non sarà affrontato come una questione empirica, la cui soluzione dipende, per definizione, dall'avanzamento delle conoscenze scientifiche. Nel settimo capitolo si offriranno ragioni e argomenti a sostegno dell'idea che un'indagine sulla realtà può essere molto più ampia, articolata e complessa della sola analisi empirica e scientifica e che, pertanto, l'indagine filosofica non può essere ridotta o assoggettata a quella scientifica. Al momento, è sufficiente mettere in luce che, piuttosto che un problema empirico, di scoperte e acquisizioni in

materia di neurofisiologia o altro, quello del libero arbitrio è un problema concettuale, di coerenza e compatibilità tra concetti e teorie.

Così, la preferenza tra compatibilismo e libertarismo andrà espressa in base alla coerenza interna delle teorie e a quanto il concetto di libero arbitrio sia compatibile con queste. Ed è proprio attraverso l'analisi concettuale che si fonderà l'esigenza di portare l'indagine sul piano dell'antropologia filosofica: come si vedrà nel quinto capitolo, solo chiedendosi che tipo di ente è l'essere umano, si prende sul serio il problema della libertà.

Prima di iniziare la trattazione vera e propria, andranno chiarite alcune questioni sul concetto stesso di libertà, in modo che non ci siano fraintendimenti nel corso del lavoro. Intenderemo il libero arbitrio, conformemente alla proposta di McKenna e Pereboom (2016, p. 6), come una forma di controllo da parte dell'agente sulle proprie azioni, che gli permette di essere responsabile per esse. Essere liberi significa, dunque, essere padroni dei propri atti. Come si vede, non si tratta di niente più che di una definizione di lavoro che lascia del tutto indeterminati i modi e le caratteristiche del controllo richiesto dalla nozione di libertà.

Una scelta del genere è motivata dalla volontà di assumere il minor numero possibile di premesse, in modo da lasciar emergere le caratteristiche della libertà dal dialogo e dal confronto tra le posizioni dei vari autori. Così, ad esempio, se per essere liberi sia necessaria o meno l'apertura per l'agente di molteplici corsi d'azione differenti emergerà per via argomentativa e non sarà invece presupposto per via di definizione. In questo modo, la definizione di partenza, poste alcune specificazioni sui concetti di "responsabilità" e di "controllo" impiegati, che verranno fatte nelle prime pagine del lavoro, ha il pregio di risultare accettabile da tutti i principali partecipanti al dibattito, proprio per la sua ampiezza e onnicomprensività.

Da ciò segue anche che una definizione esaustiva del libero arbitrio emergerà solo alla fine del lavoro e ne sarà l'esito. Dalla considerazione delle posizioni contemporanee risulterà chiara, infatti, l'esigenza di rivolgere l'attenzione a categorie ontologiche la cui importanza è oggi gravemente misconosciuta e che, invece, costituiscono il nerbo della tradizione aristotelico-tomistica, a cui queste pagine si richiamano. Coerentemente con questa prospettiva teorica, al termine del lavoro si troverà, quindi, una concezione del libero arbitrio come facoltà dell'appetito razionale, che non è soggetta ad alcuna costrizione o necessità, ma ha piuttosto, come sua caratteristica fondamentale e costitutiva, quella di potersi dirigere verso più oggetti; tale facoltà verrà individuata come

caratteristica degli esseri umani in quanto «corpi animati», ovvero sinoli di anima e corpo, in cui la prima svolge la funzione di principio formale del composto.

A questa conclusione si arriverà attraverso un percorso articolato in tre parti: la prima sarà una critica delle due principali forme contemporanee di compatibilismo e avrà come obiettivo quello di mostrare che, per rendere conto del libero arbitrio, occorre fare riferimento alla concreta possibilità di scegliere altrimenti, in quanto caratteristica fondamentale dell'agire; la seconda prenderà in esame il libertarismo nelle sue tre versioni e concluderà che occorre fare riferimento all'agente come fonte irriducibile della sua capacità di azione; infine, la terza radicherà nella teoria della libertà di Tommaso d'Aquino e nella sua antropologia filosofica la nozione stessa di "agente". Come si vedrà, lo stile argomentativo che sarà privilegiato consiste nel ragionamento per esclusione, per il quale, posto che le teorie compatibilistiche e libertarie presentano dei problemi, si prende in considerazione la proposta tomistica, per la cui plausibilità, poi, si forniscono ragioni indipendenti.

In queste poche righe abbiamo fatto riferimento a molti concetti, che dovrebbero essere ulteriormente giustificati. Tale operazione verrà svolta nel corso della trattazione e sarà completata nell'ultima parte, nella quale si darà ampio spazio anche alle nozioni, come quelle di causa formale o di anima, che sono più lontane e sembrano meno compatibili col profilo della discussione contemporanea sulla libertà.

## Parte I

### Da Frankfurt al disposizionalismo: il compatibilismo e i suoi critici

#### 1

#### Se Black ci guarda

##### 1. Premesse: responsabilità e controllo

La nozione di libero arbitrio è intrecciata a quella di responsabilità: la tradizione fa della libertà un requisito essenziale dell'azione responsabile. La discussione più recente pare però aver messo in crisi questo nesso, sostenendo che sia possibile essere responsabili di un atto senza essere liberi riguardo a esso. È la conclusione a cui giunge il famoso esperimento mentale di Frankfurt (1969) e sulla quale il dibattito attuale è intenso e lontano da un giudizio definitivo.

Qualsiasi opinione si abbia sulla riuscita o meno della proposta frankfurtiana, questa non può però essere ignorata e il nesso tra responsabilità e libertà non può quindi essere banalmente affermato. Una discussione filosofica polarizzata come quella sul libero arbitrio rischia infatti di diventare un dialogo tra sordi, se vi si prende parte senza rinunciare a posizioni preconcepite. Ed è proprio per questa ragione che abbiamo deciso di iniziare la trattazione partendo da una definizione minimale di libertà, che potesse essere condivisa da tutti i partecipanti al dibattito, perché non sovraccaricata da determinazioni che è bene siano materia di discussione e non affermazioni partigiane.

Stupisce, quindi, e sembra una contraddizione aver definito il libero arbitrio<sup>1</sup> come la capacità di esercitare quel controllo sulle proprie azioni che è richiesto per essere responsabili di esse. In questo modo, per definizione, i due concetti tornano a intrecciarsi. Non si tratta, però, di una mossa illegittima, perché non è affatto un modo di liquidare il problema posto da Frankfurt senza considerarlo; in verità, riteniamo che sia il modo più serio e radicale di prenderlo in carico, perché ne amplia invece la portata.

Il fraintendimento è dovuto a una fallacia di equivocazione: il senso con cui si parla di libertà in Frankfurt è ben diverso da quello che è stato qui delineato. Chi afferma che la responsabilità non implica la libertà intende sostenere che, per essere responsabili, non è necessario poter fare altrimenti (Magni 2019, p. 102). Tuttavia, quella su cui ci basiamo

---

<sup>1</sup> “Libero arbitrio” e “libertà” saranno usati come sinonimi in queste pagine, compatibilmente con l'uso altrettanto equivalente che larga parte del dibattito contemporaneo sembra fare di “*freedom*” e “*free will*” e con la considerazione, di cui chiariremo portata e limiti nel sesto capitolo, che la libertà dell'arbitrio si l'unica ascrivibile all'uomo.

è una definizione di libero arbitrio che non comprenda le possibilità alternative come sua condizione.

Sostenere allora che la responsabilità implichi la libertà in questo contesto, significa solo che essa implica l'autodeterminazione, che le azioni, cioè, “stanno a me” (“*it is up to me*”), nel senso che io ne ho la paternità e quello che chiameremo «controllo di guida». Vorrei lasciare a un secondo momento l'analisi di questo concetto e venire ora maggiormente in chiaro di quello di responsabilità, nei limiti di quanto è consentito e richiesto da questo lavoro, incentrato sul problema della libertà e su temi metafisici.

Occorrerà, dunque, dare una definizione, così da chiarire il senso in cui si chiama in causa la responsabilità a proposito del libero arbitrio. Posto che essere responsabili qui significa poter rendere conto, dare ragione delle proprie azioni, sulla scorta di Kane (1998, p. 35), è possibile definire più analiticamente la responsabilità come segue:

un agente è personalmente responsabile dell'occorrere dell'evento E, se e solo se qualcosa che ha fatto volontariamente ha contribuito causalmente all'occorrere di E e ha fatto una differenza sull'occorrere o meno di E<sup>2</sup>.

Si tratta di una concezione della responsabilità su base causale, quella tradizionale e ancora prevalente, perché considera responsabile chi è causa diretta di una certa conseguenza e non chi è solo coinvolto (Magni 2019, pp. 77-79). La definizione fa inoltre riferimento alla responsabilità personale, in quanto distinta da quella collettiva. Inoltre, è implicito un elemento normativo, come testimonia la stessa etimologia del termine, che fa riferimento al “dover rispondere per” (Magni 2019, p. 76).

La responsabilità è così intesa nel senso di attribuibilità (*attributability*), secondo la terminologia di Watson; questo tipo di responsabilità fa sì che «una condotta possa essere attribuibile o imputabile a un individuo come suo agente e sia aperta alla valutazione, che è quindi valutazione dell'individuo in quanto si pone dei fini. [...] L'individuo è un agente in un senso forte, un autore della propria condotta, e gli si può chiedere conto in un senso importante» (Watson [1996] 2004, p. 263). A conferma del fatto che la definizione proposta di responsabilità intende quest'ultima nel senso di attribuibilità, si veda lo stesso Kane, che insiste sulla responsabilità che abbiamo per i nostri comportamenti, perché questi ci identificano e plasmano (Kane 1998, p. 35).

---

<sup>2</sup> In realtà, Kane fa riferimento anche al fatto che l'agente responsabile deve poter fare altro che E, pur non esprimendosi sulla natura di questo poter fare altrimenti. Per le considerazioni già esposte, preferiamo escludere questo punto dalla definizione e renderlo invece elemento sostanziale della discussione.

Di conseguenza, quella che proponiamo è a buon diritto una definizione di responsabilità, perché racchiude un elemento normativo sufficiente, e non ne è affatto una forma superficiale, a differenza di quanto afferma Wolf dell'attribuibilità in generale (Wolf 1990, cap. 2. Per una critica, Watson [1996] 2004, p. 263-264).

È anche una definizione sufficientemente ampia, perché permette di allargare il campo di ciò di cui sono responsabile anche alle azioni che non sono moralmente connotate in senso forte (si veda anche Watson [1996] 2004, p. 264 nota 12 a proposito di Frankfurt 1988, p. vii). Infatti, l'attenzione è più spostata verso tematiche metafisiche che etiche in senso stretto e in ciò la definizione si dimostra confacente agli obiettivi di questa trattazione.

Le poche righe che si sono spese sul concetto di responsabilità non hanno alcuna pretesa di completezza e nemmeno accennano a tematiche che pure sono importanti. L'obiettivo di queste pagine, infatti, non è delineare una tassonomia della responsabilità, ma solo chiarire l'uso che si fa di tale concetto, in modo da evitare ambiguità nella definizione fornita di libero arbitrio e giustificare alcune scelte, prima fra tutte quella di considerare i *Frankfurt-style cases* come sfide all'incompatibilismo tra libertà e determinismo e non solo tra responsabilità e determinismo.

Come sostiene Magni, di base, gli esperimenti mentali che vanno sotto l'etichetta di *Frankfurt-style cases* e che analizzeremo nel prossimo paragrafo mettono in discussione il legame tra responsabilità e possibilità alternative, ma non dicono nulla riguardo alla relazione tra determinismo e responsabilità (Magni 2019, pp. 101). Qualsiasi cosa emerga dalla discussione di questi esperimenti, infatti, ci sarebbe ancora tutto lo spazio necessario per essere compatibilisti. Difatti, il determinismo potrebbe essere compatibile con la libertà perché si può individuare un senso del verbo "potere" secondo il quale un agente può fare altrimenti anche se è causalmente determinato. Questa d'altronde è la difesa più tradizionale del compatibilismo e, pur a seguito di sostanziali cambiamenti nell'impostazione, è una strada tutt'ora praticata. La esamineremo nel secondo capitolo.

Eppure, quella riguardante i rapporti tra determinismo e responsabilità<sup>3</sup> è stata proprio la discussione più frequentata in merito ai *Frankfurt-style cases* (Magni 2019, p. 102).

---

<sup>3</sup> Si noti che a essere potenzialmente problematico nel rapporto non è il concetto di coinvolgimento causale a cui ci si richiama nella definizione di responsabilità, che può essere facilmente accomodato con la causalità deterministica, né quello di volontarietà, che è assenza di costrizioni e azione in accordo con le proprie ragioni, ma il requisito indispensabile del controllo sulle azioni, che abbiamo identificato col libero arbitrio. Quello che non è immediatamente chiaro è come è possibile che il controllo richiesto per l'attribuzione di responsabilità sia adeguato senza che l'agente abbia la possibilità di fare altrimenti. I *Frankfurt-style cases* allora mostrano la plausibilità di questo fatto controintuitivo.

Questo, in realtà, è del tutto comprensibile: che il determinismo privi gli agenti di possibilità alternative alla propria azione è l'accusa dei libertari, ma soprattutto il dato riconosciuto da molti compatibilisti, che per questa ragione possono trovare nell'esperimento mentale di Frankfurt un appiglio per affermare che, nonostante l'assenza di alternative, gli agenti sono comunque liberi e responsabili delle proprie azioni. I *Frankfurt-style cases* offrirebbero quindi una nuova strategia compatibilistica che concede l'efficacia del *Consequence Argument* e sposta il punto della questione (McKenna, Coates 2019, § 3.2).

Quella che deriva da questa mossa teorica è certamente la forma di compatibilismo più radicale e più distante dalle posizioni di un libertario ed è quella che chiede meno al concetto di libero arbitrio. Si richiede esclusivamente che esso possa garantire il possesso del controllo di guida sulle azioni e, attraverso il ricorso ai *Frankfurt-style cases*, si afferma che questa forma di controllo è compatibile col determinismo, anche nel caso in cui questo escludesse le possibilità alternative. Visto l'uso degli esperimenti mentali sul modello di Frankfurt, potremmo riferirci all'insieme di teorie che condividono questo assunto di base con l'espressione "compatibilismo frankfurtiano". Tuttavia, come abbiamo notato, il senso in cui Frankfurt usa il termine "libertà" è diverso da quello che abbiamo introdotto. Perciò, per evitare ambiguità, preferiremo la denominazione "teoria della sequenza attuale" (*Actual Sequence View*), secondo una terminologia che deriva da Fischer.

L'espressione «controllo di guida» è stata introdotta nel dibattito da Fischer (1994 e Fischer, Ravizza 1998), ma il concetto è già presente in suoi lavori precedenti (Fischer 1982) e in Zimmerman (1988). Fischer introduce il concetto, distinguendolo dall'altra possibile forma di controllo, il controllo regolativo, attraverso un esempio molto intuitivo: si immagina di guidare una macchina e di poter svoltare a piacimento a destra o a sinistra. In questa operazione sono in gioco e vanno distinti i due tipi di controllo cui si accennava. L'autista ha il controllo della macchina, nel senso che è lui a guidarla, e ha anche il controllo sulla macchina, nel senso che se volesse svoltare a destra potrebbe farlo e se volesse svoltare a sinistra anche. Il primo è il controllo di guida, mentre il secondo il regolativo (Fischer 1994, pp. 132-133).

Il controllo di guida è dunque, a differenza del regolativo, quello che si esercita anche in assenza delle possibilità alternative e indica il fatto che è proprio l'agente a compiere l'azione, che ne ha la paternità. In modo equivalente, per usare la terminologia di Zimmerman, si distinguono controllo standard e controllo ridotto per lo stesso aspetto:

«S ha controllo ridotto su  $e$  se e solo se (a) S è libero con riferimento a  $e$ , ma (b) S non è libero con riferimento a non- $e$ » (Zimmerman 1988, p. 32).

Come Fischer sottolinea (2003, pp. 39-40), di solito si pensa che i due tipi di controllo si presentino insieme, ma, come vedremo, i *Frankfurt-style cases* mostrerebbero proprio che questo può non avvenire sempre, che si può avere controllo di guida senza regolativo e che, anche in questo caso limite, il controllo sull'azione è adeguato per l'attribuzione di libertà. Per poter valutare la plausibilità di questa proposta, bisognerà prima spendere qualche parola per abbozzare in modo meno intuitivo e più rigoroso cosa si intende con la nozione di controllo di guida.

Secondo Fischer, il controllo è una forma di sensibilità alle ragioni (Fischer 1994, pp. 164-168 e Fischer, Ravizza 1998, p. 37): se un agente perseverasse nelle sue decisioni “costi quel che costi”, nonostante nuovi elementi in gioco che costituirebbero ragioni rilevanti per non compiere l'azione, non potremmo attribuirgliene il controllo ed egli non potrebbe dirsi genuinamente responsabile per essa. I casi di compulsione, come un tossicodipendente che non smette di assumere droghe pur conoscendo gli effetti collaterali delle sostanze che usa o chi, affetto da disturbo ossessivo-compulsivo, non modifica i propri rituali, anche se questi diventano dannosi per la propria quotidianità, sono esempi eloquenti. Non si tratta semplicemente di casi in cui l'agente non può fare altrimenti, ma in cui egli è del tutto insensibile alle ragioni in gioco nella motivazione dell'azione.

Vanno però distinte due accezioni in cui si dice che qualcuno è sensibile alle ragioni per un'azione: una forte, quando l'agente, stante la situazione attuale esattamente com'è, è sensibile alle ragioni sufficienti per fare altrimenti rispetto all'azione che vuole compiere e farebbe altrimenti; una debole, quando egli è sensibile alle ragioni sufficienti per fare altrimenti e fa altrimenti, ma posta qualche differenza nella situazione attuale (Fischer 1994, pp. 166-167).

Si ha controllo di guida quando si è sensibili alle ragioni in quest'ultimo senso. La tesi è che esso sia l'unico rilevante per l'attribuzione di responsabilità. La sequenza alternativa si rivela, infatti, indifferente – da ciò la dicitura «*Actual Sequence View*»: i casi di compulsione che abbiamo riportato sono casi in cui l'agente non ha controllo di guida e non è responsabile perché la compulsione si esercita sulla sequenza attuale (Fischer 1982, p. 38).

Se il determinismo causale è vero, allora ogni possibile scenario (con le leggi naturali attuali) in cui gli agenti fanno diversamente all'istante  $t$  deve differire in *qualche* aspetto dallo

scenario attuale precedente a *t*. L'esistenza di certi scenari di questo tipo è tutto ciò che serve per la teoria della responsabilità morale. È cruciale per il mio approccio che *non* si richiede che l'agente sia in grado di realizzare tale scenario (Fischer 1994, p. 179).

I *Frankfurt-style cases* costituirebbero l'elemento dimostrativo che permette di affermare questa tesi.

## 2. *Frankfurt-style cases*

La tesi proposta da Fischer sembra controintuitiva ed è contraria alla tradizione filosofica: la distinzione tra le due forme di controllo, di guida e regolativo, può sembrare un vezzo da sofisti, in quanto esse sarebbero indistinguibili di fatto, perché pare che ogni azione di cui si è responsabili sia anche un'azione per cui si hanno alternative.

Intuizione prefilosofica condivisa e tradizione hanno una qualche autorità epistemica, ma, non essendo indiscutibili, è possibile basarsi su esse solo fino a prova contraria. Perciò, proposte controintuitive come quella di Fischer possono essere accolte, ma solo se supportate adeguatamente a livello argomentativo. L'onere della prova sta a chi le propone.

Nello specifico, nel caso della distinzione tra controllo regolativo e di guida e della tesi che quest'ultimo sia sufficiente per l'attribuzione di responsabilità, è necessario mostrare che, potenzialmente, ci sono casi in cui, anche a partire dallo stesso punto di vista tradizionale che respingerebbe la tesi, dobbiamo riconoscere che un agente è libero di fare quello che fa pur non potendo fare altrimenti e, quindi, avendo solo il controllo di guida sulle proprie azioni. Casi di questo tipo sono proprio quelli elaborati da Frankfurt e da altri sul suo esempio. Veniamo così in chiaro sul ruolo e sulla vera e propria indispensabilità dei *Frankfurt-style cases*: solo presentando casi di questo tipo e difendendoli adeguatamente si può argomentare per una forma di *Actual Sequence View*. Infatti, un esempio in favore del compatibilismo della sequenza attuale è nella sua struttura già un *Frankfurt-style case*, perché è per definizione una situazione verosimile e credibile in cui attribuire libertà ad agenti che non hanno alternative.

Si può vedere, inoltre, come le proposte compatibilistiche che vanno in questa direzione poggiano tutte più o meno direttamente sul lavoro di Frankfurt, nel senso che non sarebbero sostenibili se i casi non costituissero un'argomentazione valida. Il caso limite è costituito da Dennett, che propone una teoria alternativa per la quale, però, mostreremo che i *Frankfurt-style cases* sono ugualmente fondamentali.

La strategia che si adotterà per dimostrare l'insostenibilità di posizioni compatibilistiche di questo tipo sarà, dunque, non tanto di esaminare dettagliatamente le

singole proposte, che pure verranno brevemente delineate, ma di mettere in luce che la base su cui si edificano necessariamente non è solida, e cioè che i *Frankfurt-style cases* non hanno successo.

I *Frankfurt-style cases* sono concepiti come controesempi al principio delle possibilità alternative:

(PAP) «una persona è moralmente responsabile per quello che ha fatto solo se poteva fare altrimenti» (Frankfurt 1969, p. 829).

Con l'obiettivo di confutare questo principio, Frankfurt presenta il caso di Jones: egli deve prendere una decisione, ad esempio tra fare A e non-A, ma, a sua insaputa, un altro agente, Black, desidera che egli faccia A. Black è disposto a intervenire per far sì che Jones faccia quello che egli vuole per lui – i suoi mezzi di intervento spaziano dalla minaccia alla manipolazione neuronale e sono efficaci –, ma interverrà solo se necessario, ovvero se Jones «stesse per decidere di fare qualcos'altro» (Frankfurt, p. 835).

Si dà il caso che Black non debba intervenire, perché Jones decide di fare A spontaneamente e per ragioni proprie. In questa situazione appare chiaro che Jones non avrebbe potuto fare altro che A, perché Black gli avrebbe impedito qualsiasi alternativa e, tuttavia, lo riteniamo<sup>4</sup> responsabile per le sue azioni, perché egli le compie seguendo un proprio percorso di ragioni.

Il PAP è allora errato e illusorio e va riformulato: una persona è, in realtà, moralmente responsabile per quello che fa in tutti i casi in cui non accade che l'abbia fatto *solo perché* non poteva fare altrimenti (Frankfurt 1969, p. 838). «Questo principio non appare in conflitto con l'opinione secondo cui la responsabilità morale è compatibile col determinismo» (Frankfurt 1969, p. 839).

Dell'esperimento mentale proposto da Frankfurt sono state date negli anni numerosissime versioni. Molte di queste hanno fatto di Black un neurochirurgo malvagio, toccando quindi il tema della compatibilità col determinismo neurobiologico e indicando significativamente il ruolo di sempre maggiore rilievo delle neuroscienze nel dibattito contemporaneo. L'azione oggetto di dibattito si è poi identificata a volte con un'azione

---

<sup>4</sup> Siamo costretti a ritenerlo responsabile. Non si tratta infatti di una questione di intuizioni personali, come Magni (2019, p. 110) e Ginet (1996, p. 406) suppongono, poiché queste possono differire. Si tratta del fatto che l'esperimento chiarisce i concetti di responsabilità e possibilità alternative, esaminandone le implicazioni. Per questa ragione risulta valido per chiunque condivida le definizioni di partenza, a prescindere dalle intuizioni che si hanno nella lettura dell'esempio.

moralmente riprovevole (usualmente omicidio o anche furto), a volte con un'omissione, a seconda dell'aspetto che premeva maggiormente sottolineare agli autori.

La struttura comune, però, è sempre identica e prevede elementi fissi (Magni 2019, p. 99): la presenza di «forze inattive», che costituiscono «fattori di riserva», pronti a entrare in gioco, ma che rimangono puramente controfattuali e non svolgono alcun ruolo nel compimento dell'azione; la sovradeterminazione dell'azione, ovvero il fatto che più percorsi potrebbero portare al suo compimento: la sequenza attuale che è quella che ha effettivamente luogo e si radica nei desideri dell'agente e la sequenza potenziale, che costituisce una condizione causale controfattuale a opera della forza inattiva; il fatto, infine, che le due sequenze sono sufficienti al darsi dell'azione, ma non necessarie, giacché una sola delle due può portarla con successo a compimento.

La presenza di una sequenza attuale e una potenziale è proprio il fattore su cui lavora Fischer per distinguere i due tipi di controllo e l'esito dell'esperimento mentale gli permette di indicare il controllo di guida come il tipo di controllo richiesto, poiché è l'unico che si radica esclusivamente nella sequenza attuale. Tradotta in questi termini, infatti, la conclusione dei *Frankfurt-style cases* è che la sequenza potenziale è irrilevante per la libertà e la riformulazione del PAP che Frankfurt propone significa che le situazioni in cui l'agente non è responsabile sono quelle in cui il non poter fare altrimenti entra in gioco nella motivazione dell'azione e, quindi, nella sequenza attuale. In altre parole, sono i casi di insensibilità alle ragioni nell'accezione più debole di Fischer; quelli, ad esempio, di compulsione, minaccia e simili.

Perciò, i *Frankfurt-style cases* mettono in luce la differenza tra casi in cui l'azione proviene genuinamente da noi e dalle ragioni che ci muovono a essa, anche se l'azione è il prodotto di cause sufficienti che non ci lasciano alternative, e casi in cui, invece, il fatto di non avere alternative è l'unica ragione per cui la compiamo (De Caro 2004, p. 123). Si ha cioè una distinzione tra fattori causali e inevitabilità (McKenna, Pereboom 2016, p. 103, che si richiamano a Sartorio 2016), la quale avrà un ruolo centrale anche nel pensiero di Dennett, che discuteremo.

Le critiche all'esperimento di Frankfurt sono state altrettanto varie e consistenti delle sue riformulazioni. Quello che, però, è certo è che i *Frankfurt-style cases*, nonostante possano forse rivelarsi erronei o mal costruiti, non sono *banalmente* erronei o mal costruiti.

Si tratta infatti, indubbiamente, di controesempi ben congegnati, che riescono almeno a mettere in crisi la visione tradizionale di responsabilità e libertà e costringono

efficacemente e positivamente i libertari e i compatibilisti delle possibilità alternative al dibattito e al raffinamento delle proprie posizioni. Vorrei quindi porre l'accento solamente su un paio di possibili critiche, che squalificherebbero i risultati dell'esperimento mentale di Frankfurt come errori grossolani e che si rivelano, però, infondate.

Innanzitutto, la presunta manipolazione di cui Jones è vittima non dipende dall'esistenza di Black, in quanto agente dotato di coscienza. Non dipende quindi dall'esistenza di *qualcuno* che manipoli. Con ciò, quindi, i *Frankfurt-style cases* non suppongono una situazione irrealistica e subdolamente inquietante che poi si arrogherebbero a torto il merito di aver risolto (una critica simile è stata proposta da Dennett 1984, cap. 1). Il ruolo di forza inattiva svolto da Black può infatti essere assunto anche da forze naturali e non coscienti, come dichiara lo stesso Frankfurt (1969, p. 836, nota 4) e sottolinea Blumenfeld (1971, p. 341).

Inoltre, una volta posta la necessaria distinzione tra interveniente condizionale (*conditional intervener*) e interveniente controfattuale (*counterfactual intervener*), per la quale la prima espressione denota forze inattive che entrerebbero in gioco una volta che Jones avesse già intrapreso la decisione di fare non-A, mentre la seconda indica una forza inattiva che, forte di capacità predittive o di decodifica di certi segnali, intervenisse prima ancora della formazione della decisione per non-A, si può notare come il Black di Frankfurt sia senza dubbio un interveniente controfattuale.

Le espressioni che Frankfurt usa sono significative in questo senso: Black aspetta finché Jones non *sta per* decidersi e non fa niente finché Jones non *sta per* scegliere di fare non-A (Frankfurt 1969, p. 835). In ogni caso e anche se *Frankfurt-style cases* o ricostruzioni dell'esperimento originario di Frankfurt in cui l'omologo di Black è un interveniente condizionale sono effettivamente stati presentati (Mele, Robb 1998, p. 102 nota 12, Dennett 1984, p. 132, De Caro 2004, p. 121 e Fedriga, Limonta 2016, p. 217), queste considerazioni linguistiche dimostrano che è possibile senza difficoltà elaborarne versioni in cui è evidente che Black abbia un ruolo pienamente controfattuale.

Ciò si rivela anche auspicabile, in quanto un'altra critica, evitata facilmente dall'esperimento originale e dalle riformulazioni accorte, bloccherebbe sul nascere l'impatto della proposta di Frankfurt: se Black fosse un interveniente condizionale, gli esperimenti mentali in cui figura non sarebbero realmente controesempi al PAP<sup>5</sup>. Si

---

<sup>5</sup> La critica diventa invece particolarmente efficace se, come fanno alcuni (Widerkerk 1995 e Kane 1998, pp. 142-143), si aggiunge che in un contesto indeterministico Black sarebbe necessariamente un

priverebbe infatti Jones della libertà di azione, cioè quella di tradurre in atto la propria decisione, ma non della libertà di scelta<sup>6</sup>, poiché questa sarebbe già stata compiuta prima dell'intervento di Black (Vihvelin 2000)<sup>7</sup>.

### 3. Liberi senza alternative

Nei *Frankfurt-style cases* trovano la loro giustificazione le posizioni compatibilistiche che abbiamo definito più radicali e che abbiamo posto sotto la comune etichetta di «*Actual Sequence View*». La *Stanford Encyclopedia* (McKenna, Coates 2019, § 4) le suddivide e classifica in: compatibilismo gerarchico (Frankfurt 1971), *Reason View* (Wolf 1990) e compatibilismo della sensibilità alle ragioni (Fischer 1994, Fischer e Ravizza 1998).

Indagando la nozione di controllo di guida allo scopo di chiarire in cosa potesse consistere il controllo minimale richiesto per essere liberi senza avere alternative, abbiamo già avuto modo di esporre la teoria di Fischer, secondo la quale si è liberi se si è sensibili alle ragioni almeno in senso debole, ovvero se lo si è nella sequenza attuale che porta all'azione, mentre la sequenza alternativa è insignificante per avere il controllo che libertà e responsabilità richiedono.

Nel suo articolo *Freedom of the Will and the Concept of a Person* Frankfurt elabora una teoria che porta alle sue conseguenze il lavoro precedente sulla responsabilità. Non solo, infatti, per la nostra definizione minimale di libero arbitrio, l'articolo del 1969 contiene già l'affermazione che si può essere liberi senza alternative, ma, nell'articolo menzionato del 1971, egli sviluppa una concezione della libertà che, a suo stesso dire, è neutrale rispetto alla questione del determinismo (Frankfurt 1971, p. 20) e che, come direbbe Fischer, si radica interamente nella sequenza attuale.

Frankfurt sostiene che la libertà è una caratteristica peculiare delle persone e consiste nell'avere la volontà che si vuole o, detto altrimenti, nel volere quello che si vuole volere. Le persone hanno infatti non solo desideri di primo livello (“voglio un gelato”), ma anche desideri di secondo livello (“non voglio volere il gelato (perché sono a dieta)”), ma soprattutto volizioni di secondo livello, il che accade quando non si vuole semplicemente un certo desiderio di primo livello, ma si vuole che esso sia la propria volontà; si vuole

---

interveniente condizionale. In un contesto indeterministico, infatti, gli eventi – e quindi anche scelte e azioni – non possono per principio essere previsti.

<sup>6</sup> Ammesso che si dia una differenza. In caso contrario, si deve semplicemente dichiarare che Black non priva davvero Jones della sua libertà. Sul rapporto tra libertà di scelta e libertà del volere torneremo nel sesto capitolo.

<sup>7</sup> Vihvelin evidenzia come gli esperimenti mentali che coinvolgono intervenienti condizionali sono di gran lunga precedenti all'articolo di Frankfurt. Un esempio viene da Locke: egli descrive il caso di un uomo chiuso a chiave in una stanza a sua insaputa. Egli non vuole uscire dalla stanza, ma, qualora lo volesse, troverebbe la porta bloccata (Locke [1690] 1997, II, cap. 21).

che sia un desiderio effettivo. Una persona è quindi qualcuno che non è indifferente alla sua volontà ed è libera quando riesce a determinarsi in base alla volontà che vuole avere.

Questa nozione di libertà è radicata nell'antropologia che Frankfurt presenta, un punto importante della quale consiste nell'affermazione che «l'essenza dell'essere una persona riposa non nella ragione, ma nella volontà» (Frankfurt 1971, p. 11), con ciò contrapponendo nettamente l'una all'altra. Le ripercussioni di questa concezione si fanno sentire nell'accusa rivolta alle concezioni alternative del libero arbitrio, e in particolare a Chisholm, di non riuscire a chiarire il fatto che non si può ascrivere la libertà agli animali. Se la libertà consiste, infatti, in una sorta di miracolo che porta all'avvio della catena causale, come Chisholm vuole, non si comprende come sia meno credibile che anche un coniglio stia mettendo in atto un miracolo quando, ad esempio, muove la zampa, e sia quindi libero (Frankfurt 1971, pp. 17-18).

La proposta di intendere la libertà come la capacità di avere la volontà che si vuole avere è indubbiamente interessante e lo è anche il fatto che, potenzialmente, sia declinabile sia in senso compatibilistico che incompatibilistico. Il punto che qui ci interessa, però, è il fatto che la versione compatibilistica della teoria è inconsistente senza il riferimento ai *Frankfurt-style cases*, perché solo attraverso essi si concretizza la plausibilità della libertà senza alternative, e si rivela quindi inservibile non appena questi vengano confutati.

Oltre a ciò, si possono sollevare anche perplessità più generali riguardanti l'antropologia di fondo che Frankfurt presenta. Più avanti si argomenterà, infatti, in favore di un'antropologia differente, che, a dispetto delle critiche mosse a Chisholm, riesce a dare ragione delle peculiarità umane e offre buone ragioni per un'affermazione opposta a quella di Frankfurt, ovvero che la volontà è inclusa in un concetto ampio di ragione e non è affatto contrapposta a essa.

Astenendoci, per ora, dall'affrontare questo punto, notiamo che anche Watson (1975) si colloca sulla stessa linea di Frankfurt. Pur criticando la divisione dei desideri in livelli, egli ritiene, similmente a Frankfurt, che il problema della libertà sia un problema di identificazione con la volontà che è più genuinamente la propria. Watson distingue il desiderare qualcosa dall'attribuzione di valore a qualcosa e sostiene che la volontà è libera quando motivazione e valutazione concordano e, cioè, quando si agisce perseguendo ciò che si ritiene abbia valore, invece che essendo mossi dai desideri. Egli sostiene, quindi, che la sua è una difesa della concezione tradizionale del compatibilismo, inteso come «capacità di ottenere quello che uno vuole» (Watson 1975, p. 205).

Più radicale la teoria di Wolf (1990), anche se presenta affinità con quella di Watson: in entrambi i casi non siamo agenti liberi quando ci lasciamo determinare dai nostri desideri, ma solo quando a determinarci è ciò che ha valore e di cui riconosciamo l'importanza. Tuttavia, in Wolf si sottolinea che la libertà dipende dal fatto che questo riconoscimento si riveli corretto e che ciò che ci determina abbia realmente valore perché conforme al Vero e al Buono. Si tratta, dunque, di un agire libero non perché sensibile alle ragioni, come in Fischer, ma perché sensibile alla Ragione.

Conseguenza della *Reason View* (di cui presenta una versione anche Nelkin 2011) è che la possibilità di fare altrimenti è insignificante per l'azione libera, ma in un senso particolare: l'azione meritevole non la richiede, perché esiste una sola possibilità che rappresenta la scelta migliore e un agente che è determinato a fare la scelta migliore non manca dell'abilità di agire in conformità al Vero e al Buono; un agente che, al contrario, è determinato a compiere la scelta sbagliata manca invece di questa abilità (Wolf 1990, pp. 79) e, quindi, non riconosce quell'unica azione conforme alla Ragione, agendo invece in uno dei molteplici modi scorretti che esistono. C'è dunque un'asimmetria tra condotta meritevole e biasimevole, per la quale solo biasimare qualcuno per qualcosa che ha fatto richiede che egli avesse la possibilità di non farla (McKenna, Coates 2019, § 4.3).

Punto importante della teoria di Wolf è, quindi, che la libertà consiste nell'agire secondo le ragioni migliori e nel compiere la scelta migliore, che peraltro è una sola. La possibilità di essere in qualche misura irrazionali squalifica gli agenti e i loro atti come non liberi. Ancora una volta, l'antropologia che si delineerà costituisce un'alternativa a questa visione, in quanto, pur attribuendo un ruolo tanto centrale alla ragione nella discussione sulla libertà da accomodare il suo presunto contrasto con la volontà, non acconsente alla possibilità che essa determini univocamente la volontà, attraverso l'indicazione di cosa ha valore.

Anche in questo caso, comunque, senza un esempio che mostri la plausibilità della teoria secondo cui un agente determinato a fare la scelta migliore è comunque libero di farla, ovvero senza un *Frankfurt-style case*, la teoria manca di consistenza.

#### **4. Obiezioni tradizionali ai *Frankfurt-style cases***

Tradizionalmente sono stati proposti due tipi di critiche ai *Frankfurt-style cases*, che hanno radici comuni. Il primo tipo afferma che gli esperimenti sul modello di Frankfurt falliscono, perché, in realtà, non sono casi in cui l'agente è davvero privato della possibilità di fare altrimenti. Il secondo sostiene che falliscono parimenti, ma perché mancano il punto, perché l'agente privato delle alternative non è davvero responsabile

delle proprie azioni, come pretenderebbero di dimostrare. L'obiettivo comune è la riaffermazione di quella che viene definita *leeway freedom*, ovvero di una libertà che, per essere tale, richiede in modo costitutivo e diretto la possibilità di fare altrimenti quale sua condizione.

Un esempio del primo tipo di critica afferma che si può attribuire correttamente al Jones degli esempi un controllo adeguato sulla sua azione, dato che egli ha un barlume di libertà persino se Black funge da forza inattiva (*flicker of freedom defence*). In qualsiasi esempio costruito sul modello di Frankfurt, infatti, ci deve essere un fattore di innesco della previsione di una decisione contraria alla volontà dell'interveniente, che si sarebbe potuto dare, ma non si dà, perché l'agente sceglie autonomamente quello che aggrada all'interveniente (Naylor 1984; per una ricostruzione McKenna, Pereboom 2016, p. 106). Può trattarsi della formulazione da parte dell'agente dell'intenzione di agire in modo alternativo o di un segnale fisico come l'arrossire.

Tale barlume di libertà dimostrerebbe che l'agente può fare altrimenti anche in situazioni costruite sul modello di Frankfurt. Wyma (1997, p. 57), ad esempio, propone il caso di un bambino che impara ad andare in bicicletta. Il padre è pronto a intervenire nel caso in cui rilevasse un segnale che il bambino sta per essere in difficoltà e rischiare di cadere. Quest'eventualità, però, non si realizza e il bambino percorre senza il suo intervento i primi metri senza rotelle. Secondo i sostenitori di questo tipo di critica ai *Frankfurt-style cases*, il fatto che questo segnale antecedente la previsione di Black possa darsi o non darsi è una garanzia sufficiente della presenza di possibilità alternative e, quindi, del fallimento delle teorie che radicano la libertà nella sequenza attuale.

La controbiezione più significativa viene da Fischer: il fattore cui si attribuisce il ruolo di garante delle possibilità alternative non sarebbe abbastanza robusto per esserlo davvero. Il mero fatto che esso possa o meno darsi, non garantisce, infatti, che questo barlume di possibilità alternative sia in potere dell'agente. «La mera possibilità che si verifichi un evento differente *non* implica che l'agente abbia la *capacità* di fare altrimenti» (Fischer 2002, p. 302).

Vihvelin (2000), che è una compatibilista<sup>8</sup>, fonda la sua obiezione ai *Frankfurt-style cases* sul medesimo assunto che essi non costituiscono esempi genuini in cui l'agente non può agire diversamente da come fa e sottolinea che è di fatto controverso se l'esempio di

---

<sup>8</sup> L'obiezione che propone è infatti "adatta" alla causa compatibilistica: sostenere che l'esempio di Frankfurt conserva intatte le possibilità alternative, è un motivo in più per affermare che il determinismo stesso le lascia intatte e che gli sforzi di un compatibilista dovrebbero essere diretti a una più corretta comprensione del concetto di possibilità alternative, piuttosto che all'impossibile dimostrazione che gli agenti ne possono fare a meno ed essere comunque liberi.

Frankfurt o altre formulazioni siano genuini controesempi al PAP e se tali controesempi possano effettivamente darsi.

L'argomento sostiene che, anche nel caso in cui Black fosse senza ombra di dubbio un interveniente controfattuale, la sua attività esclusivamente condizionale non priverebbe Jones della possibilità di fare altrimenti nella sequenza attuale – per usare una terminologia cara a Fischer. Infatti, come possa farlo senza cambiare assolutamente nulla in questa sequenza è incomprensibile e sembra pura magia (Vihvelin 2008, p. 350).

La verità sottesa all'esempio di Frankfurt, che Vihvelin ricava attraverso una versione semplificata dell'esempio in cui Jones gioca a testa o croce e Black è l'interveniente controfattuale che gli permetterebbe di vincere anche nei casi in cui, senza il suo intervento, perderebbe, è che «o Jones sceglie X ma potrebbe aver scelto non-X o Jones sceglie X e non potrebbe aver scelto non-X» (Vihvelin 2000, p. 23). Il primo caso, infatti, è quello in cui Black non fa nulla nella sequenza attuale e il suo semplice esistere non annulla le possibilità di Jones, che vengono intese in termini di capacità inattuate di fare altrimenti, mentre è solo nel secondo caso, quello in cui Black interviene, che la scelta di Jones viene necessitata.

Ma allora l'azione di Jones che realmente si compie, l'unica rilevante anche per il compatibilismo della sequenza attuale, non è né inevitabile, né necessaria. I *Frankfurt-style cases* riposerebbero quindi su una fallacia modale che consisterebbe nell'affermazione del principio modale

$$*(p \wedge \diamond \neg p) \vee (p \wedge \Box p) \vdash \Box p,$$

il quale porterebbe ad affermare che

$$* p \vdash \Box p,$$

principio che, oltre a essere falso, porterebbe al fatalismo.

A nostro avviso, la critica di Vihvelin tocca un punto cruciale, perché fa leva su un'intuizione che è condivisa dagli stessi sostenitori della teoria della sequenza attuale, ovvero che solo ciò che accade è significativo per giudicare del controllo dell'agente. Questo problema non viene toccato dalla controbiezione di Fischer (2008), che si concentra su altri aspetti effettivamente più deboli dell'argomentazione di Vihvelin, ma l'attenzione alla sola sequenza attuale, supportata da altre considerazioni che trasformino radicalmente l'approccio e spostino l'attenzione dalla *leeway freedom* alla *source freedom*, rappresenta una via fruttuosa da sviluppare.

Va notato, infatti, che, di per sé, la critica di Vihvelin non è efficace e che uno dei punti critici sviluppati da Fischer coglie nel segno: solo una forza inattiva onnisciente (sul modello di un dio provvidente) ha una capacità di previsione tale da far funzionare il meccanismo dei *Frankfurt-style cases* – Vihvelin esclude invece l'eventualità che Black sia onnisciente –, ma questa capacità di previsione impedirebbe a Jones di poter fare altrimenti perché non sarebbe falsificabile (Fischer 2008, p. 334). Concordiamo sul fatto che Black debba essere onnisciente per soddisfare la logica dei *Frankfurt-style cases*; risulta più problematica la questione dell'infalibilità di previsione in rapporto alla determinazione. Una discussione di questo punto sarebbe estremamente complessa e la potremo trattare solo per sommi capi. Rimandiamo alla terza parte per la trattazione di una posizione alternativa – quella di Tommaso d'Aquino –, che sostiene che l'esistenza di una provvidenza non cancella la contingenza e la possibilità dell'agente di fare altrimenti.

La seconda strategia che è stata elaborata nel tentativo di falsificare i *Frankfurt-style cases* – lo si è accennato – consiste nel concedere che Jones non può effettivamente fare altrimenti, ma nel ribadire anche che, proprio per questo, egli non è affatto responsabile per la sua azione. Sono state proposte varie obiezioni che seguono questa via (McKenna e Pereboom 2016, pp. 108-120 le suddividono in *Dilemma Defense* e *Timing Defense*), come il tentativo di Ginet, secondo il quale la credibilità dei *Frankfurt-style cases* riposa su un fraintendimento.

Egli struttura un caso sul modello di Frankfurt, supponendo che Black voglia che Jones compia una certa azione al tempo  $t_3$  e che gli impianti nel cervello un meccanismo che, nel caso in cui Jones non abbia già svolto l'azione entro il momento  $t_2$ , si innescherà, facendo sì che Jones la compia a  $t_3$ , come stabilito. Supponendo che Jones abbia già compiuto l'azione autonomamente in un momento precedente  $t_1$ , egli sarebbe responsabile della sua azione a  $t_1$ , perché in quel momento aveva delle alternative, ma non lo è rispetto al compimento della stessa azione entro  $t_3$ , dato che nel frattempo si è innescato il meccanismo di Black. Jones è quindi responsabile di un'azione che differisce da quella per cui non è responsabile solo per il fatto che essa è temporalmente più specifica (Ginet 1996, p. 406); la plausibilità dell'obiezione sta in un'analogia con la localizzazione spaziale: evidentemente, sono responsabile per il fatto che mi trovo nella stanza in cui sono, ma non per il fatto che sono sul pianeta Terra.

Capostipite di questo genere di obiezioni è, però, quella formulata da van Inwagen (1978): gli agenti non sono responsabili se vengono privati delle possibilità alternative

perché, anche se ammettiamo che Frankfurt riesca a falsificare il PAP e che non sia possibile riformularlo in modo da non essere falsificato, restano veri alcuni principi affini, che affermano che non si è responsabili se privati delle alternative in merito alle omissioni.

Un agente che, ad esempio, decida di non chiamare la polizia pur essendo testimone di un crimine non sarà responsabile dell'omissione se, contemporaneamente e a sua insaputa, le linee telefoniche non funzionano. Sarà, al più, responsabile di non aver provato a chiamare la polizia (van Inwagen 1978, pp. 204-205).

Le obiezioni provocano la replica di Frankfurt ([1983] 1988), che solleva più questioni e pare cogliere nel segno. Innanzitutto, i principi che van Inwagen propone sono simmetrici al PAP, poiché non ci sono differenze rilevanti da un punto di vista morale tra azioni e omissioni e, come il PAP, vengono dichiarati estranei alla questione della libertà. Gli esempi elaborati da van Inwagen sono quindi irrilevanti.

Inoltre, la distinzione che viene fatta tra “chiamare la polizia” e “provare a chiamare la polizia” non è significativa per la valutazione dell'azione: si tratta solo di una diversa concettualizzazione della stessa omissione<sup>9</sup>.

Frankfurt mostra poi che l'agente dell'esempio di van Inwagen conserva una certa responsabilità anche nel peggiore dei casi: potrebbe darsi che egli non sia pienamente responsabile, nel senso che egli non è condizione sia necessaria sia sufficiente del mancato compimento dell'atto, ma è almeno moralmente responsabile di esso, poiché egli è di certo condizione sufficiente.

Infine, Frankfurt argomenta che l'agente dell'esempio è, in verità, anche pienamente responsabile, come mostra un caso affine: se un autista non tiene gli occhi sulla strada perché distratto dal paesaggio alla sua sinistra, ma sappiamo che sarebbe stato portato a guardare a sinistra da qualche altro fattore se non lo avesse fatto spontaneamente, è comunque pienamente responsabile per aver guardato il paesaggio e non la strada (Frankfurt [1983] 1988, p. 101).

---

<sup>9</sup> Questa critica è del tutto valida, anche se i presupposti su cui Frankfurt la fonda sono almeno discutibili: egli fa dipendere l'identità tra le due espressioni dal fatto che l'unica cosa di cui gli agenti sono responsabili sono i loro movimenti corporei («le persone meritano lode e biasimo per quello che fanno, e non solo sulla base di quello che fanno» Frankfurt [1983] 1988, p. 100) e questi sono identici in entrambi i casi. Una lunga tradizione filosofica, però, considera meritevoli di lode o biasimo anche le intenzioni a cui si è dato il consenso, ma che, fino alla traduzione in atto, che può anche non avvenire, si svolgono interamente “nella testa” dell'agente, senza coinvolgere alcun movimento corporeo. La stessa critica a van Inwagen potrà quindi essere formulata su basi del tutto opposte: “chiamare la polizia” e “provare a chiamare la polizia” saranno diverse concettualizzazioni della stessa azione, perché alla base vi è la stessa intenzione a cui si è dato il proprio consenso, a prescindere da ciò che viene fatto per attuarla.

Le obiezioni ai *Frankfurt-style cases* che abbiamo esaminato, oltre a essere soggette a critiche che in molti casi si rivelano efficaci, hanno in comune la struttura fondamentale: sono tutte a loro volta costruite come esempi sul modello di Frankfurt. L'obiettivo è, infatti, mostrare dall'interno la debolezza di questi casi, nel tentativo di dimostrare che nessuno costituisce davvero una situazione in cui l'agente non può fare altrimenti ed essere responsabile.

Quest'approccio ha portato a una Babele di esempi e controesempi sul modello di Frankfurt (per una panoramica si vedano Fischer 2001, Widerker 2001 e McKenna, Pereboom 2016), fatta di differenze di dettaglio, congegni sofisticatissimi elaborati da Black sempre più malvagi e tempistiche improbabili che risalgono sempre più indietro nella linea del tempo per cercare l'istante decisivo in cui chiedersi se Jones abbia o non abbia alternative. Se si sia o meno trovato un controesempio al controesempio è poi così discutibile (e discusso) da essere costretti a considerare l'intera ricerca – almeno per il momento – infruttuosa.

Condividiamo pienamente le preoccupazioni e gli obiettivi di queste critiche e, tuttavia, riteniamo che sia necessario ammettere che Jones è responsabile di aver ucciso Smith, aver rubato la sua macchina, non aver chiamato la polizia e di tutto quanto ha fatto sotto gli occhi di Black, pur non potendo fare altrimenti *in quel caso*. Se, però, è responsabile, lo è, forzando la mano a uno spunto, seppur non sviluppato, che è già di van Inwagen (1978, p. 205), in virtù del fatto che è responsabile di aver permesso a se stesso di diventare una persona che non chiama la polizia per non essere coinvolto, ruba la macchina a qualcuno e lo uccide.

Distaccandoci dalla logica delle obiezioni fin qui presentate, vorremmo guardare ai *Frankfurt-style cases* dall'esterno, per mostrare che, anche se si dessero esempi del tutto verosimili in cui un agente non può fare altrimenti, ma è comunque responsabile per le sue azioni, una corretta comprensione del tipo di responsabilità coinvolta impedisce di approdare al compatibilismo della sequenza attuale.

## **5. Obiezioni non standard ai *Frankfurt-style cases***

Innanzitutto, si può contestare, con Kane, che l'esistenza di casi singoli in cui un agente non può fare altrimenti ed è responsabile basti a contestare la validità del PAP. La ragione per cui il Jones degli esempi ci appare responsabile è che prende la decisione, ad esempio, di uccidere Smith in piena autonomia, nonostante la presenza controfattuale di Black. Possiamo facilmente immaginare che la decisione di uccidere qualcuno sia il frutto non solo di un soppesamento di ragioni che avviene sul momento, ma di una serie di scelte

precedenti, che risalgono a tutto il percorso di vita di Jones come agente e che lo hanno portato a essere il tipo di persona che in quelle circostanze specifiche sceglie di uccidere Smith. Come abbiamo già detto in merito ad altri argomenti, forniremo ragioni indipendenti a sostegno di questo punto, che fanno riferimento all'antropologia tomistica e, in particolare, al concetto di *habitus*.

Nel momento in cui riconosciamo un agente responsabile in qualcuno che si suppone non possa fare altrimenti, stiamo riconoscendo che l'azione che compie deriva da un insieme di fattori che stanno tra loro in complessa interazione, dal carattere alle scelte consapevoli del passato, all'educazione ricevuta, ai condizionamenti ambientali, alle relazioni intrattenute. È questo che accade quando Kane (1998, p. 39) riconosce piena libertà a Lutero per il suo «qui io sto. Non posso fare altrimenti» o a se stesso quando sostiene di non poter fare del male a qualcuno. Si tratta di attribuire la libertà a un agente in quanto egli stesso è fonte delle sue azioni.

Ma, allora, la domanda riguardo all'efficacia dei *Frankfurt-style cases* resta, al momento, indecisa ed è solo spostata agli antecedenti causali della decisione: il Jones dell'esempio è libero perché è genuinamente fonte della decisione di uccidere Smith, nonostante sul momento non potesse fare altrimenti per la presenza di Black; ma la nostra valutazione sarebbe identica se scopriremo che egli non aveva alternative nemmeno rispetto alle decisioni precedenti che hanno portato a quella scelta? Un agente può essere davvero fonte delle sue azioni se non ha mai potuto fare altrimenti?

Perché i *Frankfurt-style cases* funzionino come argomento compatibilistico, devono rappresentare un caso di privazione di alternative rilevantemente simile al determinismo; altrimenti – nel caso in cui si puntasse sul fatto che essi rappresentano singoli casi di privazione di alternative per agenti liberi – si potrebbe concedere il punto senza ammettere che si tratti di una confutazione del PAP e, quindi, di un argomento a supporto del compatibilismo.

Perché i *Frankfurt-style cases* rappresentino casi di privazione della libertà rilevantemente simili al determinismo, occorre lavorare sulle caratteristiche di Black: innanzitutto, come si è già iniziato a notare, Black dovrebbe operare durante tutto l'arco di vita dell'agente, poiché, dato che il determinismo è la tesi che esiste un solo futuro possibile, Jones non ha mai avuto alternative. Questo significa che egli non ha avuto alternative rispetto a nessuna delle decisioni che lo hanno portato a essere il tipo di persona che è e che, in determinate circostanze, ucciderebbe Smith.

Il punto fondamentale è però un altro: per essere rilevantemente simile al determinismo, Black non può affatto essere una forza dormiente e un controfattuale<sup>10</sup>. Le leggi deterministiche sono quelle attraverso cui si esplica la razionalità e la capacità di scelta di Jones e non un potenziale innesco di processi mentali che hanno una loro indipendenza. Se, nel rendere efficaci i *Frankfurt-style cases*, il punto è non più costruire casi singoli in cui non c'è alternativa ma dobbiamo ammettere la libertà, ma casi rilevantemente simili al determinismo, dipingere Black come un interveniente controfattuale è fuorviante e inesatto.

Tuttavia, se quello che si cerca di costruire vuole essere un valido argomento per analogia, come è opportuno che sia, si deve ideare un caso in cui l'azione di Black è *simile* a quella delle leggi deterministiche, ma non identica, pena la circolarità; si darebbe infatti per scontato quello che si vuole dimostrare, limitandosi a contestare l'intuizione incompatibilistica che un agente determinato non è libero, senza offrire un argomento a sostegno.

La possibilità di rendere Black una forza attiva è però esclusa a priori da chi discute i *Frankfurt-style cases*, come si nota anche, implicitamente, nella discussione in merito a interveniente condizionale e controfattuale tra Fischer e Vihvelin, e nello stesso Frankfurt, che scarta i casi in cui Jones agisce sulla base di una minaccia effettivamente formulata.

In ogni caso, rendendo Black una forza attiva si trasformano gli esempi in cui figura in veri e propri casi di manipolazione, per quanto inconsapevole. Nella terminologia di Kane (1998, p. 66) sono casi di «controllo segreto non costrittivo» (*covert nonconstraining control*), come quello che accade, ad esempio, nell'universo distopico de *Il mondo nuovo* di Huxley.

I compatibilisti stessi partono dalla convinzione che la manipolazione priva della libertà e non può fare differenza il fatto che essa venga qui esercitata da Black nascostamente. Questa non è una variabile significativa. Perciò, se i *Frankfurt-style cases* possono essere un argomento in favore del compatibilismo solo se non vengono considerati casi isolati di libertà in assenza di responsabilità, ma esempi rilevantemente simili alla struttura del determinismo, e se questo conduce a una riformulazione dei casi tale per cui Black è una forza attiva che opera nell'intero corso di vita di Jones e per cui,

---

<sup>10</sup> La domanda di Magni (2019, p. 100), «la grande questione che si apre, una volta ammesse queste forze puramente naturali come fattori di riserva, è se anche il determinismo possa essere considerato esso stesso come un fattore di riserva, in grado di eliminare le possibilità alternative», si rivela, quindi, mal posta o ha una risposta negativa.

quindi, si ha a che fare con casi di manipolazione, i compatibilisti non possono affatto avvalersene, poiché porterebbero all'affermazione della libertà in contesti in cui loro stessi la negherebbero.

Di conseguenza, poiché abbiamo affermato che la plausibilità delle teorie compatibiliste che negano la possibilità di fare altrimenti poggia sui *Frankfurt-style cases*, l'argomento che abbiamo esposto sembra costituire una ragione per pensare che quelle teorie siano minate alla base nella loro validità e per rifiutarle o, quantomeno, per esplorare teorie alternative della libertà.

Quello esposto può essere fatto rientrare nella categoria dei cosiddetti argomenti della manipolazione<sup>11</sup>. Si tratta, però, di un argomento della manipolazione peculiare, che si differenzia da altri (Taylor 1974, p. 45, Kane 1998, pp. 64-72, Pereboom 1995, pp. 22-26 e 2001, pp. 110-116) per il fatto che non è diretto a nessuna teoria compatibilistica particolare, né a un modello compatibilistico ideale che racchiuda tutti i tratti più rilevanti delle teorie effettivamente formulate.

L'argomento proposto è rivolto a quella che abbiamo descritto come la base teorica indispensabile di tutte queste teorie, ovvero i *Frankfurt-style cases*. Il suo compito, inoltre, non è di proporre casi di manipolazione, che normalmente vengono accettati come situazioni in cui non si è liberi, per mostrare che non c'è differenza rilevante rispetto ai casi di determinazione causale, in cui invece gli avversari sostengono che gli agenti sono liberi. Qui il compito è meno impegnativo e la conclusione più solida: si mostra che i casi che i compatibilisti stessi *devono* formulare per sostenere la propria tesi sono di aiuto solo se sono casi rilevantemente simili alla determinazione causale, ma si rivelano essere anche casi di manipolazione, che, condivisibilmente, privano della libertà. Il minore impegno teorico deriva dal fatto che il ricorso all'analogia non può essere di per sé rifiutato, perché è posto dagli stessi compatibilisti, ed è solo sfruttato dall'argomento.

Per la struttura peculiare dell'argomento, appare chiaro che esso è immune dalla cosiddetta strategia *soft* di replica (tra gli altri, Fischer 2004, Mele 2005), che consiste nell'affermare a vario titolo che l'argomento della manipolazione non è valido perché l'agente manipolato differisce in modo rilevante da quello che agisce in contesti di determinazione causale. Viene quindi negata l'analogia tra i casi e il modo più efficace

---

<sup>11</sup> Per una presentazione della struttura generale degli argomenti della manipolazione si veda Vihvelin 2017, § 3.2 e McKenna, Pereboom 2016, pp. 162-172. Questi ultimi dichiarano che si tratta del tipo di argomento più forte a sostegno della causa incompatibilistica. Dello stesso avviso anche Fischer (2014, p. 94), che paragona gli argomenti della manipolazione al *Consequence Argument*, in quanto a efficacia, e annovera entrambi tra ciò che è più plausibile dell'incompatibilismo.

consiste nel sostenere che un agente manipolato per tutto l'arco della vita in uno dei modi proposti da Pereboom e dagli altri non è nemmeno un agente (Demetriou 2010); il che ha portato a interrogarsi circa l'opportunità di indebolire l'argomento per salvarlo dalla critica (Pereboom 2014a e Matheson 2016).

Questa strategia di replica non tocca la versione proposta dell'argomento, perché, come si è detto, l'analogia tra casi è un'esigenza dell'obiezione solo nella misura in cui è un'esigenza dei compatibilisti stessi. Squalificarla significa screditare anche i *Frankfurt-style cases* e, dunque, indebolire la causa del compatibilismo della sequenza alternativa invece di rafforzarla.

Lo stesso si può dire per la cosiddetta obiezione della non-generalizzazione (King 2013), che argomenta contro la generalizzazione dell'intuizione della non-responsabilità dal caso di manipolazione a quello di determinazione causale: nel nostro argomento la generalizzazione è richiesta dalla teoria compatibilistica contro cui è diretto.

Sembra, quindi, che l'unica strategia di replica potenzialmente efficace sia la cosiddetta linea *hard* (McKenna 2008), che concede il punto sollevato, invece, dalle obiezioni *soft* e abbraccia la struttura dell'argomento e il paragone tra determinazione causale e manipolazione. Il punto contestato è un altro: a differenza di quanto presupposto da Pereboom, al quale la critica si rivolge direttamente, e di quanto appare intuitivo, non è detto che un agente manipolato non sia libero. McKenna prende, infatti, in esame i casi in ordine inverso, partendo dalla determinazione causale, circostanza in cui è almeno dubbio che l'agente non sia libero, se non si vuole tacitamente bocciare *a priori* il compatibilismo, e risale per analogia al caso rilevantemente simile di manipolazione, concludendo che, allora, anche in questa situazione, l'attribuzione di libertà, non è vietata, ma dubbia; si ritorce, quindi, contro i proponenti la logica analogica del loro stesso argomento.

Non contestando l'analogia tra i casi, l'obiezione può applicarsi anche alla nostra versione: poiché l'atteggiamento più razionale da tenersi *prima facie* nei confronti di agenti che si muovono in contesti di determinismo causale è quello della sospensione del giudizio o del dubbio sulla responsabilità dell'agente, lo stesso atteggiamento dovrà essere rivolto ai casi rilevantemente simili di manipolazione, se non si vuole essere circolari nella negazione del compatibilismo.

Vorremmo<sup>12</sup> contestare la prima premessa della replica, ovvero la decisione di McKenna di trattare la teoria della sequenza attuale come innocente fino a prova

---

<sup>12</sup> Pereboom (2008) elabora una controobiezione differente al rilievo critico di McKenna.

contraria. Diversamente, come si è visto in precedenza, riteniamo più opportuno e proficuo che teorie fortemente controintuitive e contrarie alla tradizione filosofica vengano ammesse come vere solo se la loro accettazione risulta più informativa e vantaggiosa dell'opinione tradizionale e conforme all'intuizione prefilosofica a cui si oppongono, il che deve essere stabilito per via argomentativa e non può essere sancito a priori. Poiché, poi, il compatibilismo della sequenza attuale è stato introdotto proprio sulla scorta dei *Frankfurt-style cases*, sembrerebbe piuttosto ricorsivo fondare la replica all'argomento qui proposto contro i *Frankfurt-style cases* su una sorta di *epochè* riguardo alla forma di compatibilismo che quegli stessi casi introducono e giustificano.

Ribadiamo, infine, a margine di questa discussione, che, al contrario di quanto Vihvelin (2017, § 3) e gli stessi McKenna (2008, p. 154) e Pereboom (2008) sembrano sostenere, il livello delle intuizioni non è quello in cui, auspicabilmente, collocare il dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti. In accordo con Kane (1998, p. 48), riteniamo infatti che questo sia un terreno scivoloso se non impraticabile, in quanto le contrapposte intuizioni si rilevano irriducibili e conducono a difficoltà teoriche da cui è difficile uscire.

Con l'argomento della manipolazione proposto, quindi, i *Frankfurt-style cases* non vengono confutati attraverso la rivendicazione di un'intuizione incompatibilistica, utile da un punto di vista euristico ma non schiacciante sul piano argomentativo. Si propone, invece, un percorso razionale che conduce al loro rifiuto a partire dai presupposti degli stessi compatibilisti della sequenza attuale. Questo percorso razionale, inoltre, non fa riferimento alle possibilità alternative in modo diretto (*leeway freedom*), come fanno invece le obiezioni esposte nel paragrafo precedente, ma, in prima battuta, al solo controllo di guida come condizione della libertà (*source freedom*).

Tuttavia, poiché l'argomento conduce alla conclusione che non si può avere controllo sulle proprie azioni, se si è da sempre privati delle alternative, la necessità della possibilità di fare altrimenti è reintrodotta, anche se come corollario del fatto che l'azione deve essere sotto il controllo dell'agente, invece che come condizione indipendente e coordinata. In questo, ci poniamo sulla stessa linea di Kane, che viene definita da Shabo (2010, p. 351) «*“compromise” source position*». Si tratta certamente di una libertà che risale (*backtracking freedom*) agli antecedenti causali e vede, dunque, nell'agente la fonte delle sue azioni.

Non è detto, però, che egli debba essere considerato la fonte ultima delle sue azioni. La *ultimacy thesis* per come è esposta da Kane (1998, p. 35) afferma che:

per ogni X e Y (in cui X e Y rappresentano occorrenze di eventi e/o stati), se l'agente è personalmente responsabile per X, e se Y è un *arché* (o base sufficiente o causa o spiegazione) per X, allora l'agente deve essere anche personalmente responsabile per Y.

Si specifica ulteriormente che l'*arché* è «una qualsiasi serie di condizioni che spiega perché l'evento ha avuto luogo qui e ora invece di non occorrere qui e ora» (Kane 1998, p. 37). È piuttosto evidente, in verità, che non siamo responsabili degli *archai* delle nostre azioni, perché questi sono notevolmente composti e comprendono fattori come l'educazione che ci è stata impartita o e le nostre personali inclinazioni e altre componenti che non sono volontarie e su cui non esercitiamo alcun controllo. Non stupisce allora che Kane (1998, p. 37) debba concedere ai suoi critici che quella che propone sembra davvero una condizione inammissibile e insoddisfacibile e soggetta a un'obiezione di regresso all'infinito.

Situazione leggermente diversa nella versione esposta da McKenna e Pereboom (2016, p. 150):

un agente è la fonte ultima della sua azione solo se contribuisce volontariamente con qualche condizione necessaria sostanziale, C, alle condizioni che portano effettivamente a compimento la sua azione, e non ci sono condizioni sufficienti per il suo contributo effettivo a C che si ottengono indipendentemente dal suo operato.

Si ammette, infatti, che non tutto ciò che va sotto l'etichetta di “condizione che porta effettivamente a compimento l'azione” sia sotto il controllo dell'agente. Si riconosce, perciò, che ci sono fattori che contribuiscono all'azione, ma che non sono sotto il nostro controllo, come le inclinazioni e l'educazione già menzionati. È richiesta solo qualche componente non irrilevante di questa condizione che sia pienamente volontaria e, quindi, proveniente dall'agente.

Questo non sembra però bastare a evitare il regresso: per la componente C andrà ricercato un antecedente a sua volta composto, che avrà una componente volontaria C', che richiederà anch'essa un antecedente parzialmente volontario e così via, *ad infinitum*.

L'alternativa consiste nell'individuazione quantomeno improbabile di un punto di arresto, una prima azione libera che andrebbe individuata sezionando con precisione chirurgica la vita dell'agente. Tale ricerca, paragonata da Dennett (2004, p. 169) a quella del Primo Mammifero nella catena evolutiva, sembra condannata dal principio all'inconcludenza o alla parzialità.

Non siamo infatti in grado di determinare quando un bambino o un ragazzo ha iniziato ad avere il controllo in cui consiste la sua libertà, e, anche se ci riuscissimo, si

delineerebbe un'immagine del libero arbitrio come di un principio appeso nel vuoto, privo di qualsivoglia contesto o storia. Hanno ragione i compatibilisti – o almeno questo è un punto che potrebbero legittimamente sollevare: se questa è la libertà, allora è inintelligibile e non è nemmeno qualcosa che ha senso volere (il «*worth wanting*» di Dennett in *Elbow Room*). La libertà ha un contesto che ci trascende e questo è un punto che i libertari devono riconoscere e di cui devono rendere conto. Non intendiamo, quindi, sostenere, né riteniamo sia possibile farlo, che l'agente, per essere fonte genuina delle sue azioni, debba esserne la fonte ultima, ma che i suoi atti debbano dipendere dal tipo d'uomo che è, per usare la terminologia di Kane.

L'antropologia che presenteremo nella parte più propriamente propositiva del lavoro metterà in luce, attraverso il concetto di *habitus*, come l'agente libero sia pienamente tale, perché ha voluto consolidare le sue scelte nella direzione che lo ha portato a essere la persona che è e che, in alcune circostanze, può agire quasi automaticamente o percepire corsi alternativi d'azione come totalmente estranei e impraticabili, pur conservando sempre la possibilità di iniziare un percorso che lo allontani dagli abiti che lo caratterizzano.

Un'immagine della libertà così connotata è inoltre credibile, perché fenomenologicamente accurata, e, pur ammettendo punti significativi sollevati dai compatibilisti, si distingue da una spiegazione compatibilistica, perché fa della possibilità di fare altrimenti un requisito essenziale per avere il controllo sulle proprie azioni e quindi, indirettamente, per essere liberi.

La necessità delle possibilità alternative come requisito per essere la fonte genuina delle proprie azioni è stata derivata attraverso l'argomento della manipolazione. Le altre considerazioni, a cui abbiamo accennato, collegate al concetto di *habitus*, verranno riprese più avanti e inserite in un quadro generale di cui globalmente dovrà essere indagata la consistenza e la preferibilità rispetto ai paradigmi concorrenti.

## **6. Dennett**

Riassumendo quanto detto finora:

un agente è libero se è la fonte genuina delle sue azioni, cioè se ha un controllo adeguato su esse; lo ha quando può fare altrimenti rispetto a quelle stesse azioni o queste derivano dal tipo d'uomo che è, cioè, come abbiamo altrimenti detto, dall'identità personale e morale dell'agente, che è comunque sempre possibile mettere in discussione e modificare, e nel cui processo di formazione e consolidamento egli ha avuto delle alternative.

In questa prospettiva, come si diceva, non ha senso cercare il primo atto libero, almeno quanto non ha senso cercare il primo pensiero di un individuo o la sua prima preferenza o la prima volta dell'attuazione di una qualche capacità che lo rende l'individuo che è.

Oltre a evitare il richiamo a una fonte ultima della responsabilità, questa posizione rende conto della possibilità almeno astratta dei *Frankfurt-style cases*, dal cui esame si è sviluppata. Senza Black nei paraggi, però, sembra piuttosto difficile che l'agente sia davvero privato delle alternative e questo accade anche nel caso del «qui io sto» di Lutero, che abbiamo già menzionato. L'esempio è originariamente di Dennett (1984, p. 133), che lo presenta come un caso di libertà, nonostante la privazione delle alternative, coerentemente con quanto affermato da Lutero stesso. Kane asseconda queste affermazioni.

In realtà, però, l'impossibilità di fare altrimenti è solo supposta per via del determinismo, ma non è affatto implicita nell'esempio proposto, che è, invece, perfettamente compatibile con l'affermazione delle possibilità alternative: per quanto completamente contrario a tutto il percorso di vita fatto fino a quel momento, possiamo facilmente supporre che Lutero potesse ritrattare, anche se farlo gli sarebbe costato molto.

Allo stesso modo, non potrei mai fare del male a qualcuno, ma mi sembra piuttosto ovvio che questa frase non significa che l'opzione "fare del male a qualcuno" mi è completamente preclusa, ma solo che, stante la mia identità morale e personale, metterla concretamente in pratica mi sarebbe molto difficile. Così, al mondo molti avranno fatto l'esperienza di compiere un atto estraneo alla propria identità morale, del quale avranno detto "non è da me", "è stato un momento di debolezza", "non so dove ho trovato la forza di farlo" e così via. Questi atti eccezionali potrebbero rimanere casi isolati o contribuire a orientare la condotta futura dell'agente e inclinarlo verso la formazione di nuovi abiti e, perciò, verso la modifica di una parte di quell'identità a cui ci siamo riferiti.

Questo comporta che i casi di privazione di alternative siano solo casi astratti. La libertà che esercitiamo quotidianamente è, dunque, anche libertà di fare altrimenti, anche se in gradi diversi in modo corrispondente al consolidamento degli *habitus*. Il fatto che la libertà di un'azione debba risalire interamente a fattori antecedenti all'azione stessa è limitato ai virtuali casi di privazione di alternative, che pure servono a mostrare la subordinazione delle alternative al controllo.

Ciò non toglie, però, il ruolo che questo percorso di risalita agli antecedenti causali ha nella comprensione della libertà dell'agente: ci sono casi in cui la libertà per azioni specifiche è ridotta al minimo dalla presenza di inclinazioni particolarmente forti in una

certa direzione e risalire indietro al consolidamento degli abiti che sono responsabili di quella inclinazione e rilevare la misura in cui l'agente ha dato il suo consenso alla loro formazione può aiutare nella comprensione e nel soppesamento della sua libertà anche in quei casi.

Potremmo paragonare questa situazione a quella di un alcolista, che attualmente ha un margine di libertà minimo sulla sua dipendenza dall'alcol e potrebbe smettere di bere solo con estrema fatica, ma che in passato ha consolidato volontariamente comportamenti e scelte a rischio riguardo alle bevande alcoliche. È importante ribadire, ancora una volta, che, secondo questa proposta, il consolidamento e l'inclinazione non sono una forma di determinazione e conservano intatta la possibilità di fare altrimenti, anche se in minima parte.

Perciò, di per sé, il caso di Lutero non dice nulla sulla compatibilità dell'assenza delle possibilità alternative con la libertà, perché non è un caso indisputabile di privazione della libertà. A Dennett servirebbe un argomento per sostenere che, *posto* che Lutero o qualsivoglia altro agente non possa fare altrimenti, sarebbe comunque libero, e questo argomento avrebbe la forma di un *Frankfurt-style case*. La nostra risposta a questi casi è, come abbiamo visto, un argomento della manipolazione, ma Dennett (2004), che pure ribatte apertamente a Kane su molti punti e scrive dopo la formulazione dell'argomento di Pereboom, non ne prende in considerazione alcuno.

Egli formula però – l'abbiamo parzialmente già esposta – una critica interessante a una parte della strategia di risposta ai *Frankfurt-style cases* che abbiamo qui elaborato e, cioè, alla concezione di una libertà che può risalire indietro agli antecedenti causali. L'obiezione consiste nell'accusa di porre un impossibile primo atto libero per scongiurare un ipotetico regresso all'infinito nelle azioni a cui rimanda la richiesta di piena responsabilità per esse. La ricerca è vana come cercare il momento esatto in cui avviene una speciazione (Dennett 2004, pp. 169-180). Abbiamo accolto l'obiezione, così come la considerazione che «l'ideale del “fatelo da soli”, portato alle conseguenze estreme, è superstizione» (Dennett 2004, p. 181), e abbiamo posto le basi per costruire un concetto di libertà che risalga indietro per rendere pienamente ragione del presente, ma senza richiedere che l'agente sia fonte ultima delle proprie azioni.

Altre critiche sono specificamente rivolte a Kane, in quanto la sua è considerata da Dennett la proposta libertaria migliore tra quelle disponibili. Viene affermato che la scintilla di indeterminazione che Kane richiede non dà alcun sostegno alla causa libertaria ed è indistinguibile dal caos deterministico, qual è, ad esempio, quello di un generatore

pseudocasuale di numeri (Dennett 2004, pp. 141-143). Come mostreremo, questo punto delle obiezioni di Dennett, se ben si adatta a Kane e, probabilmente, a buona parte del panorama libertario, non può essere, invece, rivolto all'*agent causation*, quale che sia la sua declinazione, e, dunque, neanche alla presente proposta.

Pochissimo viene detto da Dennett riguardo a queste alternative libertarie. Di Chisholm viene detto che la sua metafisica è «oscura e frutto del panico» (Dennett 1984, p. 76), prendendo a prestito un'espressione che Strawson ([1962] 2008) rivolge ai libertari nel loro complesso. La maggior parte degli sforzi, però, sono diretti all'elaborazione di un modello naturalistico alternativo e non viene veramente spiegato in che modo il determinismo spaventi Chisholm e perché la sua teoria sia oscura, quasi fosse autoevidente.

Forse davvero la metafisica di un teorico dell'*agent causation* o, più in generale, di un libertario è oscura o fondata su presupposti errati o antiscientifici e andrebbe dismessa, ma questo va argomentato. L'atteggiamento che Dennett mostra a più riprese verso il libertarismo è invece canzonatorio e paternalistico. A titolo di esempio, si veda il seguente passo (Dennett 2004, pp. 137-138):

se i vostri piedi toccano la terra, la decisione non è veramente vostra – in realtà, è una decisione del pianeta Terra. La decisione non è presa da voi, ma è piuttosto la mera somma di treni di cause che si incrociano nel vostro corpo, una semplice asperità mobile sulla superficie del pianeta, colpita da influenze di cui è responsabile la gravità. La vera autonomia, cioè la vera libertà, richiede che chi sceglie sia per così dire sospeso, isolato dal tira e molla di tutte queste cause, in modo che nell'istante in cui prende delle decisioni, queste non siano prodotte da nient'altro che da lui!

Oltre al fatto che, come abbiamo iniziato a mostrare, non è necessario richiedere che gli atti liberi siano appesi nel vuoto per dirsi libertari, va detto che è intellettualmente scorretto liquidare con una battuta posizioni articolate, che hanno secoli di storia e che, soprattutto, sollevano punti critici con cui un compatibilista dovrebbe mettersi seriamente e apertamente in dialogo, fosse anche per rigettarli infine.

È in questo spirito che si è finora dichiarato che le intuizioni incompatibilistiche (di converso anche quelle compatibilistiche) in merito a casi contesi di agenti che non possono fare altrimenti non sono decisive. Invece, accusare i libertari di essere spaventati

dal determinismo<sup>13</sup> o confusi riguardo a cosa comporti<sup>14</sup>, quasi fossero bambini o irriducibili sognatori, di cui non vale la pena considerare seriamente le farneticazioni, non è un atteggiamento filosoficamente accettabile.

Per quanto riguarda, invece, il contenuto delle obiezioni di Dennett, è il caso di aggiungere solamente che egli si impegna alla tesi che c'è un senso di poter fare altrimenti che è comunque compatibile col determinismo ed è l'unico rilevante e che vale la pena volere (Dennett 2004, pp. 100-104 e Dennett 2001, p. 269). Lo stesso dicasi per l'evitabilità: c'è un senso perfettamente intelligibile in cui agenti o oggetti del tutto determinati possono evitare certe circostanze – il senso in cui gli oggetti del Mondo della Vita di Conway evitano i pericoli (Dennett 2004, pp. 47-62) – e questo è l'unico senso che interessa il dibattito.

Questa osservazione di Dennett è ed è stata straordinariamente condivisa ed è esattamente quanto ci rimane da indagare con riferimento al compatibilismo. Stravolgendo l'ordine cronologico delle posizioni in campo, infatti, potremmo dire che, se il tentativo di rendere la libertà compatibile col determinismo, nonostante questo privi delle alternative, fallisce per le ragioni fornite, resta al compatibilista un'ultima opzione: sostenere che il determinismo non privi affatto del potere di fare altrimenti in un senso rilevante del termine. La discussione di questo punto avverrà nel prossimo capitolo.

---

<sup>13</sup> Tra le moltissime espressioni è significativo il titolo di un articolo, scritto insieme a Taylor: *Who's Afraid of Determinism* (2001). O ancora, i libertari irriducibili vengono paragonati a fedeli che credano in Did, «una grande sfera di rame che orbita attorno a una stella posta fuori dal nostro cono di luce e che ha la sigla DID stampata in rilievo sulla sua superficie» (Dennett 2004, p. 183), e che, quindi, hanno gonfiato desideri ragionevoli nella brama di un libero arbitrio che è desiderabile quanto la fede in Did. La dichiarazione è fatta dopo aver considerato la sola teoria di Kane.

<sup>14</sup> Dubitiamo che la maggior parte dei filosofi abbia davvero ignorato che «non c'è paradosso nell'osservazione che certi fenomeni sono *determinati* a essere mutevoli, caotici, e non predicibili» (Dennett 2001, p. 271). Quello che si è invece spesso contestato è che il grado di mutevolezza, caoticità e non predicibilità che garantisce il determinismo sia quello adeguato. Obiettare contro la prima tesi significa prendersela con un argomento fantoccio, un uomo di paglia.

## Avrei potuto

Interpretare la possibilità di scegliere altrimenti in un senso che la renda conciliabile col determinismo è stata la via preferenziale del compatibilismo classico fino al periodo a cavallo tra gli anni '60 e '70 del Novecento, quando l'articolo di Frankfurt ha aperto le nuove opportunità che abbiamo già esaminato ed è stato elaborato il *Consequence Argument*, argomento particolarmente efficace rivolto alle letture compatibilistiche delle possibilità alternative. Esso ha infatti scosso i ranghi allora maggioritari e particolarmente compatti dei compatibilisti (McKenna, Coates 2019, §3.1) e ha indubitabilmente avuto il merito di stimolare il dibattito e dare una direzione ai suoi sviluppi successivi. Ha svolto infatti non solo la funzione di obiettivo polemico – una teoria compatibilistica non assimilabile all'*Actual Sequence View* deve confrontarsi con l'argomento e mostrare perché non è valido o corretto –, ma anche quella di stimolo all'elaborazione positiva, poiché, come vedremo, la stessa polemica spinge all'individuazione di un significato del verbo “potere” e dell'abilità di fare altrimenti che sostenga la teoria compatibilistica.

Dopo aver esposto l'argomento, commenteremo le principali obiezioni che gli vengono rivolte, rilevando che esse si sostanziano solo se accompagnate da una concezione condizionale del poter fare altrimenti. Infine, prenderemo in considerazione le due principali opzioni di questa concezione, analisi condizionale semplice e disposizionalismo, mostrandone alcune debolezze intrinseche. Così facendo, insieme alle critiche ai *Frankfurt-style cases* già esposte, si saranno offerte, infine, buone ragioni almeno per dubitare dell'efficacia del compatibilismo nell'affrontare il problema del libero arbitrio. Di conseguenza, si avranno buone ragioni anche per esplorare le opzioni libertarie, fermo restando che queste andranno sottoposte a critica così come sarà già stato fatto con quelle compatibilistiche.

### 1. Il *Consequence Argument*

Fin dalle sue origini, sono state elaborate più versioni del *Consequence Argument* (Ginet 1966, Lamb 1977, Wiggins 1973, van Inwagen 1975 e 1983). Tutte si incentrano sul nesso tra determinismo e impotenza<sup>15</sup> (*powerlessness*), dove per impotenza su un fatto

---

<sup>15</sup> Lo stesso concetto è espresso talvolta con espressioni equivalenti, quali «non poter evitare (*prevent*) che» (Lamb 1977), «non avere scelta» (Ginet 1966), «non poter falsificare» (van Inwagen 1975). L'idea comune è quella molto generale di inevitabilità, ineluttabilità (*unavoidability*) (Vihvelin 2017).

da parte di un agente si intende che egli non può agire in modo che il fatto non si verifichi (McKenna, Coates 2019, § 3.1).

L'idea comune è che, a causa del determinismo, il passato e le leggi naturali, definiscano univocamente gli sviluppi degli eventi, rendendoci del tutto impotenti nei loro confronti. Poiché poi l'impotenza esclude la libertà, il determinismo non sarebbe consistente con quest'ultima, a differenza di quanto supposto dai compatibilisti. Si può, quindi, schematizzare la linea argomentativa comune come segue (McKenna, Pereboom 2016, p. 76):

- (1) nessuno ha potere sui fatti del passato remoto e sulle leggi di natura;
- (2) nessuno ha potere sul fatto che il passato remoto in congiunzione con le leggi di natura implica che c'è solo un unico futuro (cioè nessuno ha potere sul fatto che il determinismo è vero);
- (3) quindi, nessuno ha potere sui fatti del futuro.

Come si vede, si assume la verità del determinismo e si conclude che esso è inconsistente rispetto alla libertà per via dell'impotenza che costitutivamente implica.

Tra le versioni che abbiamo menzionato, oltre a questa struttura di base comune, emergono però anche delle differenze significative, in particolare per quanto riguarda il vocabolario e la declinazione specifica della struttura che abbiamo qui solamente abbozzato. Il solo van Inwagen presenta tre differenti versioni dello stesso argomento, sostenendo però che esse «resistono o falliscono tutte insieme» (van Inwagen 1983, p. 57), poiché hanno il medesimo punto.

Vorrei estendere questa considerazione anche alle versioni proposte dagli altri autori: visti i tratti comuni che abbiamo menzionato, da Ginet a Lamb, ci troviamo di fronte a un unico argomento. Di conseguenza, obiezioni significative a una delle versioni potrebbero essere formulate in modo da intaccare anche le altre. Simmetricamente, sarà anche vero, però, che le varie elaborazioni sono tra loro di supporto, dal momento che, avendo in comune l'ossatura dell'argomentazione pur nella diversità dei vocabolari e degli specifici passaggi, si potrà agevolmente rimandare dall'uno all'altro, nel caso in cui si abbiano problemi ad accettare il particolare modo in cui l'idea generale è presentata da uno di essi (van Inwagen 1983, p. 56).

Così, ad esempio, se un lettore avesse perplessità sul concetto di causalità, potrebbe analizzare gli argomenti di van Inwagen, che non lo menzionano, mentre, se a perplimerlo fosse la nozione di stato del mondo a un certo istante, troverà che l'argomento di Ginet non fa riferimento a essa.

La stessa variabilità riguarda una valutazione dei pregi e dei difetti dei singoli argomenti, che dipende in larga misura da considerazioni personali sull'importanza dei fattori in gioco, quali l'impiego di un linguaggio formale o la semplicità della struttura logica.

Per quanto riguarda la presente esposizione, non sarà sufficiente fare riferimento esclusivamente alla struttura generale del *Consequence Argument* per valutare in modo adeguato le obiezioni che a esso sono state rivolte. È perciò necessario basarsi su una formulazione che non sia solo abbozzata, ma mostri in dettaglio i passaggi. A questo fine, ci si avvarrà del lavoro di van Inwagen, estremamente chiaro per struttura, linguaggio e giustificazione delle premesse.

In particolare, esporremo e faremo in seguito riferimento alla terza delle versioni proposte dall'autore. Si tratta di un argomento modale e da ciò dipende la sua elezione: l'uso del linguaggio formale permetterà la massima chiarezza riguardo alla validità dell'argomento e, soprattutto, l'impiego di un operatore modale è della massima utilità, dato che l'indeterminismo è stato accusato di riposare su una fallacia modale (accusa mossa in origine da Saunders 1968, pp. 100-101, al quale il *Consequence Argument* risponde puntualmente, come si può leggere in van Inwagen 1983, p. 58). Nella versione più raffinata dell'obiezione, si tratterebbe di una fallacia di equivocazione riguardo al verbo "potere" (Slote 1982, p. 24, nota 25): il *Consequence Argument* dichiarerebbe la possibilità di fare altrimenti incompatibile col determinismo solo perché intende il "potere" univocamente nel senso di possibilità fisica anche per quanto riguarda le azioni, mentre i compatibilisti sostengono che, nel caso dell'agire umano, si impieghi un concetto di possibilità differente da quella fisica, che analizzeremo nei prossimi paragrafi.

L'argomento modale ha proprio il vantaggio di chiarire il significato delle nozioni di possibilità coinvolte e la relazione tra queste. Come sottolinea lo stesso van Inwagen, non offrire una semantica per l'operatore modale che viene introdotto nell'argomento può essere uno svantaggio, poiché l'accettazione dei principi modali che vengono usati dipende solo dall'intuizione della loro validità. Tuttavia, pur concedendo che questa intuizione non può certificare la validità dei principi modali, vedremo come essa possa svolgere un ruolo importante nell'analisi dei concetti in gioco e getti le basi per la formulazione di argomenti che la consolidino.

Van Inwagen introduce l'operatore modale "N" (van Inwagen 1983, pp. 93-94). Come si accennava, non viene fornita una logica completa per N e, in particolare, non vengono date le condizioni di verità per una formula del tipo "Np". Essa può essere letta come "p

e nessuno ha o ha mai avuto alcuna scelta riguardo a  $p$ ”, dove  $p$  può essere sostituita da una proposizione qualsiasi. Vengono poi aggiunte due sole regole di inferenza, considerate, anche se non dimostrate, valide; queste sono le sole che servono per far funzionare l’argomento:

$$\alpha. \Box p \vdash Np$$

$$\beta. N(p \rightarrow q), Np \vdash Nq.$$

La regola  $\alpha$  indica che l’operatore  $N$  è più debole di quello di necessità, perciò ogni proposizione necessaria sarà anche fuori dal controllo degli agenti. Ciò è in linea, come dicevamo, con una precomprensione intuitiva, secondo la quale, ad esempio, non abbiamo alcun potere sul fatto che  $2+2$  faccia 4 o che un cigno non possa essere, contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto, bianco e non bianco.

$\beta$ , invece, indica la chiusura dell’operatore  $N$  sotto il condizionale. Se questa regola, considerata la più ardua da difendere dallo stesso van Inwagen (1983, p. 96), fosse valida, per via del significato di  $N$ , staremmo affermando che per l’impotenza vale una sorta di principio di trasferimento, per il quale la nostra mancanza di potere su un evento e sul fatto che quello ne implichi un altro si proietta sull’evento implicato. La discussione sulla validità di questa regola di inferenza è piuttosto serrata e vi torneremo in seguito.

Posto, infine, che con  $P_0$  si intende l’enunciato che esprime lo stato del mondo a un certo istante  $T_0$ , con  $L$  l’enunciato che esprime la congiunzione di tutte le leggi di natura e con  $P$  un altro enunciato qualsiasi che esprime una proposizione vera, si avrà un argomento così strutturato (van Inwagen 1983, pp. 94-95):

$$(1) \Box (P_0 \wedge L \rightarrow P)$$

$$(2) \Box (P_0 \rightarrow (L \rightarrow P))$$

$$(3) N (P_0 \rightarrow (L \rightarrow P))$$

$$(4) NP_0$$

$$(5) N (L \rightarrow P)$$

$$(6) NL$$

$$(7) NP$$

Il significato generale della dimostrazione può essere espresso come segue: poiché il determinismo afferma che ogni evento<sup>16</sup> è necessitato ad accadere dal suo antecedente in

---

<sup>16</sup> Abbiamo sostituito “stato del mondo” con “evento”, perché più coerente con la terminologia usata finora. Inoltre, alla luce di quanto abbiamo detto in precedenza sulla contingenza del linguaggio usato per

congiunzione con le leggi di natura, e poiché nessuno ha potere su quelle leggi, né su alcun evento ormai trascorso (basti pensare che la catena causale risale a prima della nascita degli stessi agenti), allora nessuno ha potere nemmeno sull'evento in questione. Poiché, poi, l'evento in questione è concepito come una variabile, che può essere sostituita da un evento qualsiasi, si avrà che nessun agente ha mai avuto, ha o avrà mai potere su niente e, perciò, nemmeno sulle proprie azioni e che egli non è quindi libero.

L'argomento, come si può facilmente dimostrare attraverso il ricorso alle due regole di inferenza precedentemente menzionate e ai meccanismi di base della logica proposizionale, è valido e, dunque, la conclusione segue logicamente alle premesse. Queste ultime, così come la validità delle regole di inferenza per l'operatore N, sono state invece oggetto di critica. Sarà utile, perciò, anche per le premesse riportare le giustificazioni di van Inwagen:

- (1) È vera perché segue alla definizione di determinismo<sup>17</sup>, applicata alle specificazioni  $P_0$ , L e P;
- (2) Segue da (1) per le regole di inferenza della logica proposizionale di base;
- (3) Si ottiene applicando la regola  $\alpha$  a (2);
- (4) È una nuova premessa, che viene introdotta per la sua intuitività e plausibilità;
- (5) Si ottiene da (3) e (4), applicando la regola  $\beta$ ;
- (6) Come (4), è una nuova premessa, introdotta per le medesime ragioni e sulla base del fatto che il concetto di legge naturale implica la sua stessa non falsificabilità (van Inwagen 1983, pp. 60-63);
- (7) È la conclusione dell'argomento e segue da (5) e (6) per la regola  $\beta$ .

I critici dell'argomento hanno ritenuto che le giustificazioni di (4) e di (6) non fossero adeguate, e cioè che la nostra impotenza nei confronti del passato o delle leggi di natura non sia affatto intuitiva. (5) e (7) sono state poi contestate per via della regola  $\beta$ , che molti non ritengono valida. Dovremo esaminare in dettaglio queste obiezioni alla correttezza del *Consequence Argument*.

---

formulare gli argomenti, il cambiamento non altera la sostanza o la possibile validità dell'argomento. Lamb (1977), ad esempio, usa il termine "evento" nella sua formulazione.

<sup>17</sup> Il determinismo, infatti, se è vero, non è contingentemente vero, ma necessariamente vero: un evento è determinato ad accadere dai suoi antecedenti causali e dalle leggi naturali in tutti i mondi possibili che condividono quegli stessi antecedenti e leggi. È una necessità metafisica che, a partire da un certo istante e da un certo insieme di leggi naturali, si dia un unico futuro. (1) allora varrà in ogni insieme di mondi deterministico e fisicamente uniforme. Si vedano in proposito Kane (1998, p. 8) e McKenna, Pereboom (2016, p. 18 e p. 86).

## 2. Circolarità e significati

Anzitutto, però, è bene sgombrare il campo da alcune considerazioni erranee sull'argomento, mostrando che esso non è mal concepito o grossolanamente errato e che occorre concentrarsi sulle obiezioni che prendono seriamente in considerazione la sfida che rappresenta, entrando nel merito.

In primo luogo, a differenza di quanto è stato sostenuto (Hill 1992, p. 52, Bok 1998), va chiarito che l'argomento non è circolare, nel senso che le premesse che assume non contengono la conclusione incompatibilistica a cui si vuole arrivare. Tra gli altri, Lewis (1981, p. 119, nota 5), che d'altra parte propone una significativa obiezione su cui ci concentreremo, sembra suggerire che una *petitio principii* sia sottesa all'argomento: sulla base della definizione di "poter rendere falso", NL affermerebbe che «non avrei potuto disporre le cose in un modo tale da essere predeterminato a non disporre le cose in quel modo», il che, come chiosa van Inwagen (2004, p. 346), equivale a dire che l'argomento «è circolare o manca il punto (*begs the question*) contro il compatibilista, o qualcosa del genere».

Le premesse accusate di circolarità sono NL e NP<sub>0</sub>. L'idea è che, affermando la nostra impotenza sul passato o sulle leggi di natura, staremmo già facendo un'affermazione incompatibilistica e, quindi, sottolineando acriticamente un punto che dovremmo invece difendere per via argomentativa.

Concordiamo con Fischer e Pendergraft (2013) nel sostenere che l'accusa non regge, dal momento che ci sono ragioni indipendenti per supporre la plausibilità<sup>18</sup> della fissità del passato e delle leggi di natura. È, innanzitutto, per garantire l'efficacia della nostra razionalità pratica che occorre supporre che non possiamo alterare il passato o le leggi di natura, come appare chiaro dalla considerazione di esempi come quello elaborato da Fischer (1994, p. 95), in cui la negazione dei principi di fissità porta ad affermare che sarebbe razionale, a certe condizioni, compiere azioni che sarebbe chiaramente irrazionale compiere.

Poiché quindi, come sostengono Fischer e Pendergraft, si ha circolarità quando non si hanno ragioni per accettare le premesse di un argomento indipendenti da un'accettazione aprioristica della conclusione dell'argomento stesso, e poiché, invece, la fissità del

---

<sup>18</sup> Con ciò non si vuole affermare che NP<sub>0</sub> e NL debbano essere affermate – questo, e il senso in cui lo si dirà, dovrà essere adeguatamente argomentato –, ma solo che esse godano di una plausibilità *prima facie*, indipendente dalla causa incompatibilistica.

passato e delle leggi di natura può essere accettata non solo sulla base di una previa intuizione incompatibilistica, ma anche per considerazioni indipendenti, allora è chiaro che il *Consequence Argument* non commette affatto una *petitio principii* e non è, perciò, mal posto in questo senso.

C'è un altro caso in cui l'argomento sarebbe mal costruito: se avesse come obiettivo la contestazione del significato che i compatibilisti assegnano al verbo "potere", come sostiene, ad esempio, Vihvelin (2017, § 5), perché non riuscirebbe affatto nel suo intento. Posta la distinzione tra senso forte e debole del verbo "potere" o tra un senso ampio e uno causale delle nostre abilità (Kapitan 2002, p. 134), che viene fatta dai compatibilisti e che analizzeremo in dettaglio, il *Consequence Argument*, non va interpretato come un argomento per la preferibilità di un senso sull'altro, perché questo, lungi dall'essere il suo obiettivo, è invece l'assunto di partenza. Infatti, «il *Consequence Argument* riesce a meno che qualche spiegazione compatibilistica del potere o abilità di fare altrimenti (rendere falso) non risulti essere quella giusta» (Kane 1998, p. 52. Corsivo di chi scrive).

L'argomento sostiene, infatti, solo che il compatibilismo non è un'opzione *se* si assume l'interpretazione più forte del verbo "potere" e, quindi, anche di NL e NP<sub>0</sub>. Ciò appare chiaro dal fatto che è questo il senso in cui sono state originariamente intese le due premesse, prima che le obiezioni compatibilistiche portassero l'attenzione sull'alternativa più debole, e che le repliche di van Inwagen e degli altri sostenitori dell'argomento alle obiezioni compatibilistiche non sono mai andate nel senso di una ritrattazione di questo punto chiave.

Il proponente del *Consequence Argument* ha, dunque, bisogno di ragioni indipendenti per sostenere la preferibilità del senso forte di cui si avvale, poiché l'argomento, di per sé, non ne dà, ed è quanto faremo nell'obiettare contro il disposizionalismo. Prima, però, va chiarito che, se il senso del verbo "potere" è il senso forte e causale, allora l'argomento incompatibilistico è sia valido, sia corretto. Questo sarà messo in luce mostrando che le obiezioni formulate dai detrattori dell'argomento hanno una plausibilità solo se fanno implicitamente o esplicitamente riferimento all'interpretazione debole del verbo "potere" e che, quindi, per ammissione dei compatibilisti stessi, indipendentemente da questa, non c'è modo di obiettare contro il *Consequence Argument*.

### 3. Negare NP<sub>0</sub> o NL

Abbiamo già detto che una parte consistente dei critici del *Consequence Argument* sostiene che le giustificazioni fornite in favore dell'intuizione della nostra impotenza

verso le leggi di natura o il passato non sono adeguate. Gli agenti avrebbero, quindi, il potere di falsificare le leggi o il passato in un senso rilevante del termine.

Di conseguenza, è possibile distinguere, innanzitutto, tra due tipologie di critici dell'argomento e di compatibilisti delle possibilità alternative (Pendergraft 2010, p. 250): i *backtracking compatibilists*, o compatibilisti retroattivi, sostengono che, se l'agente avesse compiuto una certa azione che invece ha omesso di fare, allora qualche stato di cose passato che si è effettivamente verificato non si sarebbe verificato; i *local miracle compatibilists*, o compatibilisti lewisiani, dal nome del primo autorevole proponente della teoria, sostengono invece che, se egli avesse compiuto quell'azione che invece ha omesso, una legge di natura non sarebbe tale.

Come si vede, gli uni negano NP<sub>0</sub>, mentre gli altri NL. Chiaramente, i sostenitori di una soluzione sono avversi a quella proposta dagli altri e, quindi, in letteratura c'è abbondanza di polemiche tra gli esponenti delle due correnti. Ad esempio, Lewis (1979) sostiene che non sia possibile formulare un controfattuale del tipo richiesto dal compatibilismo retroattivo che sia chiaramente vero, a differenza dei controfattuali ammessi dal compatibilismo lewisiano, che lo sarebbero senza dubbio. È infatti almeno problematica l'affermazione che se io nel presente compissi una determinata azione, il passato sarebbe stato diverso. Senza contare che la dipendenza controfattuale supposta dai compatibilisti retroattivi potrebbe implicare una causalità a ritroso rispetto all'ordine temporale (*backtracking causation*), dal presente al passato, la quale sembra essere ancora più foriera di problemi della sola dipendenza controfattuale.

D'altra parte, Dorr (2016, pp. 265-266) sostiene che c'è un'asimmetria tra le negazioni di NP<sub>0</sub> e NL che favorisce la prima: i fatti del passato che, stante il determinismo, rendono necessario il presente sono estremamente vasti e complessi, mentre le leggi naturali all'opera nella necessitazione dovrebbero essere piuttosto semplici. Questo fa sì che Lewis e seguaci debbano ammettere conseguenze radicali e controintuitive anche per il più quotidiano dei controfattuali, mentre i *backtracking compatibilists*, vista la ricchezza e la complessità che tiene insieme gli eventi passati che hanno un ruolo di determinazione sul presente, non incorrerebbero nello stesso problema.

In ogni caso, non approfondiremo questi dibattiti, pur essendo interessante rilevare il disaccordo tra le due tipologie di compatibilisti e allettante la prospettiva di entrare nel merito, dato che le obiezioni formulate dai sostenitori della negazione di NL e quelle formulate dai sostenitori di quella di NP<sub>0</sub>, a prescindere dall'origine compatibilistica, potrebbero essere utili frecce all'arco dell'incompatibilista.

Più che sulle discussioni di dettaglio, ci concentreremo sulla comune struttura condizionale, o più precisamente controfattuale, che è sottesa a entrambe le formulazioni. Le due, quindi, anche se in polemica tra loro, risulterebbero per questo aspetto perfettamente simmetriche. Rilevare l'esistenza di questa simmetria, permette di impostare l'analisi delle due opzioni come un'analisi di ciò che è comune a entrambe, ovvero una ridefinizione del significato del verbo "potere".

A prescindere da dove si trovi la ragione nella polemica tra *backtracking* e *local miracle compatibilists*, quindi, per gli scopi del presente lavoro, serve solamente valutare se e come sia possibile trovare un'eccezione alla congiunzione di NP<sub>0</sub> e NL, la quale, chiaramente, può essere falsificata negando indifferentemente uno qualsiasi dei congiunti.

La comune struttura controfattuale si vede dal fatto che, in entrambi i casi, sto affermando qualcosa come: "se agissi diversamente da come faccio, il passato o le leggi di natura sarebbero diversi". Essa è inoltre esplicitamente affermata da Saunders (1968, p. 107), il quale delinea anche il senso di questa simmetria e il punto in comune in cui ha il suo fondamento: «è vero che, se in questi casi uno avesse esercitato il suo potere di astensione [dal compimento di una certa azione], il passato o le leggi di natura sarebbero state differenti. Ma il potere di astenersi non viene esercitato, poiché il passato e le leggi di natura sono quelle che sono, e tuttavia attribuiamo all'agente il potere di astenersi dal suo atto, perché egli ha la capacità di compiere atti di altri tipi».

Perciò, avendo come obiettivo queste radici comuni, si accetteranno alcune delle proposizioni affermate dai compatibilisti e si glisserà su altre questioni, perché indifferenti rispetto al punto che si desidera qui sollevare. Così, ad esempio, si concederà a Pendergraft (2010) che, almeno in astratto, non sempre gli agenti possono fare altrimenti e, quindi, non sempre va supposto che essi abbiano l'abilità di far sì che una legge venga infranta o a Dorr (2016) che è dubbio se il miracolo richiesto dai compatibilisti lewisiani sia effettivamente locale o coinvolga modifiche strutturali dell'assetto storico-legale del mondo.

È possibile, infine, tralasciare di considerare un dibattito che pure sarebbe utile approfondire per la causa incompatibilistica, ma che è riferito alla sola negazione di NL ed è inoltre estremamente di dettaglio, ovvero la questione, sollevata da Beebe (2003), su quanto il compatibilismo lewisiano riesca effettivamente a escludere che l'evento che costituisce la rottura delle leggi naturali consista nella stessa azione dell'agente, o se, piuttosto, la difesa di Lewis da parte di Oakley (2006) o Graham (2008) sia efficace.

Ci si concentrerà, dunque, sulla strategia comune di fronte a NL e NP<sub>0</sub>, ovvero, come si diceva, la risemantizzazione del verbo potere impiegato nella loro formulazione: è piuttosto semplice per i compatibilisti far vedere che, se una qualche analisi compatibilistica della possibilità implicata in quei principi è adeguata, allora queste premesse cruciali del *Consequence Argument* non sono più giustificabili (Foley 1979, p. 71, oltre al già citato Saunders 1968, p. 107).

Il punto è che, secondo i compatibilisti, il senso in cui vengono intesi nell'argomento NL e NP<sub>0</sub> è troppo forte, ma non è affatto l'unico disponibile. È scontato che io non possa fare nulla per rompere le leggi naturali o alterare il passato direttamente, ma è lecito e verosimile supporre che io abbia un'abilità controfattuale, inespressa e inesprimibile, la quale faccia sì che, indirettamente, le leggi naturali possano essere rotte o il passato alterato.

In altre parole, quando valutiamo le possibilità di un agente, non dovremmo porci la questione della possibilità fisica – è chiaro che non esiste nemmeno un mondo possibile che condivide con quello attuale le leggi deterministiche e l'intera storia precedente a un certo istante in cui l'agente compie un'azione diversa da quella che compie nel mondo attuale. Va posta, invece, la questione sulle capacità dell'agente, l'unica che è davvero chiamata in causa quando si valuta l'agire: se egli conserva inalterate le sue capacità per l'azione, allora bisognerà dichiarare che ha la possibilità di compiere un certo atto, anche quando questo gli fosse di fatto precluso dai meccanismi deterministici che regolano il mondo.

È in questo senso, quindi, che gli agenti non sono impotenti nei confronti del passato o delle leggi di natura e che NL e NP<sub>0</sub> sono falsi. Va intesa infatti così la distinzione generale di Kapitan (2002, p. 134), cui accennavamo:

Abilità in senso ampio: in senso ampio, S è in grado a  $t$  di realizzare  $p$  se e solo se esiste un corso di azione K tale che a  $t$  (1) S è in grado di fare K e (2) se S facesse K, allora  $p$

Abilità in senso causale: S è causalmente in grado a  $t$  di realizzare  $p$  se esiste un corso di azione K tale che a  $t$  (1) S è in grado di fare K e (2) il fatto che S faccia K farebbe sì che  $p$ .

Come si vede, l'abilità in senso ampio è indiretta e, poiché è un'abilità, non è affatto necessario che venga attuata perché si conservi e svolga il suo ruolo controfattuale. È questa distinzione che è stata declinata di volta in volta nel caso di NP<sub>0</sub> o di NL in difesa del compatibilismo per scardinare le premesse del *Consequence Argument*.

Così Fischer (1983, p. 130), che si ripropone di risolvere un'ambiguità che attribuisce a Ginet sulle capacità degli agenti riguardo al passato:

- (i) S ha in suo potere a  $t_1$  di causare l'occorrenza di  $e$  a  $t_0$ , o
- (ii) S ha in suo potere a  $t_1$  di compiere un certo atto  $e^*$  tale che, se  $e^*$  si desse, allora  $e$  si sarebbe verificato a  $t_0$ .

Il punto qui, come per ogni *backtracking compatibilist* è che, se è vero che gli eventi del passato sono sufficienti per l'accadere delle azioni di un agente, è anche vero che l'astensione ipotetica dell'agente dal compiere quelle azioni è sufficiente perché non si verificano alcuni di quegli eventi necessitanti (Foley 1979, p. 73). Rivendicare questa dipendenza controfattuale del passato sul presente resterebbe però cosa diversa dall'affermazione di una dipendenza causale.

Similmente Lewis (1981, p. 115) opera una distinzione simmetrica sulle leggi di natura, che fonda il suo *local miracle compatibilism*:

- (Tesi debole) Sono in grado di fare una cosa tale che, se la facessi, una legge verrebbe infranta.
- (Tesi forte) Sono in grado di infrangere una legge.

Anche in questo caso, la dipendenza controfattuale farebbe sì che, nell'ipotesi del mio compimento di un'azione che, di fatto, non ho compiuto, si possa supporre una divergenza dal corso degli eventi attuale, solo che, qui, la divergenza avrebbe luogo nel tessuto legale del mondo – sarebbe un miracolo, secondo il vocabolario di Lewis. Parallelamente al caso di Fischer, anche in questo si distingue tra dipendenza controfattuale («controlegale», a essere precisi) e causale, evitando di sostenere che la prima implichi la seconda.

È innegabile che la tesi debole non implichi quella forte, comunque intese. Le repliche degli incompatibilisti non toccano, quindi, questo punto, come pure non viene fatta marcia indietro sul senso di “potere” usato nel *Consequence Argument*: non risultano tentativi di dimostrare che NP<sub>0</sub> e NL restino veri anche nella loro interpretazione più debole.

La strategia di risposta degli incompatibilisti è, di solito, “di resistenza”: ci si limita a negare che l'interpretazione proposta dai compatibilisti sia rilevante per il dibattito, perché completamente scissa dall'intuizione prefilosofica<sup>19</sup> (De Caro 2004, p. 82). Si

---

<sup>19</sup> L'obiezione, in verità, è interessante quando si tramuta in un'accusa di incoerenza al compatibilismo: la teoria nasce, stando alle dichiarazioni di Hume, uno dei suoi padri, con l'obiettivo di evitare le sofisticherie filosofiche e andare invece alla radice di quel concetto di libertà espresso dal senso comune (Hume [1748] 2007, p. 59, *passim*). Proporre un'interpretazione del libero arbitrio che attraverso funambolismi lessicali e concettuali la renda compatibile col determinismo, ma al prezzo di sacrificarne i caratteri su cui c'è accordo

sostiene che il prezzo che i compatibilisti dovrebbero pagare in termini di controintuitività per sostenere le proprie teorie sarebbe eccessivamente alto e che dunque non sarebbe ragionevole pagarlo.

Al di là delle peculiarità dei singoli autori, si obietta quindi, comunemente, che il senso debole del verbo potere è ammissibile solo a patto di una previa accettazione del compatibilismo, la quale prende a questo punto la forma non solo della controintuitività, ma anche di spiegazione *ad hoc*. Concordiamo con Kane (1998, pp. 50-52) nel sostenere che questo tipo di repliche è di per sé controproducente, perché non si sostanzia su altro che sull'intuizione, che è proprio ciò su cui, in partenza, compatibilisti e incompatibilisti divergono. Il conflitto non ha speranze di essere ricomposto sullo stesso terreno che lo ha originato.

La proposta di questo lavoro è, quindi, di entrare nel merito dell'interpretazione debole e osservare se ci siano motivi interni per rigettarla. Solo a patto di trovarne saremo legittimati a riaffermare l'interpretazione forte. Quanto visto finora, poi, è stato utile perché testimonia che le critiche a NL e a NP<sub>0</sub> si sostanziano proprio e solamente di quel senso debole che avremo indipendentemente rigettato. Perciò, ritornare al senso forte significherà aver pienamente difeso il *Consequence Argument*.

#### 4. Rifiutare $\beta$

Prima di rivolgere l'attenzione a questi temi, però, è bene concentrarsi su un'altra obiezione al *Consequence Argument*, che riguarda la validità della regola di inferenza  $\beta$  e che è probabilmente la più insidiosa. L'obiettivo del paragrafo è mostrare che, anche in questo caso, perché la critica sia cogente, è necessario fondarla sul senso debole del verbo "potere".

La regola  $\beta$  gode di una certa plausibilità. La sua forma, ricordiamo, è:

$$\beta. N(p \rightarrow q), Np \vdash Nq.$$

Di conseguenza, essa sancisce che, se siamo impotenti nei confronti di un certo evento e siamo impotenti nei confronti del fatto che quello ne implichi un altro, allora siamo impotenti anche nei confronti dell'evento implicato. Così, ad esempio, se non ho potere sul fatto che compirò sessant'anni e non ho potere sul fatto che, se compirò sessant'anni avrò i capelli bianchi, allora non ho potere sul fatto che avrò i capelli bianchi. Gli esempi che mostrano l'intuitività del principio possono essere moltiplicati indefinitamente.

---

e di cui si dovrebbe proprio rendere conto è incoerente con gli stessi obiettivi del compatibilismo e, perciò, è da rifiutare (De Caro 2004, pp. 81-82).

Un'altra ragione per la sua validità risiede nel suo essere speculare al principio K, indubbiamente valido anche nella logica aletica più debole:

$$K. \Box (p \rightarrow q), \Box p \vdash \Box q.$$

Slote (1982) fa però notare che non tutte le modalità ammettono il principio corrispondente a K, come nel caso delle logiche epistemiche. Nemmeno tutte le modalità aletiche lo ammettono, come mostrano quelle deontiche: «anche se fare  $x$  implica fare  $y$ , potrei aver promesso ed essere in obbligo di fare  $x$ , senza aver promesso o essere in obbligo di fare  $y$ . Così, se prometto di incontrarti domani alle 3, potrei essere in obbligo di farlo; ma ho forse promesso di rimanere in vita fino a domani?» (Slote 1982, p. 13).

Allo stesso modo, per quanto riguarda l'operatore di conoscenza, posso sapere che Roma è la capitale di Italia, senza sapere anche che la città fondata da Romolo e Remo è la capitale di Italia, nonostante ciò sia implicato dalla proposizione che conosco.

Sia le modalità deontiche, sia quelle epistemiche, quindi, non sono chiuse sotto l'implicazione materiale, come invece la necessità aletica. Che ragione abbiamo di supporre che la modalità espressa da N si comporti come la necessità metafisica invece che come quella epistemica o deontica? Dato che esistono forme di necessità in cui non è valido il tipo di inferenza espresso da  $\beta$ , si potrebbero ragionevolmente avere dei dubbi anche su  $\beta$  stessa e, dunque, sugli argomenti incompatibilisti che la impiegano (Slote 1982, p. 18).

Si noti che gli esempi proposti dimostrano efficacemente che gli operatori di obbligo e conoscenza non sono chiusi sotto l'implicazione materiale, ovvero, ad esempio, che non vale

$$Known. * p \rightarrow q, Kp \vdash \Box q,$$

ma la regola  $\beta$  assomiglia piuttosto a un altro principio per la necessità epistemica:

$$Known'. K (p \rightarrow q), Kp \vdash Kq.$$

Quest'ultimo afferma non la chiusura dell'operatore K sotto l'implicazione materiale, ma la sua chiusura sotto l'implicazione nota, la quale è in realtà più plausibile rispetto alla prima (Fischer 1994, p. 31).

Secondo il principio di chiusura della conoscenza sotto l'implicazione materiale, come si accennava nell'esempio precedente, dovrei sapere che la città fondata da Romolo e Remo è la capitale d'Italia solo perché so che Roma lo è e perché il fatto che Roma lo sia

implica che la città fondata da Romolo e Remo lo sia ( $p \rightarrow q$ ). Ma l'inferenza si dimostra non valida, dal momento che io potrei non sapere che Roma è stata fondata da Romolo e Remo.

Il principio di chiusura della conoscenza sotto l'implicazione nota, invece, evita di approdare in questo modo all'onniscienza logica e indica, invece, che, solo sapendo anche che Roma è stata fondata da Romolo e Remo ( $K(p \rightarrow q)$ ), posso giungere alla conclusione  $Kq$ .

Il fatto che  $\beta$  sia speculare a *Known'* invece che a *Known* rende la regola di inferenza certamente più plausibile. Questo però non basta, dal momento che sono stati avanzati dubbi anche sulla validità di *Known'* (Fischer 1994, pp. 32 e ss.). Per di più, al di là dell'argomento per analogia di Slote, ne è stato avanzato uno ancora più solido contro  $\beta$ , perché congegnato per mostrare direttamente che essa non è valida.

McKay e Johnson (1996) hanno infatti dimostrato con successo che  $\beta$  non è valida, sulla base del fatto che essa supporterebbe il cosiddetto Principio di agglomerazione:

$$A. Np, Nq \vdash N(p \wedge q),$$

che si rivela dimostrabilmente non valido, falsificando così  $\beta$ , che aveva permesso la sua derivazione. Il principio A si può derivare come segue (McKay, Johnson 1996, p. 115):

1.	$Np$	Premessa
2.	$Nq$	Premessa
3.	$\Box (p \rightarrow (q \rightarrow (p \wedge q)))$	Necessitazione di una regola logica
4.	$N(p \rightarrow (q \rightarrow (p \wedge q)))$	Da 3, via $\alpha$
5.	$N(q \rightarrow (p \wedge q))$	Da 1 e 4, via $\beta$
6.	$N(p \wedge q)$	Da 2 e 5, via $\beta$

Basta poi un esempio molto semplice a dimostrazione del fatto che A non è valido: nell'ipotesi che io non lanci una moneta, ma che potrei farlo e che  $p$  stia per “non esce testa” e  $q$  per “non esce croce”, è vero che sono impotente rispetto al fatto che non esca testa ( $Np$ ) e rispetto al fatto che non esca croce ( $Nq$ ), come vogliono le premesse di A, poiché nessuno può decidere il risultato del lancio della moneta, ma la sua conclusione è falsa, dal momento che avrei potuto rendere falso “non esce testa e non esce croce” ( $N(p \wedge q)$ ), semplicemente lanciando la moneta. Poiché questo è un caso in cui la conclusione

non segue logicamente dalle premesse, A non è valido. Allora, la causa della sua mancata validità deve risiedere in  $\beta$ , che va dunque rigettata.

La dimostrazione sembra ineccepibile e l'idea di base che è sottesa ad essa è condivisa anche da svariati controesempi a  $\beta$  (Widerkerk 1987, Vihvelin 1988, Huemer 2000 e Carlson 2000), come si evince chiaramente dall'esempio formulato da Huemer (2000, p. 533): si consideri uno scenario in cui un soggetto in un mondo indeterministico ha accesso a un dispositivo che spara R-particelle in un apposito canestro; se il soggetto decide di sparare, necessariamente le particelle centeranno il canestro, ma è assolutamente indeterminato se esse cadranno nella parte destra o in quella sinistra del canestro. Posto che il soggetto decide di non sparare, si avrà che egli è impotente sul fatto che nessuna particella finisca nella parte sinistra del canestro e parimenti impotente sul fatto che, se nessuna particella finisce nella parte sinistra del canestro, allora nessuna particella finisce nel canestro, ma non segue che egli sia impotente sul fatto che nessuna particella finisca nel canestro, perché potrebbe evitare questo evento semplicemente decidendo di usare il dispositivo.

$\beta$  allora non è valida e lo stesso vale, *a fortiori*, per il *Consequence Argument*. Anche van Inwagen ammette il punto (van Inwagen 2000, p. 8). A dispetto delle apparenze, però, la falsità del principio di trasferimento dell'impotenza non è un problema insormontabile per gli incompatibilisti.

Infatti, sono state portate ragioni (Widerkerk 1987, O'Connor 1993, 2000 e Finch, Warfield 1998) per affermare che modifiche minori al principio di trasferimento lo renderebbero valido, salvandolo, così, anche come anello cruciale del *Consequence Argument*. Il principio modificato avrà la forma:

$$\beta'. \Box (p \rightarrow q), Np \vdash Nq.$$

$\beta'$  è più forte di  $\beta$ , nel senso che la sua validità è implicata da quella di  $\beta$ , ma il contrario non vale; per questa ragione esso è anche meno esposto ai controesempi (Finch, Warfield 1998, p. 521, nota 12). In particolare, non è intaccato dal controesempio di McKay e Johnson, dato che non ammette l'agglomerazione<sup>20</sup>. Questo accade perché  $\beta'$  afferma solo

---

<sup>20</sup> Inoltre, l'impiego di  $\beta'$  permette la formulazione del *Consequence Argument* in una forma ancora più concisa e meno esposta a obiezioni (Finch, Warfield 1998, p. 522):

1.  $\Box (P_0 \wedge L) \rightarrow P$
2.  $N(P_0 \wedge L)$
3. NP.

che nessuno ha scelta sulle conseguenze logiche di quelle verità su cui non si ha scelta (Finch, Warfield 1998, p. 522), il che è un esito ben più diretto del determinismo rispetto a  $\beta$  e più difficile da negare, dal momento che, secondo la definizione di determinismo, il futuro è proprio conseguenza logica di una verità su cui sono impotente (la fissità delle leggi e del passato).

Il passaggio che porta da  $\beta$  a  $\beta'$  ci è servito per sgombrare il campo da possibili fraintendimenti e per rendere chiaro quali sono le basi su cui una critica del principio di trasferimento dell'impotenza è effettivamente possibile: non è attraverso una critica della particolare forma in cui il principio è espresso, cioè, ad esempio, di  $\beta$ , poiché questo tipo di obiezioni è in linea di principio sempre arginabile attraverso una riformulazione più accurata e poiché le specifiche critiche mosse sono state arginate, di fatto, in una nuova formulazione,  $\beta'$ , che sembra più difficilmente criticabile alla stessa maniera; è, piuttosto, attraverso una critica generale al concetto stesso di trasferimento dell'impotenza che si dovrà contestare la regola. Questa, però, è possibile solo sulla base dello stesso tipo di premesse che sono alla radice delle obiezioni a NL o a  $NP_0$ , ovvero solo a patto di una risemantizzazione del verbo “potere” in senso debole.

Infatti, l'unico modo per affermare che, anche se sono impotente rispetto a un evento e se è necessario che questo ne implichi un altro, non sono comunque impotente riguardo a quest'ultimo, consiste nel sostenere che conservo l'abilità controfattuale di portarlo a compimento.

È solo secondo questo significato più debole che è possibile affermare di non essere impotenti nei confronti delle conseguenze logiche di verità necessarie. Nella stessa direzione, inoltre, ci sembra andare Foley (1979, pp. 71-72) quando sostiene che un'analisi compatibilistica di “potere” costituirebbe un argomento contro il principio di trasferimento e Vihvelin (1988, p. 236), nel sostenere che il principio non è valido perché, si possono formulare esempi in cui l'agente ha l'abilità di compiere un certo atto, anche se non attuerà la sua abilità.

Stanti queste considerazioni su  $\beta'$  e le precedenti su  $NP_0$  e NL, possiamo affermare che non sono state avanzate obiezioni contro l'argomento declinato secondo l'accezione causale del verbo “potere”. Dunque, se declinato secondo questa accezione, il *Consequence Argument* è, oltre che valido, corretto. L'unica opzione che resta ai compatibilisti per obiettare contro l'argomento è, perciò, quella che passa dal senso

---

In cui (1) è conseguenza del determinismo, (2) esprime la fissità del passato e delle leggi di natura e (3) segue da 1 e 2, via  $\beta'$ .

debole del “potere”. Sarà cruciale stabilire quale delle due è l’interpretazione legittima del termine e dell’argomento.

## 5. Rifiutare $\alpha$

Nonostante sia raro e nonostante di solito sostenitori e detrattori del *Consequence Argument* la reputino indisputabilmente valida senza nemmeno bisogno di difesa o argomento, anche  $\alpha$  è stata negata (si veda ad esempio Magni 2019, pp. 70-71, che si rifà a Kenny 1975). Considerare le ragioni e le conseguenze del rifiuto di questo principio cardine aiuterà nella comprensione del senso compatibilistico del verbo “potere”. La regola ha la forma:

$$\alpha. \Box p \vdash Np$$

e afferma perciò che, se un evento è necessario, allora nessuno ha scelta riguardo a esso. Essa esprime un principio che è stato definito con un gioco di parole «principio di poss-abilità» (Spencer 2017, p. 465):

PA. Se S ha l’abilità di fare  $\varphi$ , allora è metafisicamente possibile che S faccia  $\varphi$ ,

dove  $\varphi$  sta per un’azione qualsiasi.  $\alpha$  e PA, infatti, sono modi diversi di esprimere lo stesso concetto: non abbiamo alcuna abilità di scegliere riguardo a ciò che è impossibile. Cioè, se un agente ha la capacità di compiere una certa azione, allora deve esserci almeno un mondo possibile in cui egli esercita la sua abilità.

Spencer tenta proprio di negare questo concetto, seppure estremamente plausibile<sup>21</sup>. Egli sostiene che si possano elaborare controesempi a PA, che sono efficaci pur essendo controintuitivi, improbabili o insoliti. Questi controesempi avranno la forma di un «caso-G», quale ad esempio (Spencer 2017, p. 478):

F e G sono entrambi professori all’istituto di tecnologia. I loro uffici sono adiacenti. Gli studenti passano spesso a chiedere delle condizioni iniziali [dell’universo] e delle leggi di natura. Sia F che G sanno che  $h \wedge l$ <sup>22</sup>. Gli studenti lanciano una moneta per sapere a quale professore chiedere – se esce testa, F; se esce croce, G. Per caso, è sempre uscita testa. Così, mentre F ha spiegato a molti studenti  $h \wedge l$ , G non lo ha spiegato a nessuno.

---

<sup>21</sup> La negazione, inoltre, varrebbe in potenza per tutti gli agenti, senza che questi, per essere capaci di fare l’impossibile debbano avere anche poteri particolari, come l’abilità di viaggiare indietro nel tempo o prerogative divine.

<sup>22</sup> “ $P_0 \wedge L$ ”, nel nostro vocabolario.

Il punto è che il fatto fortuito che sia sempre uscita testa, non toglie a G la sua conoscenza di  $P_0$  ed L e, dunque, la sua capacità di spiegarli, che, però, resta inesercitata. La sua capacità di insegnamento di  $P_0$  ed L è, infine, necessariamente inesercitata, o inesercitabile, perché, posto il determinismo, in ogni mondo possibile che parte dalle stesse condizioni di partenza di quello attuale in cui si trova G, se viene lanciata la moneta, esce testa e G non spiega a nessuno studente le condizioni iniziali dell'universo e le sue leggi.

Nel nostro *frame* c'è quindi almeno un mondo possibile, quello attuale, in cui l'agente ha l'abilità di compiere l'azione discussa, ma nessuno in cui effettivamente la compie. In questo senso, allora, l'agente può conservare la capacità di fare qualcosa che è determinato che non faccia (Spencer 2017, p. 479). Questa conclusione, chiaramente, è della massima utilità per affermare il compatibilismo.

La relazione tra abilità e possibilità si riduce così ad avere esclusivamente valore epistemico. Si prenda ad esempio l'abilità di volare: che io non la eserciti non è significativo per stabilire se la possiedo o meno, ma un'analisi delle possibilità fatta attraverso i controfattuali può comunque essere d'aiuto, indicando che gli unici mondi in cui possiedo l'abilità di volare sono quelli in cui, se provo a volare e ci riesco, è perché ho le ali o qualcosa di simile; questi tentativi non sono però rappresentativi, perché quei mondi non sono rilevantemente simili a quello attuale, nel quale, perciò, non possiedo l'abilità (Spencer 2017, p. 471).

Sono stati proposti controesempi all'analisi di Spencer ed è stato fatto notare che la rinuncia al principio di poss-abilità comporterebbe anche il rifiuto di modi altamente plausibili di analizzare le abilità (Nguyen 2020). Tuttavia, ponendo la critica su questo livello, si correrebbe il rischio, ancora una volta, di scendere nello scontro di intuizioni inconciliabili e di finire nell'ennesima *impasse*. È, dunque, preferibile mostrare il ruolo che la negazione di  $\alpha$  ha nel dibattito, al fine di trarre conseguenze rilevanti per una critica che entri maggiormente nel merito.

Lungi dall'essere l'ultima spiaggia del compatibilista o un azzardo per estremisti, è possibile sostenere che la negazione di  $\alpha$  sia la base ineliminabile di ogni possibile obiezione al *Consequence Argument*, perché una qualsiasi interpretazione debole del verbo "potere" deve, come minimo, essere tale da ammettere che gli agenti abbiano abilità inattuabili. Ciò è evidente se si riconsiderano le obiezioni al *Consequence Argument* che abbiamo già esaminato.

Non si tratta solo del fatto che negare  $\alpha$  sia una strategia più semplice per i compatibilisti (Magni 2019, p. 70) – il che, peraltro, è vero perché è il metodo più diretto ed esplicito di arrivare al punto della questione –, ma del fatto che non è possibile negare  $\beta'$ , NL o NP<sub>0</sub> senza al contempo negare anche  $\alpha$ . Infatti, ad esempio, sostenere di avere la capacità di far sì che una legge venga infranta significa proprio affermare di avere un'abilità necessariamente inesercitata tale che, se paradossalmente la esercitassi, una legge sarebbe negata e, cioè, negare PA.

Allo stesso modo, l'abilità di far sì che il passato sia diverso consiste nell'essere capace di agire in modo tale che, se lo facessi, il passato non sarebbe quale è ora. La controfattualità però – lo abbiamo visto – non è una caratteristica contingente, ma necessaria dell'abilità, poiché il passato è di fatto inalterabile.

Lo stesso vale, infine, anche per la capacità di scelta riguardo alle conseguenze logiche di eventi necessari: anche in questo caso il compatibilista può legittimamente affermare che l'agente conservi tale abilità solo ammettendo che si tratta di un'abilità di fare qualcosa che, di fatto, è impossibile. Anche questa abilità, quindi, non potrà essere attuata.

Ciò che accomuna le tre negazioni – lo abbiamo visto – è l'uso di un senso non causale del verbo potere. Ciò che caratterizza questo senso del verbo non è la controfattualità semplice, ma la controfattualità per principio inattuabile a cui rimanda Spencer con i suoi casi-G, che si rivelano, in effetti, estremamente simili agli esempi di negazione di  $\beta'$ , NL o NP<sub>0</sub>.

Tant'è vero che Magni (2019, p. 71, che rimanda a Brown 1988, 1990), nel tentativo di mostrare l'auspicabilità della negazione di  $\alpha$ , richiama la diversità di trattamento logico che intercorre tra quelle che lui definisce modalità dinamiche, cioè l'impotenza che N esprime, e le modalità fisiche e logiche: le modalità dinamiche violerebbero l'assioma della possibilità ( $p \rightarrow \diamond p$ ) e il principio di distribuzione sopra la disgiunzione ( $\diamond (p \vee q) \rightarrow \diamond p \vee \diamond q$ ), che sono invece validi per la possibilità fisica.

Ovverosia, per l'impotenza, come appare evidente, valgono considerazioni quali il fatto che, se giocando a freccette, centro il bersaglio, non è detto che sia in grado di farlo, perché potrei averlo centrato per caso e, allo stesso modo, dal fatto che sono in grado di pescare una carta blu o una carta rossa dal mazzo, non deriva che io sia in grado di pescarne una rossa o di pescarne una blu a piacimento, perché questo, di nuovo, non dipende da me.

A diversità simili, che rendono l'impotenza una modalità più simile alle modalità deontiche che a quelle fisiche, aveva fatto appello anche Slote (1982) per suggerire che  $\beta$

non fosse valida. Si noti, infatti, che anche le modalità deontiche ed epistemiche sono mancanti rispetto all'assioma della possibilità e della distribuzione sopra la disgiunzione: ad esempio, dal fatto che un certo atto venga compiuto non deriva che sia permesso, perché potrebbe darsi che l'autore stia violando la norma, come dal fatto che Roma sia la capitale d'Italia non deriva affatto che io lo creda.

Perciò, è ormai chiaro che la concezione compatibilistica del potere contro cui si dovrà argomentare implica l'affermazione che gli agenti possono avere l'abilità di fare cose impossibili. La scoperta risulta della massima importanza per delineare meglio i tratti di quella concezione e si rivelerà essere una delle sue maggiori debolezze.

## 6. Analisi condizionale semplice

Negare  $\beta'$ , NL o  $NP_0$  per evitare di cadere vittime del *Consequence Argument* significa sostenere che possiamo fare altrimenti anche in un mondo deterministico e negarli sulla base di un'interpretazione debole o compatibilistica del significato del verbo potere significa che è sulla base di quella stessa interpretazione che gli agenti in universi deterministici possono agire diversamente.

Occorre, di conseguenza, venire in chiaro delle caratteristiche del senso debole del poter fare altrimenti: anzitutto, come ovvio non si tratta di un senso categoriale. Ovvero, esattamente come nel caso di  $\beta'$ , NL e  $NP_0$ , le assunzioni deterministiche di partenza non consentono di accettare affermazioni come: “stanti il passato e le leggi esattamente come sono ora, potrei fare diversamente”, ma solo qualcosa come: “nel caso in cui si fosse verificata una situazione di partenza diversa, potrei fare diversamente”. Questo accade perché, ovviamente, nell'ipotesi deterministica, a partire da un certo istante, si dà un unico futuro; allora sarebbe banalmente falso, considerando un'azione e un istante qualunque, affermare che, alle stesse condizioni di partenza, avrei potuto fare diversamente.

Il senso debole del potere deve poi essere inteso in modo condizionale. È stato sostenuto, però, (Landucci 1980, p. 5) che esso abbia forma solo apparentemente condizionale, ovvero che lo sia sul piano grammaticale e non anche su quello logico e, con ciò, che la struttura concettuale sottesa al senso compatibilistico del verbo potere non debba di necessità essere ipotetica, ma che possa altresì essere «dubitativa».

In questa direzione va Magni (2005, pp. 74-78): egli sostiene che il senso delle clausole del tipo “se...allora” sarebbe dubitativo, poiché queste possono essere sostituite con altre dalla forma “nel caso in cui...allora”. Il compatibilismo affermerebbe allora che l'agente

potrebbe fare altrimenti in un universo deterministico nel caso in cui conservasse intatte la sua capacità di agire in quella maniera e l'opportunità di farlo. Che l'agente le conservi anche se il mondo fosse deterministico, infine, sarebbe indubbiamente vero.

Ci si limita a rilevare, quindi, il possesso di determinate caratteristiche: ad esempio, se resto a casa, invece di fare una passeggiata, sarei comunque potuta uscire a passeggiare, perché, anche se è vero il determinismo, la capacità di camminare e l'opportunità di farlo restano intatte.

Per quanto le considerazioni di Magni siano interessanti e, come vedremo, portino allo sviluppo di una proposta compatibilistica forte, restano però nell'alveo delle interpretazioni condizionali del potere, a dispetto di quanto dichiarato dall'autore. Ci si limita, infatti, a spostare il punto in cui occorre l'elemento condizionale, senza eliminarlo: come vedremo analizzando le teorie disposizionaliste, la capacità che qui si cita ha una struttura ineliminabilmente condizionale, perché non se ne riesce a rendere conto senza citare le condizioni della sua attuazione.

Le abitudini e le disposizioni che costituiscono le nostre capacità – lo vedremo – devono essere analizzate con un controfattuale, come ammette lo stesso Landucci (1981, p. 64) e questo non è un mero fatto grammaticale: l'analisi controfattuale, di solito supportata da una rappresentazione semantica a mondi possibili, si impegna sul piano dell'ontologia.

È poi fuorviante per il dibattito l'interpretazione – che ci pare essere alternativa alla precedente, piuttosto che coordinata a essa – secondo cui il presunto senso dubitativo delle clausole “se...allora” si muoverebbe su un piano esclusivamente epistemico: «il senso della congiunzione *se* è di esprimere esitazione, dubbio, ecc.: non so se quel tale sceglierà di fare quella determinata cosa, ma affermo che, nel caso che scegliesse di farla, è in grado di farla» (Landucci 1980, p. 5).

In questo modo, infatti, si elude completamente la questione, abbandonando il piano in cui era stata posta la domanda, ovvero quello ontologico, per spostarsi su quello epistemico. Questa interpretazione, se è ammissibile dal punto di vista grammaticale, non è però soddisfacente per i nostri scopi, perché, anche dopo essere stata data, lascia aperta la possibilità di continuare a chiedere se, nell'esempio di Landucci, a prescindere dalla sua conoscenza delle decisioni del tale che sta osservando, quella persona avrebbe potuto o meno fare altrimenti.

È anche questa la domanda a cui un compatibilista delle possibilità alternative ha l'onere di rispondere (a tal proposito si veda anche Vetter 2016, p. 2696). E la risposta

compatibilistica a questa seconda questione, quale che sia, ha forma condizionale, come si diceva.

Che un qualche elemento condizionale sia costitutivo del compatibilismo è infatti evidente fin dalle sue origini. Hume ([1748] 2007, p. 69) è un esempio eloquente:

Con libertà, allora, si può intendere solo un potere di agire o non agire, in accordo con le determinazioni della volontà; cioè, se decidiamo di rimanere fermi possiamo; se scegliamo di muoverci, di nuovo possiamo. Ora, si ammette universalmente che questa libertà ipotetica (*hypothetical*) appartiene a chiunque non sia prigioniero e in catene.

La struttura ipotetica della libertà, che qui viene messa a tema, nasce come risposta a un'intuizione compatibilistica che discende chiaramente dalla premessa deterministica: anche se non posso agire diversamente da come faccio a parità di condizioni di partenza, questo non è rilevante, perché l'unica cosa che conta è che sia io a determinare la mia volontà; perciò, è rilevante solo che io non sia stato costretto ad agire come ho fatto e che, se avessi voluto, in condizioni diverse, scegliere diversamente, avrei potuto farlo.

Si tratta del nucleo centrale della concezione compatibilistica, che consiste nell'autodeterminazione in assenza di costrizione, ovvero, come sostiene Hobbes ([1651] 1996, p. 140), nel fatto che un agente non trovi «nessun ostacolo nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione di fare».

Se il concetto di base del compatibilismo è chiaro e universalmente accettato, più difficile è stabilire come esso debba essere declinato e, in particolare, come debba essere sviluppato l'elemento condizionale, perché riesca a catturarlo. Nei primi decenni del Novecento è stata elaborata la cosiddetta analisi condizionale semplice, che cerca di catturare nel modo più immediato possibile l'intuizione alla base del compatibilismo classico di autori quali Hume e Hobbes. Stando alla formulazione di Moore (1912, p. 12 e p. 90 e ss.), l'espressione:

C. avrei potuto fare altrimenti

significa

C'. se avessi deciso altrimenti, avrei fatto altrimenti<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Landucci (1980, p. 22) propone la più precisa riformulazione «avrebbe agito diversamente, se l'avesse preferito». La formulazione è indifferente ai fini dei problemi che porremo.

In questo modo, si pone l'accento sull'autodeterminazione della volontà e si escludono i casi di costrizione anche interna. È una prima formulazione del senso debole del potere, come si evince dal fatto che l'abilità di fare altrimenti è interamente controfattuale, esercitabile a certe condizioni e mai esercitata di fatto per via delle leggi deterministiche. Nella concezione di Moore sono, quindi, già presenti *in nuce* gli elementi fondamentali che sono richiesti al compatibilismo per rifiutare il *Consequence Argument* e fornire un'alternativa credibile su cosa sia la libertà.

La specifica declinazione di questi concetti da parte dell'analisi condizionale semplice è, però, dimostrabilmente errata. Si possono infatti fornire controesempi che attestano che C' non è né necessario né sufficiente per C.

Austin (1966) mostra con successo che esso non è necessario: si pensi a un atleta che molte volte nella sua carriera sportiva ha compiuto una *performance* (ad esempio, segnare un rigore). Si dà il caso che, in una certa occasione, egli fallisca la *performance*. Si potrà facilmente concordare che C è vero e, cioè, che lo sportivo avrebbe potuto compierla. È da notare, però, che C' è falso: non è vero che, ad esempio, se il calciatore avesse scelto di segnare il rigore, ci sarebbe riuscito. Perciò la verità di C' non è necessaria per quella di C.

Inoltre, si può dimostrare che C' non è sufficiente per C sulla scia di Lehrer (1964) e Chisholm (1966): si consideri il caso di una persona ematofobica e patologicamente spaventata da tutto ciò che ha il colore del sangue. Si supponga che a questa persona vengano offerte delle caramelle rosse. C' sarà vero perché, se avesse scelto di accettare e mangiare le caramelle, lo avrebbe fatto. C, però, è falsa, perché non è affatto in grado di scegliere questa opzione.

Il punto dei due controesempi è comune: in entrambi i casi l'agente non ha alcun potere, alcun controllo, sulla situazione e non potrebbe fare niente per rendere effettiva la sua volontà (Kane 1998, p. 58). Non si soddisfa, dunque, il requisito dell'autodeterminazione, di cui pure ci si riproponeva di rendere conto.

Sarebbe facile supporre – e così è stato fatto – che siano l'analisi condizionale e il senso debole del verbo potere *tout court* a non sostenere adeguatamente l'autodeterminazione della volontà. Si può concordare, però, con Vihvelin (2004, p. 436) nel sostenere che, di per sé, il fallimento dell'analisi condizionale semplice non decreti il fallimento anche di ogni altra analisi condizionale. Almeno in linea di principio resta aperta la possibilità di un'analisi più raffinata, ma pur sempre condizionale, che non sia

soggetta ai controesempi menzionati e resista al *Consequence Argument*. Il disposizionalismo tenta questa via attraverso il concetto chiave di “disposizione”.

## 7. Analisi condizionale riformata

È intuitivo e non controverso parlare del libero arbitrio in termini di abilità e questa idea è di per sé neutrale rispetto alla questione della compatibilità del libero arbitrio col determinismo. I disposizionalisti e, in particolare, Vihvelin (2004, 2013, cap. 5), di cui si seguirà l'esposizione, approfondiscono questa idea intuitiva, facendo leva sulle affinità delle abilità con altre potenze, le disposizioni, quali la solubilità, la fragilità, ecc. In particolare, si nota il fatto che entrambe non scompaiono se non vengono attuate.

Le disposizioni vengono poi dichiarate indisputabilmente compatibili col determinismo e, così, si ha infine gioco facile nell'affermare la compatibilità dello stesso libero arbitrio. Specificamente, si sostiene che (Vihvelin 2004, p. 429):

essere liberi è avere l'abilità di prendere decisioni sulla base di ragioni e avere questa abilità significa avere un fascio di disposizioni.

Esplicitando questa tesi, si vedrà che essa ha la forma di un'analisi condizionale rivisitata, che diverge da quella classica per il fatto che non si pone l'obiettivo di parafrasare il significato del poter fare altrimenti in un singolo, semplice condizionale. Che questo obiettivo non è raggiungibile è evidente, agli occhi del disposizionalista, per il fatto che nemmeno per le disposizioni è possibile un'analisi condizionale semplice e questo è ormai riconosciuto in letteratura. Che poi basti elaborare un'analisi pur sempre condizionale, ma più complessa, gli è suggerito dal fatto, che questa è la soluzione che è stata proposta per le disposizioni, ampiamente accettata, seppur nel disaccordo almeno parziale su come sia da riformare il condizionale nella sua forma primitiva.

Si consideri, infatti, l'analisi condizionale semplice per le disposizioni, secondo la quale qualcosa ha la disposizione D alle condizioni C<sup>24</sup>, se e solo se esibisce D, nel caso in cui le condizioni C si verificano (Choi, Fara 2018, § 1.2). I controesempi elaborati (Martin 1994, Johnston 1992, Bird 1998, Lewis 1997) sono piuttosto convincenti. Si tratta di casi che riguardano disposizioni particolari (*finkish dispositions*), che vengono meno nel momento in cui vengono messe alla prova, ma si può lavorare ugualmente anche con disposizioni mascherate da altri fattori (*maskers*) o simulate da agenti esterni (*mimickers*).

---

<sup>24</sup> Le condizioni a cui si manifesta la disposizione nel nostro parallelismo corrispondono all'opportunità che ha l'agente di esercitare una sua capacità, per usare il vocabolario di Landucci e Magni. Le considerazioni dei due autori, che abbiamo avuto modo di riportare nel testo, hanno anticipato nella trattazione questi temi.

Ad esempio, si definisca un cavo elettrico “in tensione” quando ha la proprietà disposizionale di condurre elettricità, se messo in contatto con un conduttore. Si immagina il caso di un cavo in cui non c’è tensione, ma che è collegato a un dispositivo che lo mette in tensione tutte le volte che sta per entrare in contatto con un conduttore. Il cavo, quindi, condurrà energia se toccato da un conduttore, come da definizione, ma non è in tensione, non avendo infatti di per sé la disposizione.

Un caso del genere mostra che l’analisi semplice fallisce perché, in una situazione così costruita, legittimerebbe l’attribuzione della tensione al cavo, quando, per ipotesi, non la ha. Inoltre, esempi di questo tipo sono meno eccezionali di quanto possa sembrare a primo impatto e comprendono situazioni piuttosto ordinarie (Fara 2008). Si pensi, ad esempio, a tutte le volte che imballiamo oggetti fragili: la fragilità è in questo caso una disposizione mascherata, anch’essa controesempio all’analisi semplice.

Come si diceva, la strategia di risposta a esempi di questo genere consiste, di solito, nell’elaborazione di un’analisi condizionale più complessa (Choi, Fara 2018, § 1.4): prendiamo sinteticamente in considerazione l’analisi di Lewis, perché è quella adottata dai disposizionalisti. Si noti, però, che sono state elaborate anche proposte alternative e che sono state sollevate obiezioni circa la copertura da parte della teoria di Lewis dei casi di disposizioni mascherate e imitate<sup>25</sup> (Choi, Fara 2018, §1.4).

Lewis (1997, pp. 149-150) sostiene che le *finkish dispositions* rendono evidente il fatto che le disposizioni hanno una base causale nell’oggetto che le possiede, che è costituita da una proprietà intrinseca. Così, ad esempio, il sale è solubile per via delle sue caratteristiche chimico-fisiche e lo stesso si può dire per la fragilità del vetro.

L’analisi semplice fallisce perché pretende di rendere conto della disposizione in termini esclusivamente estrinseci. Lewis, invece, propone di considerare l’elemento intrinseco, rendendo così conto degli esempi, quali quello di Martin. Così, nel caso di un bicchiere di vetro, la cui fragilità fosse una *finkish disposition* e quindi venisse meno, se messa alla prova, avremmo che «se il bicchiere fosse colpito e conservasse la proprietà B, allora B insieme al colpo ne causerebbero la rottura. E questo è vero. E inoltre è altrettanto vero che, se il bicchiere fosse caduto, non avrebbe conservato B» (Lewis 1997, p. 150. Vedi anche p. 157).

---

<sup>25</sup> In questi casi, infatti, l’oggetto che ha la disposizione può conservare le proprietà interne che fanno da base causale per essa e le condizioni possono verificarsi, ma è possibile che le disposizioni non si manifestano comunque, a differenza di quanto prevede l’analisi di Lewis. Si pensi ad esempio alla disposizione di un veleno a uccidere (Bird 1998, p. 228). Se chi lo beve ha assunto anche un antidoto, il veleno non lo ucciderà, nonostante si verifichino le condizioni (è stato bevuto) e siano mantenute le proprietà intrinseche (l’analisi chimica del veleno è la stessa).

Semplificando e generalizzando otteniamo quindi il seguente modello (Choi, Fara 2018, § 1.4):

Un oggetto  $x$  ha la disposizione a fare  $M$  quando  $C$  se e solo se ha una proprietà intrinseca  $B$  tale che, se si desse il caso che  $C$  e  $x$  conservasse  $B$  per un tempo sufficiente, allora  $C$  e  $B$  congiuntamente causerebbero che  $x$  facesse  $M$ .

Il disposizionalismo fa sua questa analisi e la applica agli agenti. La premessa di cui si fa forte, come abbiamo già accennato, è che l'analisi valga anche per le abilità, essendo queste a loro volta disposizioni o fasci di disposizioni. Posta la premessa, il ragionamento prosegue in modo speculare a quello di Lewis fino alla proposta conclusiva per un'analisi condizionale riformata per la possibilità di fare altrimenti (Vihvelin 2004, p. 438):

$C''$ .  $S$  ha l'abilità all'istante  $t$  di fare  $X$  se e solo se, per qualche proprietà intrinseca o insieme di proprietà  $B$  che  $S$  ha a  $t$ , per qualche istante  $t'$  dopo  $t$ , se  $S$  scegliesse (decidesse, intendesse o provasse) a  $t$  di fare  $X$ , e conservasse  $B$  fino a  $t'$ , la scelta (decisione, intenzione o tentativo) di fare  $X$  da parte di  $S$  e il suo possesso di  $B$  sarebbero congiuntamente una causa completa per  $S$  del suo fare  $X$ .

L'analisi riesce indubbiamente nel suo obiettivo fondamentale perché non è più vittima degli stessi controesempi di quella di Moore: nel caso di Austin, ad esempio,  $C''$  è vera (ricordiamo che  $C'$  non lo è), per via del richiamo a una proprietà intrinseca dello sportivo. Lo stesso accade per gli esempi di Chisholm e Lehrer:  $C''$ , a differenza di  $C'$ , è falsa, perché la persona dell'esempio non ha proprietà intrinseche che le permettano di accettare caramelle rosse.

Si noti, inoltre, come anticipato, che, per sostenere un'analisi condizionale che non cada in questi controesempi, si richiede che gli agenti abbiano l'abilità di fare ciò che è impossibile. A differenza di quanto sostiene Vihvelin (2017, § 5), infatti, la negazione di  $\alpha$  non è una peculiarità del solo Spencer. Si ricordi il caso-G che abbiamo presentato e si noti che esso richiede un'analisi dell'abilità di fare altrimenti del tipo offerto da  $C''$ : il professor  $G$  avrebbe potuto insegnare  $h \wedge l$  agli studenti perché ne conserva l'abilità inesercitata e questo accade perché, se si verificassero le condizioni opportune e conservasse intatte le sue proprietà intrinseche, allora egli spiegherebbe  $h \wedge l$  agli studenti.

Nel compatibilismo, poi, i casi in cui l'abilità di fare altrimenti implica l'abilità di fare l'impossibile, non sono casi isolati, ma l'impossibilità è la caratteristica di ogni alternativa che si suppone l'agente abbia l'abilità di scegliere: se è vero il determinismo, non accadrà mai non solo che  $G$  spieghi  $h \wedge l$ , ma che si verifichi qualsiasi situazione che non si è di

fatto verificata. I disposizionalisti, allora, si devono impegnare nell'affermazione che gli agenti hanno l'abilità di fare l'impossibile e il senso del potere che propongono rifiuta il *Consequence Argument* attraverso la negazione di  $\alpha$ . Torneremo diffusamente su questo punto nel prossimo paragrafo. Per ora ci limitiamo a chiarire che la rivisitazione dell'analisi disposizionale in senso disposizionalistico non è propria della sola Vihvelin, ma è già presente, ad esempio, in Foley, anche se in modo meno immediato di quello precedentemente esposto.

Egli, infatti, introduce una terza azione come medium,  $z$ , per cui un agente è libero di fare  $x$  quando, tra le altre condizioni, egli ha l'abilità di fare l'alternativa  $y$  e questo si verifica quando «c'è qualche  $z$  tale che se egli volesse  $z$ , farebbe  $y$ » (Foley 1978, p. 427). Foley, infatti, insiste proprio sul concetto di abilità e lo paragona alle capacità non umane, quali l'abilità di viaggiare a 40 miglia all'ora, che un'automobile conserva anche se sta viaggiando a velocità inferiore (Foley 1978, p. 421).

Considerazioni analoghe si trovano anche in Campbell, che sostiene che la domanda sulle possibilità alternative di un agente verte sulle sue capacità (Campbell 1997, pp. 326-327). Il possesso delle capacità rilevanti, poi, va verificato considerando i mondi possibili accessibili all'agente stesso, i quali, rispetto al mondo attuale, devono essere fisicamente omogenei, identici dal punto di vista delle abilità possedute dall'agente, non gratuitamente più favorevoli all'agente e con differenze che riguardano solo i fattori presi in considerazione.

Infine, anche Landucci e Magni possono essere annoverati tra i disposizionalisti. Infatti, entrambi affermano, come abbiamo già accennato, che un agente può fare altrimenti quando ha la capacità e l'opportunità di agire in quel modo: «il possesso di una capacità si distingue dall'esercizio effettivo di essa anche perché, a differenza che per questo, per quello è del tutto indifferente la dinamica attuale della vita psichica della persona» (Landucci 1980, p. 6).

O ancora, ben più esplicitamente, Landucci menziona e fa un paragone tra potere e disposizioni, sostenendo che «“disposizione” è altrettanto intrinsecamente controfattuale quanto “potere”; e sostituendo quel termine a questo non s'è fatto altro che un atto di pudicizia verbale» (Landucci, 1981, p. 67).

Infine, proprio in riferimento ai controesempi che sono stati formulati contro l'analisi semplice di Moore, Landucci sostiene che sia illuminante confrontarsi con i problemi posti dalle disposizioni e dichiara che queste includono «un riferimento ineliminabile alla natura intrinseca» (Landucci 1981, p. 68), specificando, inoltre, che «sicuramente, anche

se magari non sapremmo specificare quali siano le condizioni necessarie e sufficienti del possesso d'una certa capacità, tuttavia normalmente non ne escludiamo affatto l'esistenza» (Landucci 1981, pp. 68-69).

È evidente, quindi, che l'operazione svolta è del tutto paragonabile a quella di Vihvelin e anche la concezione delle disposizioni è affine, avendo entrambi in mente il riferimento alle proprietà intrinseche a svolgere il ruolo di base causale per il possesso dei termini disposizionali, nonostante, per ragioni cronologiche, a Landucci non fosse disponibile il lavoro di Lewis.

Con ciò dovrebbe essere chiaro l'*appeal* della proposta disposizionalista e che cosa questa comporti. Secondo la ricostruzione che ne abbiamo dato, tutto l'edificio del compatibilismo delle possibilità alternative poggia su di essa. La sua tenuta è, perciò, cruciale e concluderemo la trattazione sul compatibilismo con una critica.

## 8. Obiezioni

In questo paragrafo saranno offerte quattro obiezioni alla proposta disposizionalista: è discutibile che le abilità siano disposizioni; le disposizioni inesercitabili sono inintelligibili; le disposizioni inesercitabili sono impossibili; non sappiamo di che tipo siano le proprietà intrinseche che costituirebbero la base causale della disposizione ad agire diversamente.

Innanzitutto, non è affatto pacifica l'affermazione che le abilità sono disposizioni, a dispetto delle innegabili somiglianze tra le due. Già van Inwagen (1983, pp. 10-11) fa notare come non sia la stessa cosa, ad esempio, parlare e capire il francese. Capire il francese sembra una reazione che avviene in risposta a stimoli esterni, indipendentemente dalla volontà dell'agente: se sono circondato da persone che parlano francese, capisco quello che dicono anche se non ho intenzione di farlo. Questo non vale invece per quanto riguarda il parlare la medesima lingua; non sembra esserci una struttura reattiva, ma piuttosto il potere di originare cambiamenti, nel senso non di un innesco meccanico a opera di qualche fattore esterno, ma di un esercizio a piacimento. Van Inwagen individua nel primo tipo di potenzialità le disposizioni e nel secondo le abilità, con ciò ponendo una linea di demarcazione tra le due<sup>26</sup>.

Il modo in cui Vihvelin (2013, § 5.2) tenta di prevenire l'obiezione ci sembra insufficiente. In primo luogo, si può accettare uno dei punti di Vihvelin senza cambiare

---

<sup>26</sup> È per rimarcare la differenza tra proprietà condizionali reattive e dipendenti dalla volontà dell'agente che abbiamo preferito l'utilizzo del termine "abilità" a quello di "capacità", poiché un corretto inquadramento delle capacità sembra identificarle proprio con proprietà disposizionali e, quindi, reattive degli agenti.

la sostanza dell'obiezione: è vero che si danno anche disposizioni totalmente intrinseche, che non dipendono da cambiamenti nell'ambiente, ma resta che le disposizioni rispondono in modo automatico agli stimoli, a prescindere dal fatto che questi siano interni o esterni. E questo è precisamente ciò che sembra estraneo alla logica delle abilità.

Inoltre, Vihvelin paventa una conseguenza inaccettabile per chi sostenesse la diversità di disposizioni e abilità: si sarebbe costretti ad ammettere una tesi più forte delle varie forme di libertarismo e cioè che, se è vero il determinismo, gli agenti non compiono mai alcuna azione, perché mancano dell'abilità necessaria per farlo, la quale – dice van Inwagen – è un potere di originare cambiamenti.

È dubbio che questa sia una buona obiezione contro un libertario che sposasse la tesi di van Inwagen sulle abilità. Infatti, egli potrebbe ammettere coerentemente – e farlo volentieri – che il determinismo priva gli agenti della stessa abilità di agire (*agency*), oltre che della libertà. Se si crede che, se è vero il determinismo, gli agenti non sono liberi, diventa infatti piuttosto oscuro il senso in cui essi compiono comunque delle azioni.

Inoltre, in letteratura, la teoria che le abilità siano disposizioni o fasci di disposizioni non è che una tra le proposte contemporanee, come attesta Maier (2020, § 5). Ad esempio, Vetter (2015) propone come spiegazione del concetto di abilità quello di potenzialità, il quale sarebbe più adatto proprio perché non vincolato alla logica stimolo-risposta. Oppure si consideri la proposta di Steward, particolarmente consonante coi propositi del libertarismo, che spingerebbe al fondo l'intuizione ordinaria che le abilità sono «poteri bidirezionali», nel senso che sono «poteri che un agente può o meno esercitare in un dato momento, anche tenendo ferme tutte le condizioni precedenti a quel momento» (Steward 2020, p. 345).

L'esistenza di teorie alternative sulle abilità testimonia che l'affermazione di Vihvelin per l'abilità di fare scelte, come minimo, non è scontata. L'eventuale accettazione del disposizionalismo, poi, dovrebbe passare per una comparazione con queste altre teorie, la cui analisi non può essere liquidata con una semplice affermazione di implausibilità (Vihvelin 2004, p. 440).

Questa potrebbe essere un'ottima strada per la confutazione del disposizionalismo. Non è tuttavia quella che prenderanno queste pagine e non solo perché si richiederebbe un lavoro a parte sulle abilità per proporre una valutazione soddisfacente. Fara (2008), infatti, ha mostrato che non occorre affermare che le abilità sono disposizioni per sostenere una forma di disposizionalismo: è necessario solo che ci sia una relazione adeguata tra le due, tale per cui «un agente ha l'abilità di [fare] A in circostanze C se e

solo se ha la disposizione a [fare] A quando, nelle circostanze C, prova a [fare] A» (Fara 2008, p. 848). In questo modo, ad esempio, ho l'abilità di parlare francese quando, in certe circostanze, se ci provo, ho la disposizione a farlo.

È preferibile, allora, rivolgere l'attenzione alle obiezioni che assumono che le abilità siano o implicino disposizioni, per mostrare che, anche ammesso questo, l'analisi disposizionalista fallisce. L'idea è che il disposizionalismo fa del poter fare altrimenti un'abilità necessariamente inesercitata e questo è sia inintelligibile che contraddittorio.

La plausibilità del disposizionalismo sta nell'analogia che pone tra la disposizione a fare altrimenti e le disposizioni fisiche degli oggetti. Il sale è solubile anche se non viene mai immerso in acqua; allo stesso modo, noi abbiamo la disposizione a fare altrimenti anche se, per via del determinismo, corsi d'azione alternativi non si sono verificati e non potevano darsi, nel senso più forte del verbo potere. Il sale è solubile e noi siamo liberi. Sembra, perciò, che, in entrambi i casi, si stia parlando di disposizioni inesercitate e si stia dicendo che queste non sono problematiche, né per il determinismo, né per la comprensione intuitiva che abbiamo di esse.

Il paragone con la solubilità o la fragilità, però, non regge, perché la situazione supposta è, in realtà, estremamente diversa: anche se il sale che stiamo prendendo in considerazione non è mai stato immerso in acqua, è tuttavia possibile in senso forte che questo accada, mentre di fatto è impossibile nello stesso senso forte, per via del determinismo, che noi compiamo una certa azione, se invece ne abbiamo compiuta un'altra. Sembra che la fallacia di equivocazione imputata al *Consequence Argument* venga invece commessa dai disposizionalisti nell'istituire l'analogia con le disposizioni fisiche.

A differenza del caso del sale e a dispetto delle apparenze, quindi, come si è già accennato, i disposizionalisti hanno bisogno di affermare l'esistenza di disposizioni che non solo non vengono esercitate, ma che sono inesercitabili e metafisicamente impossibili. Essi sostengono, infatti, che ci sono oggetti che hanno una disposizione la cui attuazione è metafisicamente impossibile. La disposizione compatibilistica a fare altrimenti ha evidentemente questa caratteristica, a causa dell'accettazione del determinismo.

Innanzitutto, va chiarito che disposizioni di questo tipo sono inintelligibili. Infatti, la nostra comprensione, ad esempio, della solubilità è vincolata all'esperienza. Comprendo che quel po' di sale che non è mai stato immerso in acqua è solubile perché ho visto del sale sciogliersi, o – basta meno – ho visto qualche sostanza sciogliersi. E, di conseguenza,

se mi presentassero un materiale sconosciuto dicendomi che è solubile, io capirei che cosa mi si vuole comunicare, perché ho già visto qualcosa sciogliersi in acqua. Tuttavia, è assolutamente incomprensibile una proprietà disposizionale che non si sia mai attuata in nessuna circostanza da nessun oggetto.

Ciò dovrebbe essere piuttosto chiaro dalla definizione di disposizione che abbiamo fornito: comprendendo delle condizioni alle quali l'oggetto manifesta la disposizione, la definizione sarebbe assolutamente inintelligibile se quelle condizioni non si fossero verificate almeno una volta per qualcosa, rendendo manifesta la sua disposizione a reagire in un certo modo.

Come si vede, quindi, per comprendere le proprietà disposizionali, deve essere soddisfatta non solo la realizzabilità delle condizioni di manifestazione, ma la loro realizzazione in atto, anche se non nel caso presente. Tuttavia, la possibilità di fare altrimenti per gli agenti di mondi deterministici non solo non si attua mai, ma è preclusa per principio: è un'impossibilità metafisica che, a partire dalle stesse condizioni di partenza (L e P<sub>0</sub>), accada qualcos'altro rispetto a ciò che è effettivamente accaduto. Allora, se la possibilità di fare altrimenti si spiegasse attraverso una disposizione, questa sarebbe una disposizione metafisicamente impossibile e, perciò, sarebbe anche inintelligibile.

In realtà, ci si può spingere oltre nella confutazione, affermando che, per le stesse ragioni, non solo le disposizioni inesercitabili sono inintelligibili, ma non possono affatto darsi. Possiamo supporre che quella certa quantità di sale che non si è mai sciolto, ma di cui non mettiamo in dubbio la solubilità, non verrà mai in contatto con l'acqua e, con ciò, non eserciterà mai la sua disposizione. Nuovamente, non per questo abbiamo intenzione di revocarne l'attribuzione. Lo stesso, osserva il disposizionalista, dovrebbe valere per la disposizione umana a fare altrimenti.

Anche sul versante ontologico, però, il paragone non regge, perché le condizioni di partenza sono del tutto diverse: ribadiamo che, a differenza del sale dell'esempio, l'agente di un mondo deterministico non esercita mai per principio la sua abilità a fare altrimenti e, perciò, le condizioni di attuazione della sua abilità sono insoddisfacibili e non meramente insoddisfatte.

Si noti che lo stesso Fara (2008, p. 851) sottolinea che disposizioni di questo genere non sono ammissibili: «non è solo strano attribuire a un oggetto una disposizione con condizioni di manifestazione impossibili: è sbagliato farlo». Ricordiamo, infatti, che è la definizione stessa delle disposizioni a includere le condizioni di manifestazione, o

opportunità, secondo il vocabolario di Landucci. Essere costretti poi ad ammettere che queste non sono soddisfacibili *de iure* è contraddittorio e un controsenso. Dicono bene i disposizionalisti che il possesso di una capacità non implica il suo esercizio, ma implica – questo sì – la possibilità del suo esercizio (Clarke 2009, p. 338).

A corroborare queste argomentazioni troviamo interessanti considerazioni in seno al dibattito del disposizionalismo modale, una teoria più generale di quella di Vihvelin e degli altri autori che abbiamo considerato.

Il disposizionalismo modale (per una panoramica sui caratteri generali si veda Borghini 2009, § 6) è una forma di attualismo che spiega le proposizioni modali senza usare una metafisica a mondi possibili, ma facendo riferimento solamente alle potenzialità degli individui attuali (Yates 2015, p. 411). La teoria comporta, quindi, una lettura delle modalità e dei controfattuali quali (Vetter 2016, pp. 2682-2683):

“è possibile che  $p$ ” è vero se e solo se qualcosa ha una disposizione la cui manifestazione consiste in  $p$ ;

“se si desse il caso che  $p$ , si darebbe il caso che  $q$ ” è vera se e solo se tutti i sistemi contestualmente rilevanti hanno una disposizione il cui stimolo consiste in  $p$  e la cui manifestazione consiste in  $q$ .

È evidente che il disposizionalismo in merito al libero arbitrio che abbiamo fin qui considerato rappresenta un caso particolare di applicazione di queste definizioni alle proposizioni “è possibile che l’agente faccia diversamente” o “se l’agente avesse fatto  $p$  allora si sarebbe dato il caso che  $q$ ”.

Anche in merito alla teoria più generale del disposizionalismo modale, si è posta la questione delle disposizioni metafisicamente impossibili. Alcuni autori hanno sostenuto che queste possono darsi, come nel caso di un agente che ha la disposizione a essere sorpreso di fronte alla quadratura del cerchio (Nolan 1997, Jenkins, Nolan 2012).

Vetter (2016, pp. 2688-2689) offre, però, un argomento per mostrare che disposizioni di questo tipo non possono essere possedute. Procedo in questo modo:

1. se ci sono disposizioni impossibili, esse danno luogo a opacità referenziale;
2. le disposizioni non danno mai luogo a opacità referenziale;
3. non ci sono disposizioni impossibili.

Ovvero si sostiene che, (1) se ci sono disposizioni impossibili, le proposizioni che le esprimono non permettono la sostituzione dei nomi propri. Infatti, chi sostenesse l’esistenza delle disposizioni impossibili vorrebbe accettare, per esempio, che “se Espero

non fosse Fosforo, Espero non sarebbe Fosforo”, ma non che “se Espero non fosse Fosforo, Fosforo non sarebbe Fosforo”. (Vetter 2016, p. 2689).

Tuttavia, (2) le disposizioni, per loro natura, permettono tale sostituzione, perché esse si riferiscono agli oggetti indipendentemente dal modo cui li si menziona. Ad esempio, se ho la disposizione ad aprire la porta Dora e se questa viene chiamata anche Doris, ho la disposizione ad aprire la porta Doris (Vetter 2016, p. 2690-2691). Perciò, (3) è errato supporre che ci siano disposizioni impossibili.

Poiché il disposizionalismo riguardo alla possibilità di fare altrimenti, come abbiamo detto, è un’applicazione particolare di questa teoria più generale, l’argomento di Vetter può essere declinato in modo da riguardare precisamente la disposizione impossibile che ci interessa<sup>27</sup>. In questo modo, se anche non si fosse convinti delle considerazioni precedentemente esposte, si disporrebbe comunque di un argomento più strutturato contro la disposizione inesercitabile a fare altrimenti e, quindi, contro la libertà per come è concepita dal compatibilismo delle possibilità alternative.

Si potrebbe forse supporre che il richiamo alle proprietà interne che fa Vihvelin sulla scorta di Lewis argini la portata di queste critiche e venga in soccorso della teoria: anche se è impossibile che un agente faccia altrimenti, egli ha però una proprietà interna che continua a sussistere nonostante questa impossibilità e svolge il ruolo di base causale per la disposizione.

In primo luogo, però, questa considerazione non riduce il peso delle critiche già esposte. La questione è, infatti, indifferente rispetto all’argomento di Vetter e non cambia il fatto che si stia supponendo l’esistenza di un’abilità inesercitabile, il che è una contraddizione in termini, a prescindere da come questa abilità sia supportata causalmente.

Inoltre, l’analogia con le disposizioni fisiche si rivela ancora una volta inadeguata e fuorviante. Il richiamo alle proprietà interne che fanno da base causale per la solubilità del sale è efficace perché è piuttosto semplice rendere conto di queste proprietà in termini chimico-fisici. È estremamente più complesso capire quali dovrebbero essere, invece, le proprietà interne che, negli esseri umani, svolgerebbero il medesimo ruolo. Non solo quali siano concretamente, ma di che tipo – la teoria permetterebbe di identificare queste

---

<sup>27</sup> Si noti che sul disposizionalismo di Vihvelin pesa un’aggravante: se l’esistenza delle disposizioni impossibili è in qualche modo incidentale per il disposizionalismo modale, che vuole spiegare in generale le modalità e, dunque, si ritrova a fare i conti anche con i casi di manifestazione impossibile, questi non sono affatto incidentali, ma proprio ciò che è richiesto e ciò che è oggetto del disposizionalismo in quanto teoria del libero arbitrio. Questa, quindi, non ammetterebbe un elemento inconsistente ma si sostanzierebbe interamente di esso.

proprietà in proprietà essenziali e qualitative o nell'anima creata, ma, probabilmente, l'ipotesi non sarebbe accettata di buon grado dai disposizionalisti. Manca, dunque, una teoria che spieghi almeno il tipo di proprietà intrinseca richiesta per essere liberi e, con ciò, il problema del libero arbitrio è stato spostato senza essere risolto.

Inoltre, sintetizzando con un esempio le obiezioni finora esposte, potremmo provare a ristrutturare l'analogia con le disposizioni fisiche, mostrando che forma avrebbe se fosse mantenuta coerente: i disposizionalisti ci chiedono di avere con la disposizione ad agire diversamente lo stesso atteggiamento che avrebbero scienziati che vivessero in un mondo senza acqua – non si intende un pianeta senza acqua, ma una dimensione spaziotemporalmente e causalmente distinta da quelle in cui l'acqua c'è – e sostenessero che un certo materiale è solubile in quel mondo, perché in un mondo con l'acqua lo sarebbe. A prescindere dalla composizione chimico-fisica del materiale, è almeno dubbio che sia legittimo affermare che quel materiale è attualmente solubile, per il semplice fatto che attualmente non esiste l'acqua (né questa è conosciuta o conoscibile empiricamente nei suoi effetti). Il fatto che in altri mondi l'acqua ci sia e che quello stesso materiale, se vi fosse immerso, si scioglierebbe è perfettamente indifferente.

Oltre a ciò, per gli scienziati in questione la solubilità del materiale che analizzano è del tutto incomprensibile: la solubilità avviene a contatto con l'acqua e loro, come si accennava, non la conoscono. L'incomprensibilità è evidente dal fatto che, rendendolo speculare, l'esempio non ci dà nessuna informazione e non capiamo affatto cosa vuol dire che il sale del nostro mondo sia x-bile, cioè che alle condizioni x, che si verificano esclusivamente in un altro mondo e che qui sono impossibili da ottenere, reagisce in un certo modo, altrettanto impossibile, attualmente.

Infine, a margine della discussione, si può aggiungere, come ipotesi, la critica di Clarke (2009, p. 326), secondo la quale le disposizioni, o almeno le disposizioni necessarie per essere liberi, potrebbero essere indeterministiche nella loro struttura (disposizioni che potrebbero fallire nella loro manifestazione senza che nessuno interferisca), a differenza di quanto sembra dare per scontato Vihvelin.

Le critiche che abbiamo presentato hanno tutte un approdo comune: il disposizionalismo fallisce perché non garantisce l'autodeterminazione, ovvero non assicura che le abilità cui fa riferimento dipendano davvero dal soggetto che le possiede. Facendo volutamente a meno dell'esercitabilità delle disposizioni, nega infatti agli agenti la possibilità di disporre concretamente di quelle abilità che attribuisce loro, le quali perdono dunque ogni rilevanza.

Che senso e che valore ha avere un'abilità la cui attuazione mi è preclusa? La domanda è tanto più urgente quanto più si riferisce a capacità centrali per l'essere umano e per la costruzione della sua identità. Clarke (2009, p. 344) cattura felicemente il punto:

non sembra che essere liberi sia solamente avere una capacità generale di fare scelte sulla base di ragioni, persino quando quella capacità è costruita in modo tale da poter essere esercitata in più di una direzione. Una descrizione migliore richiederebbe di avere tale capacità e che stia a ciascuno se e come esercitarla. Sulla base di questa descrizione, non è affatto ovvio che essere liberi sia semplicemente questione di avere certe disposizioni.

Ancora una volta, quindi, come nel caso del compatibilismo della sequenza attuale, la mancanza sta nel non saper garantire la *source freedom*, la quale, poi, richiede la *leeway freedom*. L'analisi svolta in questo capitolo dovrebbe, poi, aver mostrato che la *source freedom* è garantita solo a condizione di un'interpretazione categorica e non condizionale del "potere". Esclusa quest'ultima, infine, è mostrata la correttezza del *Consequence Argument* e, con ciò, si ha un argomento forte per rifiutare il compatibilismo delle possibilità alternative.

In conclusione, questi primi due capitoli offrono ragioni per ritenere che non è possibile conciliare determinismo e libertà, né facendo a meno delle possibilità alternative, né indebolendo il senso in cui queste si ascrivono agli agenti. Con ciò risultano impraticabili entrambe le opzioni compatibilistiche disponibili. Perciò, perché gli agenti siano liberi, occorre che siano immersi in un contesto indeterministico. Si è quindi fatta una scelta per l'indeterminismo, la cui declinazione peculiare andrà ora stabilita.

## Parte II

### Difficoltà e prospettive del libertarismo

Aver argomentato contro il compatibilismo non significa certo aver dato delle ragioni sufficienti a giustificare il libertarismo. Quando anche il compatibilismo fosse confutato, infatti, occorrerebbe chiedersi se l'indeterminismo sia un requisito sufficiente per renderci liberi; se le azioni compiute senza che queste siano necessitate dagli eventi precedenti siano azioni libere. Il dubbio fondamentale, di cui metteremo in luce la portata, non può che essere il seguente: azioni causalmente indeterminate non avvengono, a ben vedere, per puro caso? E, se è così, che controllo – componente fondamentale del libero arbitrio – possono mai avere gli agenti sulle proprie azioni? Un tentativo di rispondere a queste domande attraverserà i prossimi capitoli.

La definizione di indeterminismo non comprende elementi sostanziali, positivi, ma la sola negazione del determinismo. Non stupisce quindi che il libertarismo non sia una teoria unitaria, ma una gamma di opzioni teoriche molto diverse tra loro. È perciò evidente che non è possibile offrire ragioni per il libertarismo in generale e che una difesa del libertarismo è sempre una difesa di qualche sua forma specifica. La teoria che ci proponiamo in ultima analisi di argomentare è una forma particolare di *agent causation*. Per farlo, però, è bene chiarire innanzitutto perché si opti per l'*agent causation* e quindi cosa renda le altre teorie libertarie, non causali e causali, insoddisfacenti.

Nelle prossime pagine presenteremo dunque sinteticamente queste teorie. L'analisi, pur ricostruendo le posizioni dei loro singoli proponenti e considerando anche le obiezioni, si concentrerà sull'individuazione dei tratti comuni alle teorie del libertarismo non causale prima e di quello causale dopo, mirando a discuterne gli aspetti di forza e debolezza. Infine, metteremo in luce le caratteristiche che, nonostante le critiche, si rivelano utili per l'elaborazione di una teoria libertaria più solida.

L'ultimo paragrafo sarà dedicato all'*agent causation*. Si presenteranno i tratti generali della teoria e si prenderanno in considerazione le obiezioni principali che sono state mosse contro il concetto stesso di causalità a partire dall'agente, per poi prendere in esame le più solide teorie agente-causali, con l'obiettivo di individuare i requisiti fondamentali che una convincente proposta di *agent causation* dovrebbe soddisfare, considerando che la letteratura non presta sufficiente attenzione ad alcuni di questi.

## Verso l'*agent causation*: il libertarismo non causale

### 1. Azioni senza causa

Il libertarismo non causale si è sviluppato negli anni Novanta del secolo scorso, grazie ai lavori dei suoi maggiori esponenti, Ginet (1990), Goetz (1997) e McCann (1998). Le posizioni dei tre differiscono per aspetti rilevanti, che avremo modo di mettere in luce a breve, ma presentano importanti punti di contatto. È possibile, quindi, definire il libertarismo non causale in generale, avvalendoci delle parole di Goetz (1997, p. 195), come la tesi secondo cui «la scelta è essenzialmente un'azione mentale incausata fatta per una ragione».

Da queste poche parole si intravede già l'ossatura della teoria. I suoi sostenitori ritengono innanzitutto che le azioni siano eventi incausati. Di conseguenza, sostengono anche che esse, che sono o cominciano con atti mentali elementari dette volizioni, non possono essere spiegate mettendo in luce i nessi causali che le hanno prodotte, ma solo attraverso spiegazioni razionali, in cui si citano le ragioni per il loro compimento.

Si tratta dunque di una connotazione dell'azione in termini intrinseci e non estrinseci: l'azione è tale ed è azione di un agente nel suo semplice accadere, cioè in virtù del suo essere intrinsecamente intenzionale, e non in quanto prodotto di determinate cause.

Poiché le azioni, poi, sono incausate, non sono necessitate da alcunché<sup>1</sup> e, fino al loro compimento, resta in potere dell'agente optare per una qualche alternativa (Ginet 1989, p. 17). Viene in questo modo garantita la possibilità di fare altrimenti in senso categoriale e indeterministico, come richiesto dal libertarismo.

I libertari non causali ritengono così di avere gli strumenti per non cadere in quel cortocircuito argomentativo che Ginet dice connotare le altre teorie dell'azione. Ammettendo che le azioni sono eventi e hanno come causa altri eventi, infatti, sia i

---

<sup>1</sup> Si noti che la teoria suppone la coincidenza di causalità e determinismo. Ginet (1990, p. 127 e ss.), ad esempio, nel difendere la sua teoria delle spiegazioni razionali delle azioni rispetto a quella delle spiegazioni causali, fa coincidere la causa con la necessitazione nomica. Goetz (1997, p. 205) sostiene che «non c'è alcuna ragione di sostenere che questa dipendenza [tra ragioni e scelta] debba essere intesa causalmente che non assuma in un modo o nell'altro la verità del determinismo». McCann (1998, p. 145), infine, ritiene che non ci siano ragioni a sostegno della teoria causale dell'azione, perché al momento non abbiamo prove dell'esistenza di leggi deterministiche che regolano l'azione umana, con ciò identificando di fatto causalità e determinismo.

compatibilisti che i causalisti<sup>2</sup> sono costretti ad ammettere che l'agente causa anche gli antecedenti causali della sua azione, come i movimenti corporei che la attuano, altrimenti questa non sarebbe più sotto il suo controllo. Così facendo, però, si innesca un circolo vizioso (Ginet 1990, p. 7). I libertari non causali lo evitano negando la prima premessa dell'argomento, ovvero che agire significhi causare qualcosa.

Ci si può chiedere, però, cosa significhi agire e cosa distingua le azioni dagli altri tipi di eventi. È qui, principalmente, che le posizioni di Ginet, Goetz e McCann differiscono. Ginet sostiene che le azioni, eventi che coinvolgono persone e cioè esseri razionali, consistono in o hanno alla loro base atti mentali semplici, come ad esempio la volizione, privi di qualsiasi struttura causale interna (Ginet 1990, p. 11). Questi hanno la peculiarità di avere una qualità fenomenica agentiva (*actish phenomenal quality*) che li differenzia intrinsecamente dai semplici avvenimenti mentali, segnando, ad esempio, la differenza tra il pronunciare nella propria mente una certa parola e il suo indesiderato e involontario risuonare nella mente. Questa qualità fenomenica non è definibile, ma può solo essere chiarita attraverso un "come se": per l'agente che ne ha esperienza è come se egli avesse prodotto direttamente l'atto mentale che suscita quella qualità. La qualità agentiva è inseparabile dagli atti mentali ed è sufficiente a rendere un avvenimento mentale un vero e proprio atto (Ginet 1990, pp. 12-14).

Ginet ammette che la qualità fenomenica agentiva «potrebbe sembrare meno informativa di quanto si desidera, dato che la proposizione di base fa riferimento alla qualità fenomenica *agentiva* e che è stata caratterizzata solo in termini non dettagliati. Ma, a quanto pare, il meglio che si può fare in questo caso è cercare attraverso questo linguaggio del "come se" di prestare attenzione alla corretta caratteristica dell'esperienza, di indicarla, per così dire, ma non di descriverla dettagliatamente» (Ginet 1990, p. 22).

Se a Ginet la caratterizzazione dell'azione in termini di qualità fenomeniche sembra un male minore e, al massimo, non del tutto soddisfacente, Goetz (1997, p. 187) ne mette in luce il vero e proprio limite, sostenendo che quella di Ginet è una scelta poco saggia, perché suggerisce che la caratteristica intrinseca degli atti mentali che li distingue da ciò che semplicemente può capitare nella mente dell'agente senza la sua partecipazione attiva è un semplice *quale*, un sentire soggettivo.

---

<sup>2</sup> Non è così per i teorici dell'*agent-causation*, come ammette lo stesso Ginet, che negano, invece, la seconda tesi, che implica l'*event causation*, sostenendo proprio che le azioni vengano causate dall'agente senza la mediazione di un altro evento. Contro questa possibilità, Ginet (1990, p. 13) ripropone le critiche di Broad (1952). Su questo punto torneremo in seguito.

Goetz sostiene invece che gli atti mentali non si accompagnano ad alcun *quale*; pensare o prendere una decisione non fanno agli agenti alcun effetto, non si accompagnano a un vissuto soggettivo dell'esperienza. Rimanendo neutrali rispetto a questa questione, è del tutto condivisibile l'obiezione a Ginet: se gli atti mentali differiscono dalle occorrenze mentali solo per l'effetto che fa averli, differiscono soggettivamente, ma dal punto di vista oggettivo, ontologico, non possono affatto differire. Sembra verosimile, invece, che atti e occorrenze mentali differiscano per specie, altrimenti non si renderebbe adeguatamente ragione del carattere attivo dei primi e di quello passivo delle seconde.

Proprio sull'attività si concentra dunque l'analisi di Goetz. Le scelte<sup>3</sup> sono atti mentali e non semplici occorrenze, perché, attraverso di esse, l'agente esercita il potere mentale di agire e questo esercizio è costitutivamente incausato. Se gli atti mentali, infatti, fossero effetti di determinate cause, questi sarebbero prodotti da quelle e perciò l'agente sarebbe passivo nei loro confronti.

Così facendo, Goetz può distinguere i veri e propri atti mentali – ad esempio, lo scegliere qualcosa – dalle capacità mentali – il ritenere qualcosa –, costitutivamente passive (Goetz 2008, p. 8), cosa che, alla luce delle critiche sopra esposte, sarebbe impossibile per Ginet.

Si rivela un vantaggio, quindi, porre l'attenzione in modo particolare sul carattere attivo degli atti mentali, poiché ciò riporta l'attenzione sull'agente e sul ruolo troppo spesso trascurato che deve avere nelle sue azioni perché queste possano dirsi davvero libere e sotto il suo controllo. Fare riferimento poi a un'ontologia delle abilità è un chiaro – ed esplicito (Goetz 1997, p. 195) – punto in comune con l'*agent causation*, che ha proprio la rivalutazione della centralità dell'agente nell'azione libera come obiettivo dichiarato.

Dall'*agent causation*, però, il libertarismo non causale si distacca per ovvi motivi e il lavoro di McCann ha il pregio di mettere in luce le conseguenze di questo distacco, la più importante delle quali sta nel privilegiare la dimensione pratica del dibattito sull'azione su quella teoretica e ontologica.

Nemmeno McCann trascura il carattere attivo dell'agire. Egli sostiene che questo si basa su un'attività volitiva intrinsecamente intenzionale e che le intenzioni sono

---

<sup>3</sup> Palmer (2016) rivisita la posizione di Goetz, sostenendo che ci sono scelte libere e non libere e che solo quelle libere sono incausate. La teoria risulta, in verità, più debole rispetto a quella di Goetz, dato che indebolisce il ruolo dell'agente, smorzando il carattere attivo delle scelte: come vedremo a proposito dell'*agent causation* e poi di Tommaso d'Aquino, è un controsenso parlare di scelte che non siano libere, proprio perché queste non possono che provenire dagli agenti, che quindi ne hanno il controllo, il che garantisce la loro libertà.

irriducibili sia alle cause dell'azione sia a coppie desiderio-credenza. Così, sia le azioni frutto di deliberazione che quelle spontanee e immediate sono intrinsecamente intenzionali e la volizione si rivela un esercizio di *agency* ininterrotto (McCann 1998, pp. 127-145).

Di conseguenza, quando si citano le ragioni per un'azione non si citano le sue cause, ma le giustificazioni, cioè le considerazioni che, nel pensiero dell'agente, rendono l'azione appetibile. Si indica, quindi, solo il ragionamento pratico che ha portato al compimento dell'azione (McCann 1998, p. 153). Questo è chiaro anche perché una spiegazione offerta per un'azione può essere rifiutata e ciò non avviene mai per questioni di causalità nomica – “non è vero che hai agito così per via di quel desiderio, perché nessun desiderio di quel tipo porta ad atti simili” –, ma sempre, ad esempio, per motivi legati alla razionalità degli agenti e alla prevedibilità dei loro comportamenti (McCann 1998, p. 155) – “non è vero che hai agito così per via di quel desiderio perché non avrebbe avuto alcun senso farlo”.

Queste considerazioni rendono più chiara la precedente affermazione secondo cui il libertarismo non causale privilegia la riflessione pratica su quella teoretica (McCann 1998, pp. 181-182): da quanto detto si capisce che resta aperta la questione sull'origine delle azioni – sono compiute per certe ragioni, ma il loro accadere come si inserisce nel flusso causale che regola gli eventi? –, tanto che si accenna al fatto che la spiegazione razionale potrebbe coesistere con una causale (McCann 1998, p. 154).

Altra questione, che è trascurata dalla critica e che si applica anche alla maggior parte delle proposte di *agent causation*, che McCann mette a tema riguarda la disomogeneità tra azioni ed eventi (McCann 1998, p. 184): c'è una profonda diversità tra gli atti della volontà e gli altri eventi, nella misura in cui l'attività volitiva è l'unico evento incausato e, richiedendo spiegazioni razionali, ha un aspetto teleologico sconosciuto agli altri eventi, che mette un punto d'arresto alla domanda di giustificazione circa l'azione (McCann 1998, p. 183). McCann sostiene però che questa discontinuità non è particolarmente problematica, perché non rende le azioni misteriose o incomprensibili<sup>4</sup>. Questo, tra gli altri, è il prezzo di una teoria non causale dell'azione.

---

<sup>4</sup> Sosterremo invece che è estremamente problematico, oltre che ingiustificato, porre una netta frattura tra le azioni e il resto degli eventi che accadono nel mondo. La ragione sta non tanto nel fatto che così le azioni non sarebbero intelligibili, ma nella derivante impossibilità di relazione tra uomo e mondo.

## 2. Per caso

Al di là della questione della disomogeneità tra uomo e natura di cui la teoria non causale si fa portatrice, possono essere formulate altre obiezioni, più gravi perché interne alla teoria stessa. Ne considereremo in particolare due, formulate da Clarke (2003, 2008, 2010) e da Pereboom (2014a). Entrambe vertono sul tema del caso e della mancanza di controllo: se l'accusa variamente delineata dai due si rivelasse solida, la teoria non causale sarebbe minata alla radice nella sua pretesa di definire le condizioni di possibilità del libero arbitrio.

Prima di considerare queste critiche, menzioniamo però quella di Mele (1992, p. 253) secondo cui le intenzioni, che secondo il libertarismo non causale dovrebbero svolgere un ruolo cruciale nel far accadere l'azione, potrebbero averlo solo se realizzate a livello neurobiologico e, così facendo, avendo un potere causale. Nonostante l'*appeal* naturalistico di questa considerazione, essa sembra, come ben sottolinea Ginet (2002, pp. 389-390), suo bersaglio polemico, una *petitio principii*: allo stato attuale delle nostre conoscenze non abbiamo idea di come le intenzioni si realizzino a livello neurobiologico, né se una realizzazione neurobiologica ci sia. Questa considerazione non solo rivela la debolezza dell'argomento di Mele nel suo fare appello a nozioni decisamente controverse, ma la sua fallacia, perché assume per vero ciò che dovrebbe dimostrare, ovvero la funzione causale delle intenzioni, che, se realizzate fisicamente, non possono che avere un potere causale.

La strategia di Clarke è invece più solida. Questa prende le mosse da un articolo di Davidson (1963) di fondamentale importanza per la questione della spiegazione delle azioni. Il testo pone il problema delle cosiddette catene causali devianti (*deviant causal chains*): si consideri un uomo che ha l'intenzione di sollevare il braccio a un incrocio per segnalare una svolta e che solleva effettivamente il braccio. È facile pensare che l'uomo stia segnalando la svolta. Questo è infatti un motivo per alzare il braccio. Solo che «egli ha una ragione per sollevare il braccio, ma non si è dimostrato che è questa la ragione per cui lo ha fatto» (Davidson 1963, p. 692).

Secondo Davidson è infatti possibile avere una ragione per agire in un certo modo e, ciò nonostante, non agire in quel modo per quella ragione, ma per una concorrente: l'uomo dell'esempio precedente potrebbe semplicemente aver avuto uno spasmo muscolare o aver avuto l'intenzione concorrente di sistemarsi i capelli. Perciò, se ci si limita all'analisi delle ragioni per l'agire, non siamo in grado di determinare il motivo per

il quale le persone agiscono come fanno. È possibile determinare quale ragione è effettiva solo se ammettiamo che ne esiste una che è la causa dell'azione.

Evidentemente, dunque, stando alle considerazioni di Davidson, i teorici del libertarismo non causale commettono un errore fatale a considerare le azioni come eventi incausati. In questo modo, infatti, non sono in grado di stabilire quale delle innumerevoli potenziali ragioni che un agente ha per agire in un determinato modo sia quella che lo spinge effettivamente all'azione e quale, quindi, è il vero motivo per l'azione stessa. Il problema non è da poco e non può essere ignorato da questi autori, che, altrimenti, avrebbero una teoria dell'azione e della libertà incapace di interpretare, prevedere e analizzare correttamente il comportamento degli individui, fatto, invece, della massima importanza, dato il maggiore rilievo del ragionamento pratico rispetto a quello teoretico.

Non stupisce, dunque, che Ginet e McCann tentino di affrontare direttamente la questione. Ginet (2002, pp. 387-389) ritiene che il problema si possa evitare attraverso una riformulazione più accurata della teoria non causale: affermando che un soggetto compie un'azione al fine di ottenere un certo risultato, si intende dire che egli, prima della sua azione, aveva un desiderio di ottenere quel risultato e che, contemporaneamente all'azione, egli concepisce il suo agire come finalizzato all'ottenimento del risultato. L'introduzione del desiderio da soddisfare dovrebbe rendere inoffensivo il problema posto da Davidson, perché riuscirebbe a fornire un criterio adeguato per spiegare quale ragione è effettiva e quali, invece, sono inerti.

McCann (1998, 158-161) propone una replica differente, fondata sulla critica alla teoria causale e alla sua presunta validità nella spiegazione delle azioni, che approda, però, a una soluzione simile: la ricerca delle cause di un'azione è la ricerca di un elemento esterno ed estraneo all'azione stessa; quella tra causa e azione è quindi una relazione del tutto estrinseca ed è per questo che l'individuazione della vera causa per l'azione può non andare a buon fine.

Dunque, è il processo di individuazione delle cause e non quello di individuazione delle ragioni ad avere il fianco scoperto nei confronti del ragionamento di Davidson. La relazione tra ragioni per l'agire e azione compiuta è intrinseca, poiché l'*agency* stessa è un esercizio di intenzionalità e, quindi, spontaneità e controllo del futuro sono due idee essenzialmente non causali (McCann 2012, p. 260). Di conseguenza non è possibile che un agente fallisca nell'individuazione delle ragioni per il suo agire e manchi di avere criteri epistemici validi per l'accertamento delle ragioni per l'azione di altri agenti, i quali fanno leva sull'osservazione del comportamento, che riflette le intenzioni.

Nonostante questi tentativi di risolvere alla radice il problema di Davidson, in tempi più recenti Clarke lo ha riproposto, mettendo l'accento sulle mancanze delle soluzioni di Ginet e McCann. Innanzitutto, Clarke sostiene che entrambi si limitano a connotare in modo molto astratto il loro concetto di *agency*, senza offrire una teoria positiva in merito. A causa di ciò, il carattere intrinsecamente attivo e intenzionale delle azioni non può essere addotto a criterio per il discrimine tra ragioni effettive e non effettive. Su questo punto, però, si potrebbe mediare, integrando nella teoria non causale una spiegazione del concetto di attività, come fa Goetz citando i poteri mentali e richiamandosi almeno in parte all'ontologia dell'*agent causation*.

Più radicale il secondo punto sollevato da Clarke, sviluppato poi (Clarke 2008 in polemica con Ginet 2008) attraverso l'introduzione del concetto di ragione autonoma per l'intenzione (*autonomous reasons for intending*): gli elementi introdotti da Ginet e McCann per l'individuazione delle ragioni effettive per l'azione non sono necessari al compimento dell'azione stessa (Clarke 2003, pp. 21-24). Ad esempio, Ginet introduce un'intenzione di secondo ordine, cioè un'intenzione di soddisfare il desiderio di ottenere un risultato, che è un elemento portante della teoria, perché è l'unico in grado di discriminare le ragioni effettive. Tuttavia, Clarke replica che agiamo spesso senza avere questo tipo di intenzioni – è il nostro vissuto soggettivo a dimostrarcelo, dato che le intenzioni sono coscienti e spesso ne abbiamo solo di primo grado – e che, quindi, la posizione di Ginet è indebolita dall'introduzione di un elemento che è necessario per la teoria ma non lo è affatto per rendere conto dell'azione.

Discorso simile viene fatto per McCann: a volte le ragioni per le quali prendiamo le nostre decisioni e agiamo sono del tutto intrinseche all'azione e al processo decisionale, ma questa condizione è appunto un'eventualità e, perciò, non è affatto necessaria. Si può compiere un'azione in vista di altro e, quindi, per un'intenzione che trascende quell'azione e che soddisfa un desiderio che le è estraneo.

Con ciò Clarke ritiene di aver messo in scacco le teorie non causali e aver dato sufficienti ragioni per sostenere che, per l'azione, libera è richiesto un elemento causale. In effetti, le successive repliche dei sostenitori della teoria non causale (Ginet 2016 e McCann 2012) non sembrano confutare adeguatamente le obiezioni. La soluzione proposta, poi, consiste nel far leva – questo è vero in particolare per Ginet – su un conflitto di intuizioni per il quale la divergenza di opinioni sarebbe frutto di intuizioni opposte, basilari e non ulteriormente argomentabili, e, perciò, non sembra essere una strategia

soddisfacente, come abbiamo notato in merito ad altre questioni e come sottolinea indirettamente lo stesso Clarke (2010, p. 29).

Da un punto di vista diverso, l'impossibilità di elaborare una teoria non causale dell'azione libera è ribadita anche da Pereboom (2014a, pp. 39-43). La sua critica muove da considerazioni di carattere linguistico che vertono sulle scelte terminologiche dei teorici del libertarismo non causale, per poi costringere questi in un vero e proprio *impasse* teorico. Pereboom accusa infatti sia Ginet che McCann di usare un linguaggio *prima facie* causale: in entrambi si trovano espressioni come “far sì che qualcosa accada (*making something happen*)” o “produrre qualcosa (*producing something*)”, ma causare qualcosa significa proprio produrlo e farlo accadere.

«In questo modo, la teoria non causale di Ginet è messa a dura prova dal fatto che, quando lui dice “ho fatto sì che l'evento si sia verificato”, questo sembra equivalente a “ho causato l'occorrenza dell'evento”, perché dire che A ha causato B significa davvero solamente dire che c'è una relazione di produzione tra A e B» (Pereboom 2014a, p. 40).

Ma allora ai teorici del libertarismo non causale non restano che due opzioni: o rifiutare comunque e nettamente il richiamo a processi causali, cercando un linguaggio più adeguato o anche ammettendo che questo non può essere trovato ma che la cosa non è significativa, oppure ammettere che una qualche forma di causalità deve essere coinvolta nella produzione dell'azione, come la terminologia usata sembra suggerire.

Nel primo caso, però, si incorre nel solito problema della mancanza di controllo, la cui presa è stata già sufficientemente messa in luce attraverso gli argomenti di Davidson e Clarke. Nel secondo, invece, si perderebbe ogni differenza tra la posizione di Ginet e McCann e quella dei teorici dell'*agent causation*; infatti, al di là della terminologia – il termine “causa” può essere in generale espunto e sostituito, come suggerisce Chalmers (2011) –, si tratterebbe in entrambi i casi di una produzione di azioni non a partire da eventi precedenti, ma dall'attività di agenti che hanno ragioni per agire. Secondo Pereboom, dunque, il libertarismo non causale sarebbe insostenibile e contraddittorio o inesistente come posizione autonoma. Entrambi i casi conducono al rifiuto della teoria.

### **3. L'altra causa**

Quanto esposto permette di gettare un ponte che unisca la *pars destruens* e la *pars construens* di questo lavoro. La critica di Pereboom, infatti, assume un particolare rilievo per l'elaborazione della nostra proposta, perché mette in comunicazione libertarismo non

causale e *agent causation*, sottolineando, anche se solo per cenni, i punti di contatto tra le due posizioni.

Queste pagine si propongono di lavorare su questi punti di contatto, andando nella direzione di una presa in carico delle principali istanze del libertarismo non causale. Così facendo, si prenderanno in realtà le distanze dalla maggior parte delle teorie di *agent causation*, costruendo una proposta sì innegabilmente agente-causale, ma anche molto distante dai connotati naturalistici normalmente tipici della posizione.

Avremo modo di chiarire questi obiettivi nel corso del quinto capitolo e nei successivi. Al momento, ci limiteremo a evidenziare le istanze del libertarismo non causale che dovrebbero essere difese e a mostrare le ragioni per le quali non si può argomentare in favore di queste istanze dall'interno della posizione non causale.

Abbiamo già accennato al fatto che il principale punto di contatto tra teoria non causale e *agent causation* consiste nel riportare l'attenzione sull'agente: egli è libero e artefice autonomo delle proprie decisioni e azioni, perché queste vengono da lui e non sono invece il frutto di catene causali che lo trascendono e si perdono tra i suoi stati mentali.

È chiaro, quindi, che gli elementi che nelle teorie non causali fanno da garanti di questo ruolo centrale dell'agente svolgono un ruolo di primaria importanza e devono essere difesi e mantenuti anche dal punto di vista di una posizione agente-causale che si confronti con quella non causale.

Tra questi rientra certamente il concetto di azione come processo attivo e, di conseguenza, anche intrinsecamente intenzionale, in cui, dunque, il risultato – l'azione – non è tale perché è l'esito di rapporti estrinseci coi fattori che ne costituiscono le cause e gli antecedenti, ma perché ha una certa struttura interna e risponde alla volontà dell'agente. Di conseguenza, si tratta anche di un processo teleologico e non potrebbe essere altrimenti, se davvero le azioni fanno capo agli agenti.

Una teoria che avesse questi elementi come punti cardine potrebbe evitare di soccombere a quello che viene ritenuto uno dei maggiori argomenti contro il libertarismo, quello della scomparsa dell'agente, logicamente conseguente a quello del caso. Di solito viene formulato in questi termini: se un'azione è assolutamente indeterminata, nemmeno l'agente la può determinare e, dunque, far sì che accada, perciò questa accade semplicemente per caso e il ruolo dell'agente nel compimento è nullo. Se però l'azione è costitutivamente attiva, intrinsecamente intenzionale e orientata teleologicamente è concettualmente inscindibile dall'agente e non può che essere il frutto del suo potere di azione. Si recupera quindi il concetto di libertà come abilità o potere – la terminologia di

Goetz, come avevamo anticipato, è particolarmente utile ed è, per sua stessa ammissione, un punto in comune con l'ontologia dell'*agent causation*.

Se, però, il libertarismo non causale, che pure fa propri tutti questi elementi, non riesce a difendersi adeguatamente dall'argomento della scomparsa dell'agente e a garantire l'effettiva tenuta del proprio concetto di libertà è, come si è detto, per via dell'eliminazione della nozione di causalità dall'ambito dell'azione, che comporta anche, come effetto collaterale, l'eliminazione del controllo sulle azioni stesse.

Vorrei però individuare la ragione di tale sorprendente rinuncia. Questa sta nell'identificazione della causalità con la causalità efficiente *tout court*: è solo perché – arbitrariamente, come vedremo – si ammette l'esistenza della sola causalità efficiente che i teorici del libertarismo non causale hanno sentito l'esigenza di rinunciarvi. È infatti la causalità efficiente a essere una relazione estrinseca e a non garantire quindi l'intenzionalità e l'orientamento teleologico delle decisioni e delle azioni. Il problema, peraltro, non è proprio della sola teoria non causale, ma anche della maggior parte di quelle agente-causali ed è proprio questa arbitraria identificazione a determinare la debolezza di entrambe e la loro vulnerabilità rispetto alle obiezioni di parte compatibilistica.

La proposta che delineeremo, invece, si fonda proprio sul recupero della dimensione formale e finale della causalità stessa. L'operazione non sarà effettuata solo sul piano linguistico e concettuale, come, in ultima analisi, possiamo dire abbiano fatto i libertari non causali, ma si sostanzierà di una riflessione ontologica di fondo. Fare questo significa recuperare la prospettiva aristotelico-tomista sull'azione e sull'agente.

Prima di concentrarci su quest'ultima, occorrerà però esaminare brevemente l'altra opzione libertaria, la teoria causale, che ha un seguito maggiore del libertarismo non causale e il vantaggio di confrontarsi e basarsi sulle scoperte nel campo della neurobiologia e della fisica dell'ultimo secolo.

## Verso l'*agent causation*: il libertarismo causale

### 1. Causalità tra eventi

Siamo giunti alla conclusione che non ci può essere controllo senza causalità. Per lungo tempo, però, si è creduto che l'unico modo per affermare che le azioni sono causate fosse ammettere che sono causate deterministicamente, con ciò non lasciando opzioni aperte al di là del compatibilismo. Le scoperte novecentesche della fisica e della neurobiologia – il riferimento è spesso alla meccanica quantistica (Nozick 1981, p. 141) e ai sistemi caotici (Kane 1998, p. 129) – hanno però introdotto il concetto di causalità indeterministica, per la quale la causa non determina necessariamente e unicamente l'effetto, ma si limita ad accrescere le probabilità del suo accadere, lasciando aperta la possibilità che non si verifichi affatto.

Negli anni '80 del Novecento Nozick (1981) e Kane (1989) hanno pensato di poter applicare la nozione di causalità indeterministica alle azioni umane al fine di garantirne la libertà: «un atto può essere compiuto per via di qualcosa e avere una causa anche se nelle stesse esatte circostanze si sarebbe potuto compiere un altro atto» (Nozick 1981, p. 296). Possiamo definire le teorie che, come quelle di Nozick e Kane, fanno appello alla causalità indeterministica "libertarismo causale".

Si tratta, in verità, di una famiglia di teorie le cui singole formulazioni differiscono per aspetti anche importanti le une dalle altre, dando origine a polemiche significative tra gli esponenti stessi del libertarismo causale. Inoltre, dagli anni '80, ai vecchi esponenti si è affiancata una nuova generazione di teorici del libertarismo causale, che, quindi, si rivela una posizione piuttosto fertile e attiva in seno al libertarismo. Nonostante le differenze, però, ci sono almeno due tratti comuni a tutte le posizioni, che si ritrovano, infatti, anche nei lavori più recenti: la necessità di introdurre un elemento indeterministico nel processo causale e il fatto che questo processo sia sempre una forma di *event causation*.

Il primo punto deriva necessariamente dal carattere libertario e, dunque, indeterministico della proposta: perché un agente sia libero, egli deve aver potuto fare altrimenti almeno riguardo ad alcune delle sue azioni e questa possibilità deve essere intesa in senso categorico e non meramente condizionale. Allora, nel processo causale deve esserci un elemento di indeterminazione, in modo da evitare la riduzione a uno solo dei futuri possibili e lasciare che le alternative siano genuinamente aperte per l'agente.

I teorici del libertarismo causale non sono in realtà concordi sul punto in cui questo elemento indeterministico dovrebbe essere posto<sup>5</sup> (Franklin 2011, p. 205), ma spesso viene collocato tra gli eventi mentali dell'agente che non costituiscono ancora l'azione, ma la motivano (desideri e credenze), e le scelte dell'agente. C'è invece generale accordo sul fatto che l'indeterminismo in gioco nel processo non elimini il suo carattere causale e faccia sì che le ragioni per la decisione accrescano o diminuiscano la probabilità che la decisione si verifichi, ma non siano mai tali da determinarla univocamente.

Il secondo requisito è invece un elemento comune alle teorie compatibilistiche che abbiamo già esaminato e proprio in questo sembra essere la forza della sua introduzione in ambito libertario: il processo causale che porta al compimento dell'azione coinvolge esclusivamente eventi come *relata*. Che la causalità intercorra solo tra eventi è pacifico in un contesto compatibilistico ed è, in verità, spesso implicito, dal momento che è piuttosto un'eccezione affermare il contrario<sup>6</sup>. Posto il libertarismo, però, le cose non sembrano altrettanto semplici, proprio perché la causalità tra eventi appare costitutivamente legata a forme di determinismo. L'introduzione della causalità probabilistica ha permesso però ai causalisti, dopo quasi un ventennio dalle prime formulazioni contemporanee di teorie agente-causali, di rivendicare per il libertarismo l'*event causation*, sposando, dunque, un modello di causalità scientificamente più comprensibile e accettabile, anche assumendo una prospettiva naturalistica.

Congiungendo questi due elementi, *event causation* e indeterminismo, otteniamo un modello minimale di libertarismo causale, una sua versione «senza fronzoli (*unadorned*)», per usare le parole di Clarke (2003, p. 31). Come accennavamo, su questa base si costruiscono poi le differenze tra i singoli autori e obiezioni specifiche sono state elaborate contro le singole formulazioni. Ai fini del presente lavoro, però, ci limiteremo a considerazioni generali e all'esame delle critiche che possono essere rivolte al progetto del libertarismo causale nel suo complesso, prendendo in considerazione le sue varie formulazioni solo nella misura in cui questo sarà utile per valutare la tenuta generale della teoria.

Ancora una volta, infatti, se emergeranno questioni di principio per le quali il libertarismo causale si rivelerà contraddittorio o particolarmente vulnerabile a

---

<sup>5</sup> La stessa domanda circa la collocazione dell'indeterminazione non è, in verità, particolarmente convincente e il fatto che sia stata da più parti formulata sembra derivare dal presupposto riduzionistico che concepisce gli stati mentali come stati cerebrali. Come vedremo, alcuni teorici dell'*agent causation* – Steward, in particolare – notano giustamente che l'indeterminazione e l'apertura caratterizzano l'agire nel suo complesso.

<sup>6</sup> Prenderemo brevemente in considerazione la possibilità di un'*agent causation* compatibilistica.

preoccupazioni di carattere generale, avremo buone ragioni per non dilungarci sui dettagli e prendere in considerazione le posizioni alternative.

## 2. Caso e scomparsa dell'agente

Come per il libertarismo non causale, anche per quello causale la preoccupazione generale che si può sollevare riguarda il possibile appiattimento dei meccanismi che portano all'azione sul caso. L'obiezione più comune che è stata posta si fonda infatti sull'Argomento del caso (*Luck Argument*). Come sottolinea Franklin (2011, p. 201), il problema si costituisce di due affermazioni:

- «(i) se un'azione è indeterminata allora è frutto del caso
- (ii) se un'azione è frutto del caso allora non è libera».

In effetti, la presenza stessa di quell'elemento di indeterminazione richiesto dal libertarismo sembra pregiudicare il soddisfacimento del requisito dell'autodeterminazione, che abbiamo già detto essere la prima e più importante condizione da soddisfare perché una decisione o un'azione siano libere: se un'azione non è determinata, sfugge al controllo e non è libera.

Va in questa direzione una delle formulazioni più intuitive e solide dell'argomento del caso, il cosiddetto "Argomento del ripristino (*Rollback Argument*)" di van Inwagen (2000, pp. 14-16): si supponga che un'agente di un universo indeterministico, Alice, indecisa sul mentire o meno, dica infine la verità; dato era in potere di Alice anche di scegliere di mentire, la sua scelta di dire la verità è stata indeterminata e, dunque, fino al momento stesso della scelta, avrebbe potuto anche mentire.

Si supponga ora che Dio ripristini il mondo precisamente al momento e nelle condizioni della scelta di Alice. Poiché la sua decisione è stata indeterminata nella prima versione della realtà, nella replica Alice potrebbe scegliere di mentire. Supponendo che la ripetizione avvenga un certo numero di volte – settecentoventisei secondo l'esempio di van Inwagen –, si avrà che circa metà delle volte Alice dirà la verità e nell'altra metà dirà una bugia, il che è perfettamente coerente con la teoria di base del libertarismo causale. Tuttavia, «ci troveremo di fronte all'inevitabile impressione che quello che accade nelle settecentoventisei repliche sia dovuto semplicemente al caso [...]. Ciascuno dei due possibili risultati della replica ha una probabilità oggettiva, di base dello 0.5» (van Inwagen 2000, p. 15).

Sembra quindi che non sia in potere di Alice né dire la verità né mentire, perché entrambe le azioni, in realtà, sono frutto del caso. Lo stesso vale evidentemente per ogni

agente in contesti indeterministici e per ogni sua azione. Il risultato è che gli agenti perdono l'abilità stessa di portare avanti le azioni, poiché non hanno sufficiente controllo sul loro verificarsi.

Questa considerazione viene sviluppata ulteriormente nel più radicale degli argomenti del caso, l'Argomento della scomparsa dell'agente (*Disappearing Agent Argument*) di Pereboom (2014b, pp. 60-61), al quale abbiamo già accennato: si supponga che un agente abbia un conflitto perfettamente bilanciato tra ragioni inconciliabili; ragioni morali gli suggerirebbero di prendere una certa decisione, mentre ragioni prudenziali di prenderne un'altra. In questo caso, stando al libertarismo causale, le ragioni antecedenti per la scelta la lascerebbero comunque indeterminata. Di conseguenza, il verificarsi o meno della decisione non è regolato dagli antecedenti causali che coinvolgono l'agente, poiché, in realtà, non c'è nulla che stabilisca il verificarsi della decisione stessa. Gli agenti non giocherebbero, dunque, alcun ruolo attivo nel compimento delle azioni e non avrebbero il controllo che serve per esserne responsabili.

È evidente, quindi, come questo argomento appartenga alla famiglia degli argomenti del caso e porti l'obiezione alle sue estreme conseguenze, arrivando a sostenere che, secondo il libertarismo causale, l'agente non agisce semplicemente per caso, ma non agisce affatto. Decisioni e azioni capitano all'agente e nulla più.

Nonostante la radicalità dell'argomento di Pereboom, Mele (2017, p. 572) solleva dubbi sulla sua solidità, sostenendo che l'argomento non sarebbe del tutto comprensibile, perché coinvolge la nozione, evidentemente percepita come oscura, di "stabilire (*settle*) se una decisione avrà luogo". L'incomprensione di Mele non sembra un'indicazione affidabile dell'incomprensibilità generale della nozione, dato che, dal senso comune alla discussione filosofica, ricorre la distinzione tra il semplice avvenire o capitare di qualcosa e il suo essere causato da qualcuno che ne sia responsabile. Il concetto a cui Pereboom fa riferimento – si può al massimo discutere circa la scelta terminologica – sembra essere ciò che marca questa differenza ed è, quindi, perfettamente intelligibile.

Alla luce di queste considerazioni, riteniamo di poter affermare che l'obiezione di Pereboom è delle più cogenti e che la bontà del libertarismo causale si misura sulla sua capacità di fronteggiarla.

### **3. Decisioni combattute e sforzi della volontà: il ruolo dell'agente nel libertarismo causale**

Al fine di valutare la risposta del libertarismo non causale alle obiezioni del caso e della scomparsa dell'agente, occorrerà discutere caso per caso le singole opzioni che sono

comprese nell'etichetta di libertarismo causale, con l'obiettivo di verificare se le loro peculiarità riescono ad arginare la portata degli argomenti.

Innanzitutto, si può prendere in considerazione Ekstrom (2019), che ritratta<sup>7</sup> la sua precedente teoria (Ekstrom 2000, 2003), basata sulla causazione delle decisioni a partire da preferenze, per sposare la versione «senza fronzoli» del libertarismo causale (Ekstrom 2019, p. 137), secondo la quale una decisione è libera solo se è causata indeterministicamente dalle ragioni dell'agente, cioè la probabilità del suo accadere è accresciuta dal fatto che si diano queste ragioni (Ekstrom 2019, p. 129), ed egli non è manipolato o costretto.

Come si è già detto, però, il libertarismo causale nella sua forma base è particolarmente vulnerabile alle obiezioni che abbiamo esposto: se la decisione dell'agente è solamente resa più probabile dalle ragioni che la causano, potrebbe anche non essere presa affatto; perciò, non sarebbe l'agente a determinare il suo accadere o meno, ma questa capiterebbe per puro caso.

La ragione della debolezza di questa forma minimale di libertarismo causale sta, come suggerisce Franklin (2014, p. 417), nel fatto che non specifica a sufficienza le condizioni che permettono all'agente di esercitare concretamente il controllo sulle proprie azioni. Occorre quindi raffinare la versione base, aggiungendo elementi ulteriori rispetto alla semplice causalità indeterministica tra eventi.

Lo stesso Franklin (2014, 2018) propone una soluzione alternativa. Egli sostiene che ciò che manca alla versione base del libertarismo causale è un'analisi riduzionistica dell'autodeterminazione, nel senso che una teoria libertaria e causale non può funzionare se non spiega, oltre al funzionamento indeterministico dell'azione, anche il ruolo dell'agente nel processo causale, risolvendolo nei propri termini e in un'ontologia compatibile coi propri presupposti. Secondo Franklin (2014, p. 418), la soluzione sta, dunque, nell'identificazione di uno stato mentale (o di un insieme di stati mentali) che svolga la funzione dell'agente autodeterminantesi: egli vuole individuare un evento che faccia le funzioni dell'agente nel processo causale che conduce all'azione, in modo che questa non possa essere imputata al puro caso, né l'agente possa essere detto assente dal processo causale stesso.

---

<sup>7</sup> La ragione di questo cambiamento di opinione sta nel fatto che Ekstrom (2019, p. 137) riconosce la bontà di una critica particolarmente incisiva che era stata mossa alla sua teoria: le azioni vengono dette libere perché si basano sulle preferenze dell'agente, ma la decisione di formare una preferenza non è a sua volta libera perché non può basarsi su altre preferenze, pena il regresso. Ma allora le azioni libere deriverebbero da atti non liberi e questo sarebbe assurdo.

Franklin, inoltre, individua due modi in cui può avvenire questa riduzione. Innanzitutto, i teorici del libertarismo causale «possono sostenere che l'agente semplicemente sia i suoi (o un sottoinsieme dei suoi) stati ed eventi mentali e che, perciò, gli stati che svolgono il suo ruolo contano come se lui svolgesse il suo ruolo, poiché, dopo tutto, lui è identico a quegli stati» (Franklin 2014, p. 419). In questo modo, però, l'agente viene identificato con la sua mente e questa con l'insieme degli stati e degli eventi mentali che occorrono.

Tuttavia, entrambe le parti di questa doppia riduzione sono alquanto dubbie e foriere di problemi<sup>8</sup>. Non sembra perciò una buona strategia appellarsi a una fin troppo confusa identità tra agente e stati mentali per risolvere il problema della scomparsa dell'agente.

Una seconda via percorribile per il libertarismo causale riduttivo consisterebbe nell'affermare non tanto l'identità di agente e stati mentali, quanto la loro identificazione (Franklin 2014, p. 419); quando l'agente si identifica con uno stato o evento mentale, questo «ha l'autorità di parlare per l'agente» e fa le veci dell'agente contando, quindi, come se l'agente svolgesse il suo ruolo di autodeterminazione. Franklin, richiamandosi a Velleman (2000), ritiene che lo stato col quale l'agente può essere identificato è la sua stessa facoltà razionale, nel senso aristotelico dell'espressione.

Tuttavia, si possono sollevare dubbi sul fatto che la facoltà razionale sia uno stato mentale o possa essere ridotta a uno stato mentale o che l'identificazione tra agente e razionalità possa legittimare il fatto che la razionalità svolga le veci dell'agente nel processo causale. Ancora una volta, quindi, la strada intrapresa da Franklin sembra alquanto in salita e le sue implicazioni non sembrano prese adeguatamente in considerazione.

Sembra decisamente più promettente la via intrapresa da Balaguer e Kane, che, pur nelle rispettive differenze, si fonda su una più accurata distinzione tra indeterminazione e casualità. Balaguer (2010, p. 71) sostiene che un caso paradigmatico di decisioni libere siano le decisioni combattute, ovvero quelle nelle quali l'agente ha due alternative supportate da *set* di ragioni diversi, ma ugualmente validi; l'agente non decide sulla base della ragione migliore – non saprebbe dire quale sia – ma ha l'esperienza del semplice scegliere tra le due.

Una teoria libertaria deve poter rendere conto di casi come questo, garantendo all'agente il controllo e, dunque, all'azione un appropriato livello di non casualità

---

<sup>8</sup> Basti pensare alle questioni di identità personale che si sollevano affermando che un agente è la sua mente, senza contare tutti i problemi concernenti lo statuto ontologico della mente, ben lontani dall'essere risolti. Torneremo su questo punto analizzando le teorie agente-causali.

(*nonrandomness*). Secondo Balaguer tale controllo sarebbe garantito dal fatto che i desideri dell'agente, pur causando la sua decisione, lo farebbero in modo non deterministico e probabilistico.

Si consideri un esempio (Balaguer 2010, p. 80): Ralph deve decidere se rimanere nella sua città o trasferirsi a New York. A favore del trasferimento ci sarebbe il suo desiderio di giocare per i Giants e quello di diventare una star di Broadway. A favore del desiderio di rimanere nella sua città ci sarebbero il desiderio di sposare Robbi Anna e quello di dirigere un locale. Ralph decide di trasferirsi a New York, «decide semplicemente di trasferirsi».

Nell'esempio, il desiderio di giocare nei Giants e quello di diventare una star di Broadway causano probabilisticamente il trasferimento di Ralph. A garantire il controllo di Ralph sulla decisione basta il fatto che è proprio lui a compierla; che la sua azione è compiuta «consciamente, intenzionalmente e di proposito, senza essere causalmente influenzata da niente che sia esterno alle sue ragioni cosce e al suo pensiero» (Balaguer 2010, p. 93).

Queste condizioni, però, non sembrano sufficienti a connotare e sostenere una teoria libertaria. D'altronde, intenzionalità, consapevolezza e assenza di impedimenti esterni sono condizioni poste dagli stessi compatibilisti e l'aggiunta dell'indeterminazione causale altro non aggiunge se non il rischio della mancata realizzazione di quelle condizioni. Sembra difficile, inoltre, che la teoria riesca a contrastare efficacemente gli argomenti del caso e della scomparsa dell'agente

Come ammette lo stesso Balaguer (2010, p. 92), infatti, se applichiamo lo scenario del ripristino di van Inwagen al caso paradigmatico di Ralph otteniamo effettivamente che, riavvolgendo la narrazione un numero indefinito di volte e osservando il comportamento di Ralph, noteremmo che la decisione di trasferirsi a New York verrebbe presa circa nella metà dei casi. L'esito del processo decisionale ha semplicemente il 50% delle probabilità di accadere e, con ciò, non è stabilito da nulla che riguardi l'agente. Si vede, quindi, anche come nemmeno l'argomento della scomparsa dell'agente sia confutato. Di conseguenza, l'indeterminazione prevista da Balaguer «non riesce ad aumentare o a procurare l'appropriata non casualità. Inoltre, l'autorialità si perde, dato che per essa è richiesto tale controllo» (McKenna, Pereboom 2016, p. 239).

Pereboom (2014b, pp. 64), in particolare, sostiene che l'affermazione di Balaguer secondo cui Ralph decide di trasferirsi a New York può essere analizzata solamente in due modi: o sono i due desideri antecedenti alla decisione a causarla probabilisticamente,

ma allora l'agente stesso scompare e non ha affatto il controllo, oppure si deve supporre l'esistenza di una connessione non causale tra Ralph e la sua decisione (forse quella di "essere-il-soggetto-di"), ma, in questo modo, la teoria sarebbe soggetta a tutte quelle obiezioni che possono essere sollevate contro il libertarismo non causale.

Dello stesso avviso è Kane (2012, p. 53), secondo cui gli esiti delle decisioni combattute di Balaguer sarebbero come "lanci di moneta neurali" che avvengono nel cervello. Inoltre, Kane (2012, p. 56) critica la stessa nozione di non casualità che Balaguer propone, ritenendola troppo debole: questa non riuscirebbe a garantire un controllo adeguato da parte dell'agente su entrambe le alternative disponibili, limitandosi alla sola alternativa che si realizza effettivamente. In aggiunta a queste considerazioni, che minano alla radice la teoria di Balaguer, Kane (2012, p. 53) sottolinea anche come le decisioni combattute vengano da lui definite in modo interamente fenomenico e cioè solo nei termini della percezione che l'agente ha del loro essere indeterminate. L'agente ha la percezione che le opzioni a sua disposizione siano equivalenti e ha la sensazione del semplice decidere tra loro. Di conseguenza resta indeterminato lo statuto ontologico di tali decisioni: a dispetto della percezione dell'agente, come sottolineano i compatibilisti, queste potrebbero essere determinate dai loro antecedenti causali.

Kane, di conseguenza, oppone alla teoria di Balaguer la propria versione del libertarismo causale, ribadendo quanto già affermato in *The Significance of Free Will*. Anche secondo Kane un caso paradigmatico di decisione libera è costituito da una decisione paragonabile a quelle combattute di Balaguer, ovvero una decisione in cui l'agente ha ragioni parimenti valide per tutte le alternative a sua disposizione e in cui, dunque, la situazione può essere risolta solo con uno sforzo da parte dell'agente stesso in una di queste direzioni. Atti di questo tipo sono definiti da Kane (1998, p. 125) volontà autoformanti (*self-forming willings*).

L'esistenza di atti di questo tipo è fondamentale se consideriamo che per un libertario è necessario sostenere che gli agenti formano la loro volontà senza essere determinati dal carattere. Per rendere conto della volontà dell'agente e delle sue concrete decisioni si rischia di innescare un regresso all'infinito, nel quale l'agente ha la volontà che ha ed è il tipo di persona che è, solo se è responsabile per gli antecedenti di quella specifica volontà e, in generale, per il suo carattere, che, a sua volta, deriva dal passato, del quale, di nuovo, dovrebbe essere responsabile, e così via.

Il regresso si arresta solo se si assumono casi nei quali l'agente ha una volontà autoformante, cioè una volontà che non si spiega col richiamo al passato e al carattere

dell'agente. Si tratta di casi in cui il carattere dell'agente e il suo passato forniscono ragioni ugualmente valide per le due opzioni disponibili. In questo modo passato e carattere non determinano, ma si limitano a inclinare verso certi risultati (Kane 1998, p. 127). Secondo Kane, poi, è cruciale che l'inclinazione sia plurale: in quanto libertari «quello che sembriamo volere nelle scelte libere è il potere di andare in più di una direzione [...]. Vogliamo che la scelta sia razionale in qualunque modo vada» (Kane 1998, p. 108). La libertà richiede quindi un controllo costitutivamente pluralistico.

Occorre ancora spiegare in che modo questo sforzo autodeterminante della volontà sia indeterministico e Kane lo fa rifacendosi alla ricerca neuroscientifica e sostenendo che il modo in cui prendiamo queste decisioni è assimilabile a quello in cui funziona un sistema quantico: ci può essere innalzamento della probabilità, ma non determinazione. Inoltre, per garantire che l'indeterminazione che possiamo collocare a livello neuronale non si perda a livello macroscopico, possiamo concepire i processi neuronali che portano all'autodeterminazione della volontà come processi caotici, nei quali l'indeterminazione di basso livello sarebbe mantenuta o anche accresciuta nel corso del processo (Kane 1998, p. 129).

Una teoria di questo tipo sembra prestarsi ancora meglio delle precedenti all'obiezione della scomparsa dell'agente e di questo Kane è perfettamente consapevole, tanto che tenta di prevenirla, chiarendo che il fatto che i processi che portano all'azione siano *anche* fisicamente realizzati nei nostri cervelli non impedisce di percepirli come processi nelle mani degli agenti che si realizzano nei loro atti: «l'indeterminazione coinvolta significherebbe che i risultati che si sono verificati non è garantito che si verificano, non che non siano opera nostra» (Kane 1998, p. 131).

Nonostante lo sforzo da parte di Kane di prevenire l'obiezione, è tuttavia possibile rivolgere anche a questa forma di libertarismo causale significative critiche. Innanzitutto, Franklin (2011, p. 202) sottolinea che sarebbe un errore porre l'elemento di indeterminazione negli sforzi della volontà che avvengono nelle situazioni di autoformazione invece che tra gli stati mentali che coinvolgono l'agente e la sua decisione. Kane (2015, p. 5), però, difende il punto in modo convincente e, soprattutto, la stessa questione della collocazione dell'indeterminismo nel processo causale che conduce all'azione risulta quantomeno di secondaria importanza, se non un vero e proprio fraintendimento del problema.

Più rilevante la vulnerabilità all'argomento della scomparsa dell'agente. Kane (2015, p. 6), al fine di rafforzare la sua teoria, sostiene che le scelte non apparirebbero

semplicemente dal nulla, ma sarebbero l'esito di un'attività dell'agente orientata a perseguire un fine e che questa attività, per via dell'indeterminismo, può sempre fallire.

In questo modo, l'indeterminismo non sarebbe la causa dell'azione ma un ostacolo che la volontà dell'agente supera per causare l'azione: una vaccinazione può abbassare la probabilità di contrarre una certa malattia, ma se una persona si ammala comunque, nonostante il vaccino, questo non causa la sua malattia, perché il suo ruolo era quello di abbassare la probabilità che questa venisse contratta. Allo stesso modo, l'indeterminismo non causerebbe la decisione, perché la sua funzione sarebbe stata di abbassare le probabilità del suo accadere.

In questo modo, però, l'agente non avrebbe lo stesso grado di controllo sull'azione che compie e sulle alternative a sua disposizione, perché queste non si verificano: l'indeterminismo non causa l'azione che si verifica perché abbassa semplicemente la probabilità del suo accadere; lo stesso ragionamento non può essere fatto per le alternative, dato che è proprio questo abbassamento delle probabilità ad aver contribuito causalmente al fatto che non si verificassero. È vero, infatti, che un vaccino non causa la malattia nei vaccinati, ma è invece causa della loro salute.

Non sembra perciò rispettato il requisito del controllo plurale che Kane stesso aveva posto e pare che la libertà della scelta attualmente verificatasi conti di più di quella che si sarebbe potuta verificare, il che è piuttosto simile al compatibilismo, secondo cui la definizione di poter fare altrimenti rilevante per la libertà è condizionale.

Si deve quindi concludere che non ci sono fattori che coinvolgono l'agente che giocano un ruolo significativo, ma l'unico fatto cruciale è l'indeterminismo, quale che sia l'opzione che si verifica e quale che sia il ruolo dell'indeterminismo nello stabilirne le probabilità.

Ancora una volta l'agente scompare, non competendo a lui l'ultima parola nei casi di completa equivalenza tra le opzioni e di genuina indeterminazione. Nonostante i tentativi di Kane, quindi, non siamo noi ad avere il potere di formare la nostra volontà nemmeno negli snodi cruciali di formazione del nostro carattere.

A ciò possono essere aggiunte le perplessità di Pereboom (2014b) circa il ruolo dell'aspetto fenomenologico nella concezione che Kane ha della scelta libera. Sembra infatti che la percezione dell'agente circa il suo ruolo nel portare avanti l'azione abbia un ruolo importante nella teoria di Kane: in più punti si sottolinea che lo sforzo della volontà deve essere percepito come tale dall'agente o che l'esperienza dell'autoformazione della volontà è significativa, fino a suggerire che un discrimine importante tra agenti liberi e

non liberi è che «la scelta sia stata esperita da lui [l'agente libero] come il suo proprio sforzo della volontà, non solamente come un avvenimento casuale nel suo cervello che è capitato influenzasse il risultato» (Kane 1998, p. 183).

Tuttavia, come sottolinea Pereboom (2014b, p. 65) questa non si rivela una buona strategia da parte libertaria. Anche i compatibilisti, infatti, avrebbero buon gioco nell'affermare che le azioni determinate sono pur sempre libere, perché l'agente le esperisce come tali. Perderebbe forza quella linea argomentativa particolarmente efficace che ha proprio in Kane un suo alfiere e che abbiamo visto consistere nel sostenere che il compatibilismo non riesce a garantire l'autodeterminazione: se è sufficiente che gli agenti percepiscano l'azione provenire da loro perché sia genuinamente così, allora i compatibilisti non avrebbero alcun problema a difendersi dalla critica. Kane rimane quindi vittima di obiezioni simili a quelle che lui stesso ha rivolto a Balaguer.

Al di là delle particolari obiezioni che possono essere mosse alle varie teorie esaminate, è bene osservare come la debolezza comune a tutte stia nel tipo di causalità a cui si fa riferimento: tutte le teorie soffrono dello stesso problema, cioè l'incapacità di rispondere all'obiezione della scomparsa dell'agente. La ragione di ciò sta nel fatto che si vuole identificare l'agente con i suoi eventi mentali o si fa in modo che questi svolgano le sue veci nel processo decisionale. Questo è vero non solo per Franklin, che lo afferma esplicitamente, ma anche per Balaguer e Kane, per i quali, infatti, sono desideri e credenze istanziate in processi neuronali a causare probabilisticamente le decisioni. L'agente scompare perché si pretende di sostituirlo, ma nella riduzione qualcosa va perso.

Il problema, insomma, sembra essere nella scelta di non rinunciare all'assunto, comune anche ai compatibilisti, secondo cui tutta la causalità è causalità tra eventi e, in particolare, causalità tra eventi mentali. È probabile che la ragione di questa scelta stia nel non volersi allontanare dal paradigma naturalistico dominante, in quanto questo è ritenuto l'unico compatibile con l'autorità della scienza. Avremo modo di esaminare se davvero il naturalismo è l'unica opzione filosoficamente percorribile e se ci sono anche ragioni di coerenza interna o di insostenibilità metafisica nel rifiuto della causalità a partire dagli agenti. Per il momento, le obiezioni a cui l'*event causation*, compatibilistica o libertaria che sia, va incontro e la situazione di stallo in cui l'indagine sul libero arbitrio sembra trovarsi sono ragioni sufficienti per esplorare un'alternativa e, dunque, per indagare la possibilità dell'*agent causation*, su cui verterà il prossimo capitolo.

La speranza è che si riuscirà a mostrare come una teoria agente-causale debitamente formulata non incorra nelle stesse difficoltà delle teorie finora analizzate e che sappia

invece rendere conto degli aspetti che stiamo individuando come centrali per una teoria del libero arbitrio, non ultimo il controllo plurale di Kane. Nonostante le falle nella sua teoria, infatti, è indubbio che sia vero che una teoria libertaria deve essere in grado di rendere conto della libertà che l'agente ha nei confronti di tutte le alternative a sua disposizione e non solo di quella che infine sceglie e realizza. La particolare forma di *agent causation* che delineeremo dovrà, quindi, rendere conto non solo dell'autodeterminazione, ma anche della possibilità di fare altrimenti.

## *Agent causation*: soluzioni e problemi

### 1. Definizione e caratteri generali

L'*agent causation* può essere vista come un tentativo libertario di evitare di incappare nel problema del caso e della scomparsa dell'agente. Tuttavia, la teoria è stata contestata da più fronti, compatibilistici e libertari, e accusata di essere inintelligibile o metafisicamente insostenibile. È bene, quindi, per prima cosa chiarire che cosa si intende con "*agent causation*", definendo i tratti fondamentali della teoria. Si tenga presente, infatti, che la posizione si declina in modi anche molto diversi a seconda dell'autore che la propone e che le differenze che esistono tra le versioni determinano una maggiore o una minore vulnerabilità a molte critiche. Innanzitutto, si dovrà parlare della causalità a partire dall'agente in generale, mettendo in luce quei tratti che sono condivisi in linea di massima da tutti i suoi esponenti e osservare se già lo stesso concetto di *agent causation* potrà essere ritenuto incoerente o incomprensibile.

L'*agent causation* è la teoria secondo cui è l'agente a possedere fondamentalmente, in quanto sostanza, il potere di causare una decisione (McKenna, Pereboom 2016, p. 243). Questo significa che egli non è semplicemente coinvolto nei processi mentali che causano la decisione in quanto soggetto degli eventi mentali che la originano, ma ne è egli stesso l'autore. In altre parole, la teoria sostiene che esistono nessi causali che partono dalla persona e sono irriducibili a quelli che intercorrono tra eventi (O'Connor 2000, p. 43).

Un altro modo per esprimere questo concetto consiste nel dipingere l'agente come un iniziatore di catene causali, paragonabile per questo al primo motore immobile aristotelico, movente ma non mosso, come fa Chisholm (1964, p. 12). Riteniamo che questa espressione non sia alternativa rispetto alla definizione precedente, né che vi si stia necessariamente aggiungendo qualche elemento ulteriore. Ci sono infatti due interpretazioni possibili del paragone tra agenti e motore immobile.

Il fatto che l'agente dia inizio a catene causali può non significare nulla più del fatto che, a differenza di quanto avviene nelle teorie compatibilistiche, i nessi causali si interrompono nell'agente e non lo trascendono. Questo è precisamente ciò che è richiesto dal libertarismo, nel senso che non ci può essere autodeterminazione senza che il processo decisionale parta dall'agente.

C'è tuttavia un'interpretazione più radicale della seconda definizione di *agent causation* che abbiamo proposto: l'agente assomiglierebbe al primo motore immobile, perché l'azione di entrambi è immune da influenze esterne. Se, però, si intendesse

l'agente in questo modo, come fonte ultima delle sue azioni il cui agire è completamente scisso dalla storia e dalle condizioni in cui egli è calato, la pretesa dell'*agent causation* sarebbe senza dubbio eccessiva e irrealistica. Un agente non è una monade slegata da ogni circostanza e relazione. L'*agent causation* deve trovare un posto nel mondo e la maggior parte degli esponenti della teoria agente-causale non si sottrae a questa sfida. È solo alla luce di questa disambiguazione, ammettendo, dunque, la prima interpretazione del paragone tra agenti e motore immobile e rifiutando la seconda, che è possibile sostenere che le due definizioni non sono in conflitto e sono invece due aspetti dello stesso concetto.

Alcuni autori, limitandosi alla prima definizione e alla prima interpretazione della seconda, come anche questo lavoro si propone di fare, sono giunti a conclusioni molto diverse rispetto a quelle a cui si arriverà e hanno sostenuto che è possibile un'*agent causation* deterministica, ovvero che avrebbe senso pensare all'agente come semplice anello della catena causale deterministica. La differenza con le teorie compatibilistiche standard starebbe dunque nell'ontologia della causalità e, cioè, nell'affermazione che non solo gli eventi svolgono il ruolo di cause, ma anche gli agenti in quanto sostanze.

È quanto sostiene, ad esempio, Taylor (1966) sulla base del fatto che non sempre abbiamo alternative, ma a volte siamo determinati ad agire come facciamo, nonostante il fatto che siamo pur sempre noi a causare quelle azioni che sono determinate: «[il determinismo] non richiede di per sé di negare che esistono agenti che a volte iniziano i loro atti. Ciò che questo concetto di agire, secondo il quale gli uomini sono gli iniziatori dei loro atti, implica è che, perché qualcosa sia un atto, ci deve essere un riferimento essenziale all'agente in quanto causa di quell'atto, che egli sia determinato (*caused*) a compierlo oppure no» (Taylor 1966, p. 115).

È dello stesso avviso Pereboom (2015), secondo il quale la stessa fenomenologia dell'azione costituisce una ragione in favore della teoria agente-causale, perché testimonia della nostra attività durante tutto il processo che porta all'azione e non semplicemente di un nostro coinvolgimento per via di una connessione causale tra le nostre intenzioni e i movimenti corporei. La stessa fenomenologia dell'azione, però, non è di sostegno al libertarismo: le azioni che compiamo ci appaiono determinate dal nostro carattere e dalle nostre percezioni, come accade per gli atti non preceduti da deliberazione; esempio di ciò è il caso di chi vede un bambino che rischia di affogare in mare e si tuffa senza nemmeno pensarci. Di conseguenza, per Pereboom questo significa che l'*agent causation* può essere deterministica e che «è accettabile se, nell'esercizio dei

loro poteri causali, gli agenti sono in generale causalmente determinati da fattori che vanno oltre il loro controllo» (Pereboom 2015, p. 288).

Dei modelli di *agent causation* deterministica sono effettivamente stati sviluppati, come nel caso di Nelkin (2011) e Markosian (2010). Quest'ultimo sostiene persino che, attraverso la declinazione compatibilistica dell'*agent causation*, si risolverebbero tutti i problemi che affliggono il compatibilismo stesso, come quelli legati all'autodeterminazione che abbiamo già esaminato<sup>9</sup>.

La proposta, tuttavia, sembra incoerente alla radice: «come possiamo capire il concetto di un potere attivo che è esso stesso prodotto da qualche fattore precedente?» (O'Connor 2000, p. 52). In questa domanda di O'Connor sta un'obiezione che coglie nel segno: i compatibilisti non possono proporre modelli di *agent causation*, perché questa implica necessariamente una dimensione autoriale dell'agente sulle sue azioni e una funzione di avvio dei processi che portano all'azione stessa, sia pure nella forma più debole di questo concetto, ovvero quella per cui le catene causali si interrompono nell'agente senza trascenderlo.

Non coglie quindi nel segno l'obiezione di Pereboom, secondo cui le azioni prive di deliberazione sarebbero un controesempio a quest'ultima affermazione, perché la critica non è efficace nei confronti dell'affermazione secondo cui le catene causali si interrompono negli agenti, ma solo nei confronti di quella più radicale secondo cui essi sono slegati da ogni influenza esterna. Chi sostiene semplicemente che i nessi causali non trascendono l'agente potrà difendersi dall'obiezione di Pereboom argomentando che gli agenti sono liberi nel senso richiesto dal libertarismo anche nel caso di un'azione priva di deliberazione e che carattere e scelte precedenti influenzano il suo comportamento senza determinarlo. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, questa è la via di molti dei teorici dell'*agent causation* libertaria ed è anche quanto proveremo a sostenere, basandoci sugli argomenti di Tommaso d'Aquino, nella terza parte del lavoro.

Va chiarito però che, se è vero che i compatibilisti non possono sposare una forma di *agent causation*, non vale lo stesso per la *substance causation*. La teoria della causalità che, di norma, è implicita nei dibattiti sul libero arbitrio è quella humiana, secondo cui la causalità interviene tra eventi: un evento particolare ne causa un altro quando entrambi appartengono a categorie più generali e, per legge di natura, gli eventi appartenenti alla

---

<sup>9</sup> Pereboom (2015, p. 288) fa giustamente notare che il problema della manipolazione, il quale, come si è sostenuto nel primo capitolo, rappresenta un potenziale scacco per il compatibilismo, rimarrebbe comunque aperto.

categoria del secondo evento seguono gli eventi appartenenti alla categoria del primo (Swinburne 2013, p. 129).

Tuttavia, niente vieta ai compatibilisti di sostenere che sono le sostanze, intese come individui, oggetti concreti, e non gli eventi (oppure le sostanze oltre agli eventi) a costituire i nodi dei nessi causali. Nulla vieta, infatti, che le sostanze che costituiscono questi nodi siano interamente determinate. In questo modo sarebbe, ad esempio, il fulmine e non il cadere del fulmine a causare l'incendio in un bosco e questo anche se, a sua volta, la caduta del fulmine è determinata dalle condizioni atmosferiche.

Chiarendo i rapporti tra le due forme di causalità che abbiamo citato, l'*agent causation* va intesa come una forma particolare di *substance causation*, che, oltre a fare appello a un'ontologia della causalità non humana, nella quale le sostanze svolgono il ruolo di nodi nei nessi causali, sostiene che alcune di queste sostanze, gli agenti, hanno la capacità di autodeterminarsi e scegliere tra alternative. L'ontologia della causalità a cui si fa riferimento può essere indicata, come fa Swinburne (2013, p. 7), con la sigla SPL (*substances, powers and liabilities*) ed è un'ontologia dei poteri causali, nel senso che la causalità dipende dai poteri causali che le sostanze hanno e consiste nell'esercizio di questi poteri.

I teorici dell'*agent causation* sono concordi nello sposare questo modello e, anche quando questo non viene esplicitamente dichiarato, tale ontologia è implicitamente presupposta. Il modello ha una sua plausibilità, che, come sostiene Swinburne (2013, p. 130), è già osservabile nel fatto che si avvale di concetti che rimandano a una comprensione prefilosofica del mondo ed è, quindi, una teoria più semplice e che, d'altra parte, non ha affatto meno potere esplicativo del modello concorrente. Inoltre, a differenza di quest'ultimo, posto l'indeterminismo, ha la virtù di implicare, almeno potenzialmente, una certa uniformità naturale: non è necessario che gli esseri umani costituiscano eccezioni rispetto al panorama naturale dominato dalla causalità tra eventi. Se si afferma che l'SPL è il modello di tutta la causalità – il che non è condiviso da tutti i teorici dell'*agent causation* –, allora gli esseri umani sono sostanze dotate di potere causale, come tutte le altre. La differenza starebbe nel modo di esercitare questo potere e su questo bisognerà fornire ulteriori chiarimenti.

Da queste righe emerge un quadro molto generale sull'*agent causation*, che restituisce solo i tratti comuni alle teorie dei suoi maggiori esponenti e permette di capire in linea di massima le sue basi concettuali. È contro questo primo generale abbozzo della teoria che vogliamo rivolgere le principali obiezioni che sono state formulate nel corso degli ultimi

decenni, per osservare come alcune si dimostrino dei fraintendimenti della definizione stessa di *agent causation* o possano essere risolte attraverso una più attenta specificazione di ciò che implicano i caratteri generali che abbiamo già menzionato, e come altre, invece, siano potenzialmente molto più pericolose e possano essere affrontate sul presupposto di alcune considerazioni di ampio respiro sulla natura degli agenti. Si noterà, infine, che un paio di critiche resistono anche al confronto con le teorie agente-causali più solide e questo ci condurrà al confronto con Tommaso d'Aquino e all'elaborazione di un modello costruito su basi differenti rispetto a quelle del dibattito contemporaneo.

Prima di procedere vorrei precisare che, nonostante sarebbe interessante ricostruire una storia dell'*agent causation* e analizzare l'evoluzione della teoria dal Settecento agli anni più recenti, questa trattazione non avrà un andamento storico, né alcuna pretesa di completezza, ma si limiterà, nel tentativo di rispondere alle obiezioni che saranno esposte nel prossimo paragrafo, a prendere in considerazione le posizioni che risultano più solide alla prova argomentativa – quelle di O'Connor, Steward e Swinburne –, facendo solo qualche riferimento, laddove necessario, agli altri esponenti della teoria, dall'iniziatore Reid, ai responsabili della ripresa novecentesca negli anni '60, Taylor e Chisholm, agli autori più vicini ai giorni nostri come Clarke.

## **2. Sette obiezioni al concetto di *agent causation***

Secondo molti autori il concetto stesso di causalità a partire dall'agente sarebbe contraddittorio o di impossibile realizzazione. È possibile dare forma a queste perplessità in sette distinte critiche.

### *a. Circolarità*

Innanzitutto, l'*agent causation* è stata accusata di cadere in un ragionamento circolare per giustificare la propria teoria dell'azione. Si dice infatti che un'azione è causata direttamente da un agente. Ma come deve essere considerata un'istanza di *agent causation*? Una risposta immediata è che si tratti di un atto compiuto dall'agente. Se è così, però, questo significa che ogni occorrenza di *agent causation* implica che l'agente causi il suo causare l'azione. Di conseguenza, egli dovrà anche causare il suo causare e così via in un regresso all'infinito.

Il problema sembra affliggere in particolare la teoria di Chisholm, che afferma esplicitamente un assioma secondo cui ogni volta che un agente fa sì che si verifichi un certo stato di cose, è vero anche che l'agente fa sì che egli faccia sì che si verifichi questo stato di cose (Chisholm 1976, p. 78). Nonostante, come rileva O'Connor (2000, p. 58), si

tratti di una spiegazione inaccettabile in quanto costituisce un circolo vizioso, si può capire la ragione per la quale Chisholm abbia tentato questa via nella spiegazione dell'azione.

L'alternativa, infatti, consiste nell'affermare che l'esercizio del potere causale che costituisce le occorrenze di *agent causation* non sia a sua volta un'azione, ma il semplice ottenimento di una relazione causale tra agente e volizioni o intenzioni – il che è auspicabile. Si tratterebbe quindi non di un atto, ma dell'esercizio di un potere. In questo modo si ferma il regresso in cui cade Chisholm.

Tuttavia, posta questa spiegazione alternativa condivisa dai più, il problema non è comunque risolto, perché si cade in una diversa circolarità: è chiaro che l'agente esercita i suoi poteri non in modo casuale, ma sulla base di ragioni, cioè di desideri e credenze, come nella teoria di O'Connor, ma come viene ad avere queste ragioni? Sulla base della storia personale dell'agente e di altre ragioni, probabilmente. Ad esempio, esercito il mio potere causale, formando l'intenzione di iscrivermi a una certa facoltà sulla base dei miei desideri e di ciò che credo di poter fare nel futuro grazie a quel percorso di studi. Queste ragioni per l'iscrizione a loro volta derivano dalle mie precedenti esperienze, ma è necessario chiedersi dove si arresta il percorso. I casi di azione deliberata sembrano risalire indietro nella storia dell'agente in un regresso altrettanto vizioso del precedente. L'*agent causation* sembra dunque costitutivamente vittima di una qualche circolarità e perciò intrinsecamente fallace.

L'accusa riposa, però, su un assunto errato, ovvero che l'esercizio della mia capacità di azione e della mia libertà abbia bisogno di un'origine, di un atto primo, vero inizio della mia libertà, da cui ha origine la mia storia personale di decisioni e azioni. Come abbiamo già avuto modo di notare grazie a Dennett, però, la ricerca di un tale punto di inizio è quanto meno utopica.

Questa ricerca senza speranza, tuttavia, non è affatto necessaria: come garanzia del mio potere d'azione non serve un punto d'inizio, ma è sufficiente che io abbia ogni volta che agisco la possibilità di astenermi dal farlo. Non serve quindi l'origine della libertà, ma la semplice presenza di essa.

È chiaro che, per giustificare questa affermazione, serve una teoria agente-causale che la supporti coerentemente e questo è il caso, come vedremo, dell'esercizio del potere causale concepito come potere bidirezionale di Steward o della teoria degli abiti di Tommaso. Non tutti gli esponenti dell'*agent causation* sono nella posizione di resistere alla critica, ma quello che conta al momento è che questa non si applica alla teoria agente-

causale in generale, a prescindere dalla sua specifica formulazione, e che, dunque, non basta a invalidarla in partenza.

b. *Estensione*

La seconda delle obiezioni che esaminiamo è collegata alla prima. Si può sostenere che l'*agent causation* abbia una concezione dell'azione libera "a macchia di leopardo", nel senso che prevederebbe delle isole di libertà all'interno di uno schema di azione per lo più determinato e non libero.

Infatti, sembra che la libertà si riduca ai casi di azione deliberata, perché solo in queste occasioni – pochissime nel mare dell'agire quotidiano – una persona agisce sulla base di ragioni e quindi può davvero astenersi dal compiere l'azione. Ad esempio, in tutti quei casi di azione istintiva, determinata dal carattere, non c'è deliberazione e l'agente non sembra avere alcuna possibilità di fare a meno di comportarsi come fa. Si pensi al caso già citato di una persona che si tuffa istintivamente in acqua per salvare qualcuno.

È la teoria che O'Connor (2000, p. 101) chiama «restrittivista» e che ha in van Inwagen (1989) un autorevole esponente. Egli infatti sostiene che raramente siamo liberi e che «le persone non sono quasi mai in grado di fare a meno di portare avanti quegli stati di cose che portano avanti intenzionalmente» (van Inwagen 1989, p. 421).

Anche questa obiezione, come la precedente, però, non si applica all'*agent causation* in generale, rendendo la teoria incoerente o insostenibile. Il problema – reale perché restringere l'azione libera a pochi episodi nella vita di una persona rende la libertà un'eccezione e, quindi, ancora più difficile da giustificare – affligge quelle particolari forme di *agent causation* che non ritengono che abbiamo sempre delle alternative e che siamo sempre liberi.

Lo stesso O'Connor (2000, p. 107), pur contestando la teoria restrittivista di van Inwagen si ritrova ad affermare che «senza dubbio, in una piccola gamma di situazioni – molti esempi di comportamenti abituali e altamente routinari – semplicemente non avremmo potuto fare altrimenti». Questa affermazione, lungi dal contrastare il restrittivismo, lo valida, perché rende l'atto libero disomogeneo rispetto all'azione in sé. Si ovvia al problema, invece, sostenendo che l'agire è sempre costitutivamente libero come sostengono ad esempio Steward e Swinburne.

c. *Spiegazioni contrastive*

Un altro problema che sembra essere agli occhi di molti (MacKenna, Pereboom 2016, p. 249 e O'Connor 2000, p. 74) tra i principali e più gravi per l'*agent causation* è quello

delle spiegazioni contrastive. La prima formulazione risale a Broad (1952 p. 215): «come è possibile che un evento venga determinato ad accadere in un certo momento se la sua causa totale non contiene alcun fattore sul quale la nozione di momento ha alcuna applicazione?».

L'idea, sviluppata successivamente da Ginet (1990 e 1997) e da Clarke (2003) – quest'ultimo con l'obiettivo di confutare l'obiezione –, è che gli eventi sono per loro natura temporali. Se, però, questi sono causati non da altri eventi, ma da agenti, non si può spiegare come mai accadano in un determinato istante invece che in un altro, perché gli agenti, a differenza degli eventi, non sono enti altrettanto costitutivamente temporali.

Come si vede, in questo caso molto più che nei precedenti, l'obiezione è rivolta alla stessa idea di *agent causation* e, nel caso fosse valida, minerebbe alla radice la possibilità di svilupparne una versione soddisfacente.

Una prima risposta, che però coglie solo parzialmente il punto di Broad, consiste nel far notare che gli agenti, pur non essendo entità temporali come gli eventi, si muovono tuttavia nel tempo; perciò è l'agente nel momento *t* a causare un certo evento, e, quindi, il suo accadere a *t-1* sarà di fatto giustificato.

L'obiezione, però, è più radicale e non riguarda il solo fattore temporale: ciò che si contesta piuttosto all'*agent causation* è di non essere in grado di fornire spiegazioni contrastive per le azioni. Come mai l'agente compie un'azione proprio ora e non in un altro momento? Se non si è in grado di giustificare questo, non si è in grado di spiegare perché le persone compiono le azioni che compiono invece delle alternative che erano aperte per loro e questo dovrebbe invece essere il requisito fondamentale di una buona teoria libertaria, come sostiene Kane (1989, p. 228): «come spiegheremmo il suo [dell'agente] fare Y invece che X date esattamente le stesse ragioni o motivi e la stessa deliberazione precedente?».

Quello che un'ottica di questo tipo perde di vista, tuttavia, è che non tutti i corsi di azione alternativi sono rilevanti: un agente non sceglie se fare una telefonata alle 14:01 o alle 14:02, ma se farla o no, o se farla o continuare a rimandare; allo stesso modo egli non compie l'azione abituare di chiudere il tubetto del dentifricio alle 8:17 invece che alle 8:18, ma di chiuderlo o lasciarlo aperto dopo averlo usato. Sono queste le alternative su cui esercitiamo effettivamente una qualche forma di controllo, perché sono queste quelle che consideriamo nella deliberazione o perché sono quelle rilevanti nel consolidamento di un comportamento abituale o derivante dal carattere.

Non si tratta di decidere arbitrariamente quali alternative siano rilevanti, relegando tutte le altre nella sfera di ciò che è indifferente, ma, come sostiene anche O'Connor (2000, p. 95), nella semplice constatazione che affermare che sia sempre disponibile una spiegazione di una certa azione nei confronti di ogni altra alternativa significa negare l'apertura che caratterizza essenzialmente l'indeterminismo.

*d. Leggi di natura*

Un'altra accusa molto comune e potenzialmente fatale per l'*agent causation* è quella di incompatibilità con le leggi di natura. La teoria, infatti, è spesso considerata inconciliabile con le leggi di natura, ad esempio quelle che regolano i processi neurobiologici, per via del determinismo che caratterizzerebbe necessariamente queste ultime (McKenna, Pereboom 2016, p. 251).

In realtà, come, tra gli altri, O'Connor e Clarke hanno fatto notare, non c'è alcuna ragione di principio per supporre che le leggi che governano il nostro cervello siano deterministiche e che, invece, il modello del cervello quantico non sia più adatto a descrivere il funzionamento dei nostri processi cerebrali. Se così fosse, non ci sarebbe alcun conflitto tra leggi a questo punto indeterministiche e la supposizione della causalità a partire dagli agenti.

Ancora una volta, però, l'obiezione può essere resa più radicale e punta ad accusare l'*agent causation* di antiscientificità. Secondo questa versione dell'obiezione, la teoria agente-causale non sarebbe incompatibile con le leggi naturali deterministiche, ma con la stessa struttura nomica che regola il mondo, che questa sia deterministica o meno. Infatti, secondo la formulazione che Steward (2012, p. 216) dà del problema, una sostanza, quale è l'agente, non può essere connessa agli eventi che causa tramite una legge, perché le leggi possono avere luogo solo quando entrambi i suoi *relata* hanno una struttura proposizionale. Tuttavia, questo è vero per gli eventi, ma non è affatto vero per gli agenti.

Si tratta, come accennavamo, di un'obiezione che, come altre, ha come obiettivo finale di definire antiscientifica l'*agent causation*. Una teoria inconciliabile con la struttura legale della natura è infatti in aperto contrasto con quello che la scienza testimonia della realtà. Tuttavia, l'affermazione secondo cui le sostanze non potrebbero essere legate ai loro effetti da leggi sembra aprioristica e partigiana. Il modello causale che abbiamo denominato SPL, infatti, non incontra difficoltà particolari nel rendere conto della struttura legale del mondo e non è svantaggiato rispetto a quelli basati sulla sola causalità tra eventi. Come sottolinea Swinburne (2013, p. 129),

secondo la teoria SPL le leggi fondamentali sono regolarità; non regolarità tra successioni di eventi, ma regolarità nei poteri causali e nell'affidabilità (*liability*) di sostanze – poteri di necessitare naturalmente (o di rendere naturalmente probabile), cioè, di causare effetti; e affidabilità della necessità naturale di esercitare quei poteri in certe circostanze o in tutte le circostanze. Così, “tutti i fotoni hanno una velocità di 299,792 km/sec nel vuoto” è la regolarità che un fotone ha lo stesso potere di ogni altro fotone di far sì che si trovi a 299,792 km di distanza dopo  $n$  secondi e l'affidabilità di esercitare inevitabilmente il suo potere quando si trova nello spazio vuoto.

Esattamente come nella teoria humiana, quindi, si riesce a rendere conto delle leggi come regolarità. Non sembra dunque necessaria la struttura proposizionale delle parti in causa, giacché questa riguarda più l'espressione della regolarità che la regolarità stessa.

*e. Oscurità metafisica*

Consideriamo ora un'obiezione che è connessa a quest'ultima e investe la teoria in modo ancora più determinante. A detta della grande maggioranza dei suoi oppositori l'*agent causation* sarebbe metafisicamente oscura. In molti riportano questa critica, anche se con espressioni diverse. A fare riferimento specificamente all'oscurità è, ad esempio, O'Connor (2011, p. 309). Il concetto è comunque che l'*agent causation* sarebbe «una dottrina francamente misteriosa», per dirla con le parole di Dennett (2004, p. 136), che ben rispecchiano il sentire generale.

L'oscurità metafisica riposerebbe nella stessa affermazione che sono le sostanze e non gli eventi a svolgere il ruolo causale nell'azione. Questo sarebbe, nel migliore dei casi, semplicemente incomprensibile e, nel peggiore, metafisicamente insostenibile. Se ci limitiamo per un momento all'analisi della perspicuità della teoria, è la critica a risultare, però, incomprensibile: il modello SPL che abbiamo descritto non è particolarmente ostico e riesce a rendere conto delle caratteristiche fondamentali della causalità.

Inoltre, il concetto stesso di sostanza che è in gioco non sembra di difficile comprensione, né di per sé, né rispetto a quello di evento: la filosofia se n'è avvalsa per secoli e il fatto che sia stato gradualmente abbandonato in favore di un'ontologia materialista e – si pensa – più rispettosa del principio di economia o di una sensibilità antimetafisica di certo non si deve alla sua presunta inafferrabilità.

La sostanza intesa ad esempio come *tóde ti* aristotelico, come qualcosa di determinato che non è predicabile di altro, ma è soggetto di predicazione, come qualcosa che è di per sé e non in virtù di altro, è un concetto che ben si conforma alla comprensione prefilosofica e quotidiana che abbiamo del mondo. Sono sostanze i tavoli, gli uomini, i gerani.

Non sembra poi affatto più intuitiva o chiara un'ontologia della causalità basata sugli eventi rispetto a quella basata sulle sostanze. Potrebbe, invece, essere vero il contrario e, cioè, che la nostra comprensione della causalità tra eventi dipende da quella tra noi stessi in quanto sostanze ed eventi. Infatti, come sostiene Reid (2010 [1788], pp. 32), «la concezione di causa efficiente potrebbe molto probabilmente essere derivata dall'esperienza che abbiamo avuto [...] dei nostri poteri di produrre certi effetti». Afferma altrettanto anche Chisholm (1964, p. 11), in modo ancora più perspicuo: «la nozione di causalità immanente, o causalità a partire dall'agente, è in realtà più chiara di quella di causalità transeunte, o causalità a partire da un evento, ed è solo comprendendo la nostra stessa efficacia causale, in quanto agenti, che possiamo cogliere davvero il concetto di causa».

La comprensibilità dell'*agent causation* non è quindi un problema. Discorso diverso va fatto riguardo alla sostenibilità metafisica. Se anche si può argomentare in favore di un modello della causalità come SPL, il problema metafisico a esso legato non è ancora risolto e potrà esserlo solo una volta chiarito cosa si intende con “sostanza” e una volta sottoposto il concetto al vaglio critico.

Come si può notare, però, non si tratta di un problema che compromette la sostenibilità della teoria agente-causale, ma di una questione che può riguardare alcune sue versioni. Riggeremo, infatti, alcuni modelli di sostanza implicitamente sottesi o esplicitamente affermati da esponenti dell'*agent causation*, ma questa non sarà una ragione per abbandonare il progetto più generale. Le critiche ci indirizzeranno, invece, verso un concetto di sostanza che, come sosterrò nel sesto e nel settimo capitolo, non incorre negli stessi problemi.

Queste considerazioni mostrano, infine, che quello che viene sollevato non è, a ben vedere, un problema di oscurità o di quanto misteriosa sia la teoria in esame. Posta la comprensibilità del concetto di sostanza e di causalità a partire da sostanze, non si tratterà di valutare quanto le opzioni in esame siano distanti dall'ordinaria narrazione materialistica assunta di *default*, quanto di stabilire la loro adeguatezza esplicativa.

Se poi alcuni ritengono di poter accusare l'*agent causation* di qualche difetto esplicativo e di antiscientificità per il semplice fatto che si avvale della categoria ontologica di sostanza, è bene far notare che questo ragionamento non è valido, dal momento che non è automaticamente antiscientifico, bensì fuori dai canoni del naturalismo, fare riferimento a componenti immateriali della realtà, quali le sostanze di Swinburne o le forme di Tommaso. Oltre a ciò, si tenga presente che la maggioranza delle

proposte agente-causali evita anche questo potenziale problema, parlando di sostanze in termini completamente materialistici e, quindi, rimanendo all'interno dei confini del naturalismo. Approfondiremo in seguito questi aspetti.

f. *Agenti*

Veniamo, quindi, all'ultima obiezione che, pur essendo troppo spesso trascurata dalla critica, riteniamo la più significativa. Si tratta del problema centrale per qualsiasi teoria agente-causale: cosa è un agente? Troppo spesso i teorici dell'*agent causation* usano questo concetto, così come quello equivalente di "persona", senza definirlo e senza offrirne un'analisi. Tuttavia, questo procedimento, oltre a essere metodologicamente scorretto, finisce per legare gli autori a una serie di premesse implicite che condizionano pesantemente lo sviluppo delle loro teorie.

Vedremo infatti che un consistente gruppo di esponenti dell'*agent causation* identifica implicitamente l'agente con la sua mente e trasforma, così, la ricerca sulla causalità a partire dall'agente in una ricerca sulla causalità mentale, finendo poi per dover rendere conto di difficoltà inerenti alla metafisica della mente.

Argomenteremo contro questa identificazione, che i più non giustificano – con l'eccezione di Swinburne, a cui dedicheremo una parte consistente delle nostre riflessioni –, e opteremo per una diversa nozione di "agente" e "persona". Al momento, ci limitiamo a notare come il problema sia strettamente connesso al precedente: se è determinante chiarire cosa si intende parlando di sostanze è ancora più cruciale mettere in luce cosa si intende parlando di quelle sostanze che sono gli agenti.

L'esame di queste obiezioni è stato utile non solo per confutarne alcune e per mettere in luce che altre non si applicano trasversalmente a ogni forma di *agent causation*, ma anche per fissare i canoni di valutazione per le teorie agente-causali: una buona teoria è quella che sposa un modello di causalità a partire da sostanze; intende gli agenti come parte integrante del mondo di cui sono parte e non come eccezioni rispetto a esso; li concepisce in grado di agire sempre liberamente e ne ha una concezione perspicua e compatibile con ciò che sappiamo sulla realtà.

Di conseguenza, l'esame delle critiche all'*agent causation* fornisce una direzione per la valutazione delle teorie contemporanee e per lo sviluppo di alternative.

### 3. O'Connor

Iniziamo la ricerca di una teoria agente-causale che non incorra nei problemi di cui sopra dall'esame della proposta di O'Connor. La considereremo nella sua versione più completa, esposta in *Persons and Causes*.

O'Connor ha una posizione naturalistica e si sforza, perciò, di rendere la sua teoria compatibile con l'immagine scientifica del mondo. Per questa ragione, egli specifica che non è necessario che gli agenti siano sostanze diverse da quelle fisiche (O'Connor 2000, p. 73). Si limita definire la causalità a partire da sostanze come una specie differente rispetto alla causalità tra eventi, ma pur sempre appartenente allo stesso genere. Questo significa che, esattamente come la causalità tra eventi, riguarda non gli enti universali, ma i particolari e che è radicata in proprietà o insiemi di proprietà (O'Connor 2000, p. 72).

L'unica differenza tra i due tipi di causalità sta nel fatto che l'esercizio della causalità da parte degli agenti non è vincolato alle tendenze degli oggetti stessi, ma è un potere intrinsecamente attivo, nel senso che è l'agente a poter causare uno qualsiasi degli stati intenzionali che potrebbero verificarsi.

Dal testo emerge dunque che, per O'Connor, la casualità a partire da sostanze non sostituisce quella tra eventi, ma si affianca a essa per l'ambito dell'azione umana, tanto che egli spende alcune pagine nella caratterizzazione del modello migliore di *event causation* (O'Connor 2000, pp. 69-71), che identifica poi in quello basato sui poteri causali. In questo modo *agent causation* e *event causation* verrebbero a integrarsi nel suo modello e a svolgere ruoli complementari, senza il rischio di incomunicabilità.

Così facendo, inoltre, non sarebbe necessario ricorrere al modello alternativo di *agent causation* di cui Clarke è promotore<sup>10</sup>. O'Connor ha infatti ragione nell'individuare nella soluzione di Clarke una proposta più debole: Clarke prevede un sistema integrato di *event* e *agent causation* a monte delle azioni, per il quale l'agente causa il fatto che la sua azione sia causata indeterministicamente dalle ragioni per l'azione stessa. In questo modo, però, si rischia la sovradeterminazione causale e, come sottolinea O'Connor (2000, p. 78), l'azione non è interamente nelle mani dell'agente per via dell'elemento di casualità che caratterizza il nesso tra ragioni e azione.

---

<sup>10</sup> Questo viene criticato da O'Connor sulla base di un testo del 1993, ma è stato ulteriormente sviluppato da Clarke nel 2003.

Di conseguenza, la teoria di O'Connor sarebbe più solida perché, evitando di porre nessi causali tra ragioni e azione, evita anche il problema del caso, che invece ritorna in Clarke, come negli esponenti del libertarismo causale. Per via di questa sua scelta, però, O'Connor ha il problema di dover rendere conto di come possano le ragioni per un'azione spiegare il suo accadere, senza però causarla. Egli ritiene questo un punto centrale per la plausibilità della sua teoria e vi dedica un intero capitolo (O'Connor 2000, pp. 85-107). La soluzione che propone consiste nello spiegare l'azione nei termini dei desideri dell'agente che la precedono e, dunque, nel sostenere che l'agente causa le sue intenzioni sulla base di quei desideri: egli vuole soddisfare un desiderio che aveva da prima di intraprendere l'azione e ritiene che agendo in un dato modo soddisferà quel desiderio; è l'agente stesso a iniziare l'azione attraverso la sua attività causale, e questa ha nella decisione, che è un evento, il suo innesco; mentre agisce, l'agente mantiene la sua intenzione e conserva il desiderio di partenza (O'Connor 2000, p. 86).

Secondo O'Connor questo modello di spiegazione dell'azione restituisce ai desideri dell'agente il fondamentale ruolo di ragioni per l'agire mantenendo, però, nell'agente il fattore causale. Forte di questo modello, non gli resta che giustificarlo anche sul piano ontologico, senza compromettere, come si diceva, la compatibilità della teoria con l'immagine scientifica del mondo. Per O'Connor, fare ciò significa innanzitutto non violare la Tesi dell'Unità Causale della Natura, secondo cui ogni fenomeno appartenente al piano macrofisico deriva e dipende dal livello microfisico (O'Connor 2000, pp. 108-109). Discorso diverso vale per la Tesi di Costituzione, più forte della precedente, per la quale il livello macrofisico non solo dipenderebbe, ma sarebbe costituito dai processi microfisici.

Verrebbe incontro alle esigenze di O'Connor una forma di emergentismo – e quindi di non riduzionismo – che accetta la prima tesi e rifiuta la seconda: a un certo livello di complessità gli organismi sviluppano proprietà qualitativamente differenti da quelle di livello più basso da cui le prime derivano e che sono, perciò, irriducibili a esse (O'Connor 2000, p. 111).

Alcuni fenomeni mentali e, in particolare, l'autoconsapevolezza cosciente sarebbero proprietà emergenti di questo tipo (O'Connor 2000, p. 116) e, così, anche i poteri causali attivi tipici degli agenti, nei quali la loro capacità di scegliere liberamente tra alternative e avviare l'azione sono radicati.

È lo stesso O'Connor a sottolineare le difficoltà insite in questa affermazione, ovvero il fatto che i poteri causali attivi dell'agente sono talmente *sui generis* da far risultare

difficile capire come possano derivare da proprietà naturali (O'Connor 2000, pp. 121-122), ma conclude, in ogni caso, che, pur potendo essere confutato dalla ricerca empirica, il suo è il modello migliore per spiegare l'*agent causation*, poiché rimane nei limiti del naturalismo (O'Connor 2000, p. 125).

Nonostante si tratti di una teoria coerente e abbia il pregio di risultare accettabile dal punto di vista naturalistico e venire incontro a molte delle esigenze degli avversari più risoluti dell'*agent causation*, non si può fare a meno di notare alcuni problemi che rischiano di compromettere la bontà del lavoro nel suo complesso.

Innanzitutto, non si risolve il problema dell'eccezionalità: *event* e *agent causation* convivono e, anche se lo facessero davvero senza problemi come O'Connor sembra ritenere, questo significa che gli esseri umani sono delle eccezioni sul piano naturale, nel senso che sono le uniche sostanze che danno avvio alle catene causali, mentre il resto della causalità naturale si svolge tra eventi. Non si tratta, quindi, della semplice peculiarità di avere poteri attivi e poter scegliere tra alternative, mentre il resto della realtà è determinato. Dalle pagine di O'Connor sembra che la disomogeneità sia molto più profonda e, per questo, difficilmente giustificabile, soprattutto all'interno di una teoria naturalistica.

Per di più, gli esseri umani costituiscono eccezioni anche rispetto a loro stessi, perché esistono casi in cui non sono liberi e agiscono istantaneamente, di *default*. Questo rappresenta, innanzitutto, un problema interno alla teoria: O'Connor ha sostenuto che non è possibile l'*agent causation* deterministica, ma allora cosa succede nei casi di comportamenti routinari o istintivi, che lui stesso dice inevitabili e non liberi? Coerentemente dovremmo concludere che si tratta proprio di casi in cui è l'agente a causare l'azione e questa è determinata, ma con ciò verrebbe negata la premessa di O'Connor. In alternativa, dovremmo ammettere che ci sono casi in cui l'agente compie azioni, ma queste non sono il frutto di un esercizio di *agent causation*; non sembrano però esserci le basi in O'Connor per giustificare questo tipo di soluzione. Ammettere che, a volte, non si è liberi fa, quindi, dell'azione libera un'eventualità anomala e dell'essere umano una sorta di eccezione a se stesso.

Se anche volessimo ignorare questi problemi, poi, resterebbe il fatto che O'Connor semplicemente ignora la questione dell'identità dell'agente. Non si chiede, infatti, che cosa sia l'agente che dà avvio alle catene causali e dà semplicemente per scontata un'identificazione tra l'agente e la sua mente, tanto che nell'ultimo capitolo del volume

tratta gli esercizi di *agent causation* come esercizi di causalità mentale, cercando nella spiegazione della seconda la giustificazione della prima.

Un passaggio del genere, oltre a essere indebito perché non adeguatamente messo a tema e difeso, conduce a ulteriori problemi. Per risolvere la questione della causalità mentale in ottica naturalistica e non potendosi permettere posizioni rigorosamente riduzionistiche, O'Connor deve infatti optare per una forma di emergentismo, ma questa teoria della mente risulta estremamente problematica.

La questione qui non è tanto la negazione della completezza del mondo fisico – nei termini di O'Connor la Tesi di Costituzione – che risulta innegabilmente vera solo se si assume che sia una tesi scientifica, mentre si tratta di un principio filosofico (Crane 2001, p. 65), che si può negare sul piano argomentativo come qualsiasi altro. Il problema è piuttosto che le proprietà mentali emergenti irriducibili al fisico, ma comunque sopravvenienti rispetto a esso, dovrebbero causare altre proprietà mentali e fisiche. Questo però, come nota Kim (1998, pp. 230-231, ribadito in 2006, p. 558), porta a un problema di sovradeterminazione: bastano le proprietà fisiche a cui quelle mentali sono sopravvenienti a sostenere i nessi causali, perciò il lavoro causale delle proprietà mentali sarebbe sovrabbondante e, dunque, semplicemente superfluo. Perciò, non avrebbe senso ipotizzare che ne svolgano uno.

Non sembra particolarmente efficace avvalersi della replica di un emergentista come Crane (2001, p. 64), secondo la quale, in questi casi, non ci sarebbe sovradeterminazione, ma solo un effetto prodotto da più cause. Pare infatti che un effetto sia prodotto da più cause nel senso che Crane desidera quando queste sono tra loro coordinate – due persone spostano un oggetto pesante –; se invece una delle due cause è subordinata all'altra – una persona ne manipola un'altra affinché commetta un certo crimine – la causa vera e propria è quest'ultima e rivendicare il genuino potere causale della prima consiste, appunto, nell'affermazione di una forma di sovradeterminazione causale.

È questo, dunque, il problema centrale della teoria di O'Connor e non è difficile capire che la scelta dell'emergentismo sia stata determinata, oltre che dall'identificazione del potere causale dell'agente con quello della sua mente, dalla volontà di mantenersi in un'ottica naturalistica, pur non potendo sposare posizioni più rigidamente riduzionistiche – come O'Connor stesso afferma è già complicato rendere conto di proprietà *sui generis* quali i poteri causali attivi in termini di sopravvenienza, perciò la riduzione al piano neurale è di principio fuori discussione.

Tuttavia, prima di esplorare la possibilità di una proposta non naturalistica, valutiamo quella di una teoria con un impegno metafisico minore.

#### **4. Steward e Popper**

Steward imposta la sua teoria sulla base del fatto che il problema della libertà sia da riportare a quello più generale dell'azione, nel senso che per capire come si possa essere liberi bisogna avere una teoria dell'azione adeguata. Egli sostiene che la capacità di azione consiste nella capacità di stabilire circostanze (*to settle a matter*) e che agire consiste nell'esercizio di questa capacità.

Stabilire circostanze significa definire quale tra diverse alternative che risolverebbero una questione sia quella che si realizzerà attualmente; significa, perciò, chiudere delle possibilità (Steward 2012, p. 39 e 42). Come si vede, il senso in cui Steward usa questi termini richiede la negazione del determinismo. Questo accade perché le circostanze vengono definite nel tempo, mentre, se fosse vero il determinismo, la dimensione temporale non avrebbe alcuna importanza, dato che le cose sono già da sempre definite dalle leggi di natura e da un evento del passato anche estremamente remoto (Steward 2012, p. 40).

La ragione per cui Steward introduce la nozione di “stabilire circostanze” sta nel fatto che questa, a suo dire, aggiunge qualcosa alla semplice affermazione del ruolo causale di sostanze ed eventi: la capacità di realizzare una specifica possibilità su un ventaglio più ampio di opzioni non è implicita nel concetto di “causa” ed è però fondamentale per intendere l'azione. Questa infatti consiste nell'esercizio di un potere a due dimensioni (*two way power*), quello di compiere l'atto o di astenersi dal farlo (Steward 2012, p. 155). La presenza di un ventaglio di possibilità, così come la capacità di tagliare via le opzioni concorrenti e realizzarne o meno una sola è, dunque, per Steward una componente costitutiva dell'azione di cui non si può non rendere conto.

Non si tratta, però, della capacità di portare a compimento una qualsiasi delle opzioni a disposizione nel momento dell'azione – così facendo infatti si ricadrebbe nel problema delle spiegazioni contrastive – ma della capacità di fare o meno quello che facciamo. Come Steward (2020, p. 348) chiarisce in polemica con Frost (2019), questo potere a due dimensioni non può essere risolto nella somma di due poteri monodimensionali, quello di portare avanti un corso di azione e quello di portare avanti la sua negazione, perché il punto non è che la capacità di agire si può manifestare nell'inazione o nell'omissione, ma nel fatto che questa può essere manifestata oppure non esserlo. Il significato della nozione di potere di azione bidimensionale sta, infatti, nel sostenere che le azioni non sono mai

necessarie, data la somma dei loro antecedenti (Steward 2020, p. 345), e che l'iniziativa sta sempre all'agente.

Gli atti sono così, per loro natura, aperti alle possibilità alternative e questo significa che non ha senso distinguere tra azioni libere e azioni non libere. L'azione è sempre ed essenzialmente indeterministica e libera (Steward 2017, p. 205) e non si può individuare un momento nel processo che porta all'agire in cui si colloca l'indeterminismo, perché questo è presente durante tutta l'azione (Steward 2012, p. 163), che non va intesa come somma di singole azioni distinte ma appunto come agire (*agency*), nel senso di un flusso continuo.

Secondo Steward, poi, è un semplice pregiudizio aprioristico che la capacità di agire caratterizzi i soli esseri umani, giacché anche gli animali hanno desideri e percezioni e prendono decisioni, perciò anche ad essi va attribuito quel potere a due dimensioni che fonda l'agire (Steward 2012, p. 75 e 2017, p. 202). Ogni discorso sugli agenti e la libertà viene quindi riferito non tanto al mondo umano quanto al mondo animato in generale<sup>11</sup>.

Poste queste premesse, è possibile caratterizzare l'*agent causation* di Steward (2012, pp. 199-206): le azioni sono eventi la cui storia causale è irriducibile all'*event causation*, nel senso che il riferimento agli agenti è ineliminabile. Non si suppone che le azioni siano causate dall'agente – l'espressione è semplicemente ambigua –, ma che, piuttosto, *siano* l'esercizio stesso del potere causale dell'agente; in questo Steward concorda con O'Connor.

Sostiene però anche che non c'è *agent causation* in assenza di *event causation* e, quindi, possiamo affermare che Steward abbia una concezione pluralistica della causalità: «semplicemente non c'è una sola relazione che sia *la* relazione causale. [...] È meglio pensare che la causalità sia una categoria: un concetto ombrello ampio e ontologicamente flessibile sotto il quale portiamo una grande varietà di relazioni e rapporti ontologicamente variegati, uniti solo dalla loro connessione al nostro interesse per la spiegazione, la predizione e il controllo dei fenomeni» (Steward 2012, p. 210).

Steward suggerisce di prendere in considerazione tre categorie principali di cause (Steward 2012, pp. 212-215), che possiamo riportare alle sostanze, indicate col termine "*movers*", agli eventi, detti "*makers-happen*", e i fatti, i "*matteres*". Le sostanze sono quelle che, per eccellenza, possiedono poteri causali; gli eventi muovono le sostanze all'azione; i fatti sono quelli che citiamo nella spiegazione dell'azione. Questi tre tipi di

---

<sup>11</sup> In *A Metaphysics of Freedom*, Steward considera la possibilità che il potere d'azione bidimensionale possa essere attribuito anche al mondo inanimato, ma successivamente (Steward 2020, p. 346) rivede questa posizione ed esclude che la capacità di azione possa attribuirsi a oggetti diversi da quelli animati.

cause, come si vede, svolgono ruoli differenti, sono tra loro complementari e concorrono al compimento delle azioni.

Riconoscendo la diversità di funzioni e la complementarità delle tre cause si risolvono molti dei problemi legati all'*agent causation*, che riposerebbero, dunque, solo su un fraintendimento, ovvero sull'attribuzione alle sostanze di funzioni che sono proprie di cause differenti. Ad esempio, per rispondere all'obiezione di Broad, Steward (2012, p. 220) sostiene che non è affatto vero che gli agenti debbano occorrere nel tempo per definire le loro azioni anch'esse temporali. Infatti, questo ruolo spetta agli eventi, che funzionano proprio da innesco temporale degli agenti, motori dell'azione.

Va da sé che, in questo quadro dell'azione, la principale accusa da cui Steward ha l'onere di difendersi è quella di sovradeterminazione: è proprio necessario supporre più cause differenti e irriducibili per giustificare l'azione? L'accusa si applica non solo alla moltiplicazione dei tipi di cause che abbiamo citato, ma anche a un'altra tesi necessaria alla sua teoria, quella dell'irriducibilità della causalità a partire dall'agente, in quanto forma di *downward causation*, a quella delle sue parti. Steward sostiene, infatti, che, per garantire la libertà, è necessario sostenere che l'agente non è semplicemente la somma delle sue parti – in particolare dei suoi neuroni e dei meccanismi che li legano – ma ha una funzione di supervisione; è qualcosa di più (Steward 2012, pp. 227-228).

Di conseguenza, la causalità a partire dall'agente non può essere ridotta a quella del suo cervello. Tuttavia Steward (2012, p. 235) rivolge alla sua stessa teoria il problema di Kim: se le proprietà di alto livello, come quelle mentali, emergono e sono, dunque, sopravvenienti rispetto a quelle cerebrali, ci si può chiedere perché queste non rimpiazzino le prime come responsabili di ogni loro effetto.

La risposta di Steward (2012, p. 237) consiste nel notare che gli effetti delle proprietà mentali sono così complessi che non è possibile spiegarli interamente facendo riferimento alle sole proprietà cerebrali, senza invocare il mero caso e le coincidenze. Similmente, per esempio, non si può spiegare una ruota solo con la sua costituzione molecolare perché le sue caratteristiche – ad esempio la rotondità – sembrano una semplice coincidenza citando solo le proprietà microfisiche della ruota. L'unica cosa che spiega davvero perché la ruota è fatta esattamente nel modo in cui è fatta è che qualcuno l'ha prodotta e l'ha voluta così.

Ci si può interrogare su quanto questa spiegazione eviti davvero l'accusa di sovradeterminazione. Ad esempio, sembra che una teoria della causalità che consideri le sole sostanze come cause sarebbe comunque in grado di rispondere all'obiezione di Broad

nel modo in cui abbiamo già chiarito nei precedenti paragrafi, ovvero sottolineando come le sostanze sono calate nel tempo e come, in ogni caso, sia una forzatura richiedere una spiegazione per ogni alternativa possibile rispetto all'azione che si è verificata.

O ancora, il fatto che le proprietà di alto livello spieghino aspetti della realtà non significa che causino quegli stessi aspetti. L'obiezione di Kim non è evitata perché, riprendendo l'esempio di Steward, il fatto che la ruota ci sia è interamente determinato dal livello microfisico, che, dunque, è l'unico a svolgere genuinamente il lavoro causale.

Tuttavia, il punto cruciale è ancora una volta quello riguardo all'agente: non viene messa a tema la natura degli agenti. Anche le questioni riguardanti la causalità mentale sono trattate quasi a margine in Steward, come se, nonostante già dal titolo del volume si dichiarasse di voler fornire una metafisica per la libertà, questa potesse ridursi alla sola elaborazione di un nuovo modello causale, senza interrogarsi su cosa siano i *relata* dei nessi causali. Ancora una volta, però, una risposta sulla natura degli enti in gioco è inevitabile e si traduce in una difesa, in questo caso molto concisa, ma altrettanto problematica, dell'emergentismo.

Ci si potrebbe chiedere se davvero la questione sia inevitabile, se non sia possibile fornire un'analisi dell'*agent causation* che non si addentri nel piano metafisico, ma che dia un'analisi adeguata del fenomeno della libertà. Per fugare questo dubbio vorrei brevemente menzionare la teoria di Popper (1972), che presenta delle affinità con quella di Steward, ma è animata da uno spirito esplicitamente antimetafisico.

Popper descrive l'azione libera in modo simile al concetto di «definizione di circostanze» di Steward: sostiene che la libertà è una forma di controllo restrittivo o plastico (Popper 1972, p. 232), intendendo con ciò la possibilità, per la quale è imprescindibile l'indeterminismo, di restringere le opzioni a disposizione a quella che l'agente vuole realizzare. Egli sostiene poi che gli agenti possiedono questo tipo di controllo sulle loro azioni, perché le nostre funzioni più elevate controllano quelle più basse (Popper 1972, p. 239), cioè noi controlliamo i nostri comportamenti attraverso le intenzioni, senza essere controllati da queste, perché le possiamo rigettare. Questo avviene perché gli agenti, come tutti gli altri organismi procedono attraverso meccanismi di *problem solving* in cui procedono per tentativi ed errori (Popper 1972, p. 234), ricalibrandosi da soli. Il controllo plastico è allora un controllo con *feedback* ed è questo che ci permette di rivedere e, perciò, avere in nostro potere le intenzioni che guidano i nostri comportamenti.

Si vede, quindi, come Popper proponga una soluzione non metafisica ma «evoluzionistica» (Popper 1972, p. 241) al problema del libero arbitrio, nel senso che non si chiede quale sia la natura della causalità o della nostra capacità di controllo, ma come si sviluppa questo controllo. Allo stesso modo Popper (1972, p. 250) non si interroga su cosa è la coscienza, ma «sull'evoluzione e, attraverso questa, sulle funzioni della mente e della coscienza». Perciò, ci sarebbero stati mentali e stati fisici, non una sostanza mentale e una fisica come in Cartesio, e gli stati mentali interagirebbero con quelli fisici, controllandoli attraverso i meccanismi di *problem solving* ed eliminazione degli errori già descritti.

Al di là di alcuni problemi della teoria di Popper che rappresenterebbero dei passi indietro rispetto ai raggiungimenti che abbiamo già ottenuto nella caratterizzazione dell'*agent causation*, come il fatto che vengono definite libere le sole azioni che sono frutto di deliberazione (Popper 1972, pp. 228-229), o che egli non consideri il dibattito sul libero arbitrio a lui contemporaneo, come nota De Caro (2004, p. 55), è difficile non chiedersi quanto sia riuscito il tentativo antimetafisico.

Innanzitutto, la divisione tra stati mentali e stati fisici, per quanto poi l'interesse sia spostato sulla loro interazione, fa pensare a una forma di dualismo delle proprietà – di fatto Popper si colloca fuori dal fisicalismo in un testo del 1977. Inoltre, e questo è un punto di fondamentale importanza, pur dichiarando di non intraprendere un'indagine metafisica, Popper fa implicitamente delle assunzioni metafisiche. È da intendersi in questo senso, infatti, l'improvviso slittamento di piano tra il discorso sugli organismi e il loro funzionamento e quello sulla coscienza e il suo funzionamento. Ancora una volta c'è un'implicita identificazione tra gli agenti e la loro mente e questo è un assunto metafisico.

Nonostante le intenzioni, quindi, è impossibile non prendere una posizione metafisica riguardo agli agenti e chiedersi che cosa sia una sostanza. Anche la soluzione di Steward, seppure abbia il merito di rivendicare una maggiore uniformità tra la causalità degli agenti e quella del mondo inanimato e di chiarire che il problema della libertà è il problema dell'azione in generale, perché non ci può essere azione che non sia libera, non solo è vittima di obiezioni potenzialmente fatali, come l'accusa di sovradeterminazione al suo modello di *downward causation*, ma ha il più grave difetto di essere lacunosa, poiché non mette a tema questioni che hanno un'importanza centrale nel problema del libero arbitrio.

## 5. Swinburne

Solo una teoria che si interroghi esplicitamente sulla natura degli agenti e delle sostanze può essere una buona teoria agente-causale della libertà. Swinburne tenta questa

via. Egli, come abbiamo già visto, introduce e propone un modello della causalità, SPL, secondo il quale sono le sostanze a svolgere il ruolo di nodi delle catene causali, in virtù dei poteri causali di cui godono e dell'affidabilità dell'esercizio di questi poteri a certe condizioni.

Il modello basato sui poteri causali è introdotto a prescindere dalla questione circa la causalità degli agenti, detta intenzionale, e viene quindi difeso come migliore modello della causalità *tout court* (Swinburne 2013, p. 127). Ciò gli conferisce particolare affidabilità, prevenendo le accuse di essere una soluzione *ad hoc* e avendo il pregio di valere per tutte le sostanze e non solo per gli agenti, restituendo così un'immagine della realtà uniforme e omogenea. In SPL, infatti, la *substance causation* non affianca, ma sostituisce l'*event causation* (Swinburne 2013, p. 131 e p. 140). Chiaramente questo, oltre ad avere il vantaggio dell'uniformità, evita anche il rischio di sovradeterminazione causale che si ha giustapponendo i due modelli di causalità.

La posizione è oggi decisamente minoritaria – a difenderla, oltre a Swinburne, i lavori di Lowe (2008) e Whittle (2016) e, in Italia, di Paolini Paoletti (2018) –, ma presenta notevoli vantaggi. Oltre a quelli già considerati, ha un'ontologia particolarmente semplice e intuitiva: fanno parte dell'ontologia di Swinburne (2013, pp. 131-132) le sostanze, le proprietà – poteri e affidabilità di esercizio degli stessi (*liability*) sono proprietà delle sostanze – e gli istanti. Le sostanze appartengono, poi, a pochi tipi differenti, in base alle proprietà di cui godono. Oltre a essere semplici e intuitive, queste categorie ontologiche, come abbiamo visto, non sono poi metafisicamente oscure come alcuni sembrano suggerire.

Infine, secondo questo modello, l'esercizio del potere causale è una categoria non ulteriormente analizzabile ed è metafisicamente possibile che esistano sostanze in tutto e per tutto uguali ad altre, ma che hanno poteri causali particolari e anche sostanze che, a differenza delle altre, non esercitano il loro potere causale in modo deterministico o probabilistico. Per Swinburne (2013, p. 133) gli esseri umani sono sostanze di questo tipo.

La causalità si divide così in due specie diverse, inanimata e animata o intenzionale, ma queste sono specie del solo genere esistente, ovvero la causalità a partire da sostanze. La sola differenza tra queste due specie è che «nella causalità inanimata le sostanze hanno un'affidabilità di esercizio dei poteri che dipende da varie circostanze, mentre nella causalità intenzionale le sostanze causano intenzionalmente l'esercizio dei loro poteri» (Swinburne 2013, p. 138).

Swinburne analizza, quindi, che tipo di sostanze siano quelle intenzionali, ovvero gli agenti, e, nonostante consideri la possibilità che alla categoria appartengano anche gli animali (Swinburne 2013, p. 138), egli si concentra sugli esseri umani.

Secondo Swinburne (2013, p. 163) gli esseri umani sono sostanze mentali pure, ovvero sostanze le cui proprietà essenziali sono esclusivamente mentali. Questo significa che gli uomini hanno proprietà mentali essenziali e non hanno invece alcuna proprietà fisica essenziale. Swinburne argomenta separatamente le due tesi.

La difesa della prima passa per una diversa versione dell'argomento dell'irriducibilità del mentale al fisico, ma è la seconda tesi ad essere particolarmente interessante, perché pone le basi per una teoria differente rispetto a quelle che abbiamo finora analizzato. Ci concentreremo dunque su quest'ultima.

Swinburne sostiene che gli esseri umani non hanno proprietà fisiche essenziali e sono, quindi, sostanze mentali pure, basandosi su alcune considerazioni riguardanti l'identità personale. Egli analizza la teoria detta "animalista" dell'identità personale (Swinburne 2013, p. 150), che riconduce a Hume, Locke e Parfit (1984), secondo la quale due persone sono connesse (o una persona continua a essere se stessa) se hanno una continuità psicologica, ovvero ricordi e temperamento simili. Questi, poi, hanno una base fisiologica nel cervello, perciò due persone sono uguali se hanno la stessa struttura cerebrale. Di conseguenza, secondo questa teoria, conta solo la continuità fisica.

Swinburne, però, sostiene che è possibile che una persona continui a essere se stessa anche se non ricorda più nulla di quello che ricordava in passato, non ha più lo stesso temperamento e ha, dunque, una struttura cerebrale molto diversa o perfino un cervello diverso. Infatti, le persone non sono oggetti inanimati, ma hanno vite coscienti ed è la sola continuità di queste a fare da garante per l'identità delle persone (Swinburne 2013, p. 154). Se, ad esempio, qualcuno continuasse a identificarsi con la persona che era anche dopo un trapianto di cervello, tanto basterebbe a garantire l'identità.

Swinburne (2013, p. 151) difende, dunque, una diversa concezione dell'identità personale, secondo la quale ogni persona ha una sua *quidditas* (*thisness*), che la rende la persona che è. Di conseguenza, questo significa che non è necessaria alcuna continuità psicologica e, perciò, fisica nell'individuo. Le proprietà fisiche delle persone non sono allora essenziali, il che le rende sostanze mentali pure.

Swinburne chiama ciò che nelle persone istanzia le proprietà mentali, le sole essenziali, "anima" e conclude coerentemente che è questa a essere portatrice della *quidditas* e che le persone sono, perciò, le loro anime (Swinburne 2013, p. 170, ribadito anche in 2019 e

2021). Questo significa che il corpo degli esseri umani è una sostanza fisica distinta da loro, che ha la caratteristica di poter essere da questi mossa e governata (Swinburne 2013, p. 163). Il corpo è, dunque, qualcosa che è semplicemente posseduto dalle persone, per le quali è metafisicamente possibile continuare a vivere anche senza di esso. «Il corpo è la parte contingente della persona» (Swinburne 2013, p. 165).

Si tratta di una concezione esplicitamente (Swinburne 2013, p. 170) platonica dell'anima e del rapporto dell'anima col corpo, che viene definita da Swinburne "ilemorfica". Il termine rimanda però ad Aristotele, la cui concezione dell'anima come forma del corpo è, però, molto distante da quella che Swinburne vuole difendere. Di conseguenza col termine "ilemorfismo", egli intende solamente che l'anima è «naturalmente equipaggiata per operare in un corpo» (Swinburne 2013, p. 172).

Secondo Swinburne (2013, p. 171-172), anche Tommaso d'Aquino non affermerebbe nulla più di questo, limitandosi a sottolineare il punto con maggiore forza di Platone o Cartesio. L'anima, poiché può esistere senza il corpo, sarebbe anche per Tommaso una sostanza con la quale va identificata la persona. Avremo modo di notare che questa interpretazione di Tommaso riposa su alcuni fraintendimenti<sup>12</sup>, ma, al momento, vorremmo limitarci a considerare la proposta di Swinburne in se stessa e non in relazione con altre teorie.

Abbiamo già sottolineato che questa posizione presenta notevoli vantaggi rispetto a quelle precedentemente considerate, in virtù dell'elezione della *substance causation* a unica forma di causalità. Anche prendere sul serio la domanda metafisica riguardo agli agenti è un'assoluta novità nel panorama contemporaneo e segna la direzione che le teorie agente-causali dovrebbero prendere. Tuttavia, l'identificazione della persona con la sua mente immateriale, ovvero con la sua anima, presenta notevoli problemi. Sembra infatti ripresentarsi lo scacco cartesiano che è il vero motore e punto di origine della filosofia della mente: come è possibile che due sostanze metafisicamente distinte interagiscano causalmente? Anche se l'identificazione tra *agent causation* e causalità mentale è in Swinburne esplicita e consapevole, questo non risolve la questione.

Swinburne (2013, pp. 186-188) sembra ritenere che il problema rilevante riguardo alle interazioni mente-corpo sia quello della reperibilità dei dati a sostegno di tale ipotesi, ma è chiaro che la difficoltà è ben più grave. Anche la sua soluzione sembra, quindi, così problematica da far pensare a un vicolo cieco. La vera domanda è, dunque, se questa non

---

<sup>12</sup> Swinburne considera brevemente l'ipotesi menzionando il lavoro di Stump (2003), ma sembra minimizzare le differenze tra le due interpretazioni, non cogliendo davvero il punto di Stump e la sua profondità.

fosse l'ultima via a disposizione per spiegare la libertà. Posto, infatti, che le teorie compatibilistiche non sono adeguate, così come il libertarismo causale e non causale, e che l'*agent causation* richiede una ricerca metafisica sull'agente che non è soddisfatta dalle forme di non riduzionismo come l'emergentismo, sembra che il ritorno al dualismo cartesiano sia l'unica soluzione, quale ne sia il prezzo, o che una soluzione al problema non vi sia affatto, come alcuni in effetti suppongono, Pereboom su tutti.

La nostra tesi è, invece, che l'esame di queste posizioni, lungi dal costituire uno scacco per una teoria del libero arbitrio, mette in chiaro quale sia la direzione da seguire e che, per seguirla, è necessario un radicale cambio di paradigma. Questi paragrafi hanno infatti mostrato che, per sostanziare una teoria della libertà, questa va radicata in una metafisica della persona umana solida e consistente e che i tentativi che la rendono una teoria della mente non danno frutti. Occorre, dunque, ripensare l'antropologia.

Sosteniamo che un buon modo di farlo sia rivolgersi a Tommaso d'Aquino, che ha una teoria radicalmente antiplatonica dell'essere umano. I prossimi capitoli saranno, quindi, dedicati alla ricostruzione del pensiero di Tommaso in materia di libertà e antropologia filosofica e alla ricerca di un confronto tra la sua teoria e il panorama filosofico contemporaneo, nel tentativo di proporre un'alternativa plausibile alle concezioni già esaminate.

## Parte III

### Una proposta tomistica

#### 6

#### La metafisica del libero arbitrio in Tommaso d'Aquino

##### 1. Considerazioni di metodo

Nel precedente capitolo si è concluso che non si può rendere conto della libertà dell'uomo senza parlare dell'uomo stesso e che, quindi, occorre impegnarsi in un'indagine in materia di antropologia filosofica: occorre allargare lo sguardo.

C'è evidentemente un grosso salto da questa considerazione alla proposta di analizzare l'antropologia e la teoria della libertà di Tommaso d'Aquino. Pare un *non sequitur* sostenere senza argomento che la teoria tomistica, su tutte le altre, possa fornire un contesto adeguato a spiegare il libero arbitrio; e così sarebbe, se si pretendesse davvero di sostenere che quella di Tommaso è la risposta necessaria al problema, in qualche modo contenuta in esso. Non è questo, però, il nostro obiettivo.

Quello che si cercherà di fare è ricostruire il pensiero dell'Aquinate per mostrare che l'immagine dell'uomo che egli delinea non è frammentata né mutila e che in essa c'è posto per parlare della libertà umana. Si intende, perciò, argomentare che la sua è *una* via percorribile e che è quella che si sceglierà di percorrere, perché dotata di uno spessore non trascurabile, di coerenza e valore intrinseci e perché risulta più efficace di altre prospettive, come quella platonico-cartesiana, che tanto influenza il dibattito contemporaneo e che incorre in difficoltà teoriche che abbiamo parzialmente già visto e su cui torneremo.

Verrebbe però da chiedersi *quale* Tommaso ci si stia accingendo a ricostruire, poiché molte e diverse sembrano le immagini del pensatore. Nella consapevolezza che finanche la scelta della letteratura secondaria da considerare nell'interpretazione delle *Summae* e delle *Questiones disputatae* comporti una presa di posizione e lo schieramento nei ranghi di uno dei tanti tomismi che si sono susseguiti e si susseguono nella storia della filosofia, vorrei chiarire che le scelte qui operate sono dovute a considerazioni legate allo scopo di questo lavoro e, soprattutto, all'intenzione di essere quanto più fedele possibile alla lettera dell'autore.

Così, mi richiamerò principalmente a quello che è stato definito (McGinn 2020, p. 143) «tomismo metafisico» e cioè ad autori quali Gilson, a cui si possono aggiungere Vanni Rovighi e Kluxen, che hanno il merito di prestare particolare attenzione agli aspetti

prettamente filosofici del pensiero di Tommaso, mettendoli in continuità e inserendoli nella cornice del più ampio quadro teologico cui ineliminabilmente appartengono. Detto questo, non si escluderanno altri apporti, da Chenu a interpreti più recenti, passando anche dal confronto prevalentemente critico col cosiddetto tomismo analitico.

Per quanto sia forse superfluo, precisiamo infine che, non trattandosi di un lavoro eminentemente storico-filosofico, queste pagine non hanno alcuna pretesa di esaustività, né tantomeno di originalità nella ricostruzione dell'antropologia filosofica di Tommaso e della sua teoria del libero arbitrio. E neppure si propongono di spingersi ad analizzare nel dettaglio, che questo scritto non può avere, le fonti dell'autore e il contesto in cui il suo pensiero è stato elaborato.

Si troverà qui infatti un quadro di insieme degli aspetti della teoria di Tommaso che interessano lo sviluppo dell'argomentazione sulla libertà, nella convinzione che i testi dell'autore diano un apporto importante per una discussione più ampia del problema.

Occorre precisare quindi, ancora più delle scelte in merito alla letteratura secondaria, a quali testi di Tommaso si farà riferimento: ci concentreremo su parte della sua produzione matura, dalla fine del primo soggiorno parigino fino agli ultimi anni della sua vita. In particolare, tralasciando il *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ci si focalizzerà sulla *Summa contra Gentiles* e sulla *Summa Theologiae* e sulle *Quaestiones disputate de veritate, de malo, de spiritualibus creaturis e de anima*.

Come si vede, si tratta di opere teologiche. Non figurano, infatti, tra i nostri testi di riferimento, i commenti ad Aristotele. L'assenza di questi, in particolare del *Commento all'Etica*, potrebbe risultare singolare. Non riteniamo lo sia per il semplice fatto che scopo di queste pagine è analizzare il pensiero di Tommaso, nella convinzione che nel suo punto di vista, che si pone in continuità rispetto a quello di Aristotele, ma si arricchisce di elementi personali e di una sensibilità propria, che si esprime soprattutto nell'apertura all'orizzonte teologico, si trovi uno strumento utile per ridare senso alle categorie filosofiche che continuiamo a usare, come quella di libertà.

Operiamo poi nella convinzione che l'orientamento teologico di fondo delle opere considerate, ovvero la prospettiva di Tommaso, non sia in alcun modo una *diminutio* del valore e della potenza speculativa della sua filosofia. In ciò ci associamo a Kluxen (2005, p. 67):

sarebbe anche possibile sostenere che il modo in cui vengono condotte le dimostrazioni nei singoli articoli possieda un carattere quasi completamente filosofico. Compiono bensì autorità teologiche negli argomenti, vengono bensì chiariti e ordinati concetti provenienti

dalla tradizione teologica, il tutto però porta il marchio di una costruzione condotta e prodotta dalla ragione naturale, cui si agganciano elementi teologici. Ovunque sia possibile argomentare in modo filosofico, l'occasione non sfugge mai al teologo Tommaso. Solo che il trattato in sé relativamente concluso si trova poi di nuovo nel grande quadro teologico.

Prima di entrare finalmente nel merito, vorrei infine abbozzare la struttura di questa parte del lavoro e il suo percorso argomentativo. Il sesto capitolo sarà dedicato alla ricostruzione del pensiero di Tommaso e prenderà in considerazione i concetti fondamentali che rendono ragione del suo concetto di libertà: solo dopo alcuni chiarimenti della nozione stessa di azione si potrà radicarla nella volontà e nella libertà costitutive dell'uomo, per evidenziare, infine, che solamente una certa caratterizzazione dell'anima e del suo rapporto col corpo danno sostegno e giustificano tale immagine dell'azione libera.

Solo nel settimo capitolo si affronteranno le questioni lessicali e metodologiche che accompagnano la scelta di riproporre la teoria di un autore medievale ai giorni nostri e la stessa plausibilità della sua riproposizione. Si metterà quindi, a confronto la posizione di Tommaso con quelle contemporanee. In quella sede sarà possibile prendere in esame le conseguenze dell'adesione alla posizione tomistica e valutare se esse risultano accettabili anche al di là della coerenza della teoria.

## **2. Teoria dell'azione**

Abbiamo finora sempre parlato di azioni, chiedendoci se gli agenti, poste determinate condizioni, siano liberi o meno. È chiaro infatti che, anche qualora il libero arbitrio non coincidesse con la libertà d'azione – su questo punto torneremo in seguito – e libertà dell'azione e del volere fossero domini diversi, le azioni rappresenterebbero almeno l'occasione concreta del manifestarsi della libertà.

Non si può, quindi, prescindere da qualche cenno alla teoria dell'azione di Tommaso, anche allo scopo di analizzare come venga concepito l'agire e quale sia il rapporto tra azioni e scelte, iniziando a tratteggiarne l'orizzonte di pensiero.

Il primo punto riguarda proprio questo orizzonte: non si comprendono e non sono coerenti l'etica di Tommaso e la teoria dell'azione a essa sottesa se non le si collocano in un mondo orientato finalisticamente (Vanni Rovighi 1973, p. 113). La causa finale è prima nell'ordine dell'azione e questo è manifesto negli esseri umani, che agiscono proprio perché hanno uno scopo e in vista di esso, ma non è prerogativa esclusivamente umana. Tutto ciò che opera in qualche modo lo fa per un fine e questo fine è la sua piena attualizzazione. Anche gli animali non umani e il mondo inanimato, quindi, tendono alla

realizzazione di uno scopo e l'unica differenza con gli uomini è che questi ultimi sono consci di muoversi verso qualcosa che sono consapevoli avere lo statuto di fine (*CG.*, III, c. 3, 6, p. 19).

Tommaso mette in guardia da possibili obiezioni. Al contrario di quanto può sembrare a prima vista, non esistono azioni umane che non siano orientate a un fine. In quei casi il fine è l'azione stessa, che non viene perseguita in vista di altro, ma in quanto dotata di valore intrinseco. Esempi significativi di casi del genere sono il gioco e la contemplazione (*CG.*, III, c. 2, 7, p. 17). Quest'ultima, poi, è stata a torto trattata da molti come una sorta di inazione, ma, poiché non si tratta di una forma di passività, in Tommaso riacquista il suo pieno valore di atto a tutti gli effetti, come non manca di notare Chenu (1989, pp. 46-51).

Dunque, agli occhi di Tommaso, non è altro che un errore consegnare il mondo ai soli meccanismi di causa-effetto ed egli non manca di rilevare la conseguenza di tale errore: sottrarre le cose alla causalità finale significa consegnarle alla necessità (*CG.*, III, c. 2, 7, p. 17).

Si capisce perciò il valore fondamentale di questo sfondo finalistico del pensiero di Tommaso, di cui va peraltro riconosciuto un ulteriore aspetto. Che ogni cosa agisca per realizzare un fine significa che tutto tende a qualcosa. Ora, si tende a qualcosa solo sotto l'aspetto di bene (*CG.*, III, c. 16, 4, p. 55), perciò è solo perché l'appetito riconosce un oggetto come desiderabile e conveniente che questo viene ricercato nell'azione. Il bene non è quindi che l'essere visto nel suo aspetto di desiderabilità. Di ogni cosa «tanta è la sua bontà quanto è il suo essere» (*STh.*, I-II, q. 18, a. 1, p. 190).

Non può qui sfuggire un'ulteriore implicazione. Se gli uomini tendono al loro fine come l'arciere al bersaglio e le cose vi tendono invece come fa la freccia (*CG.*, III, c. 2, 1, p. 13), questo significa che alle cose inanimate, e, in misura minore, anche al mondo vegetale e animale, la tensione deve essere impressa dall'esterno; che deve essere infusa da un agente che, a differenza loro, riconosce alla realtà il suo aspetto di bene. Per Tommaso, l'orizzonte è quindi, oltre che finalistico, fondamentalmente e ineliminabilmente teologico (Kluxen 2005, p. 151): è per volontà di un Dio creatore e provvidente che le cose sono orientate verso la loro realizzazione; è perché il mondo è costitutivamente ordinato.

Questa considerazione, peraltro, non è limitata al solo mondo non umano: la stessa volontà degli uomini che, come vedremo, è il modo peculiare in cui questi si orientano ai fini che scelgono per sé, non si spiega senza il richiamo a quest'ordine e al suo creatore.

Gli uomini possono infatti volere qualcosa solo perché vi riconoscono un che di desiderabile, che appare loro, a torto o a ragione, come un bene. Il fatto che l'uomo abbia una volontà non suppone, quindi, una realtà semplicemente data, come un fatto bruto, ma implica che questa sia invece intrinsecamente dotata di un potere di attrazione e, perciò, di un valore, il quale può venire riconosciuto o misconosciuto dalla ragione.

È in questo senso, dunque, che si può giustamente parlare di fondazione onto-teologica dell'etica tomistica. Infatti, «ciò che è morale cade nell'ambito della comprensione generale della metafisica, nella misura in cui in esso si ritrova la struttura generale del bene considerato ontologicamente, e che anche il bene e il male morali sono interpretabili dalla metafisica del bene» (Kluxen 2005, p. 271). Questo significa che le azioni potranno avere una connotazione propriamente etica, perché in primo luogo semplicemente sono e, perciò, sono inserite nell'ordine delle cose e sono qualcosa di buono. La bontà morale degli atti dipende dalla fondamentale bontà ontologica che è loro sottesa.

Con ciò non si pretende di ridurre l'etica alla metafisica, appiattendo il bene morale su quello ontologico, giacché questo esito non sarebbe che il frutto di una cattiva metafisica, che perde di vista la specificità dell'ambito etico (Kluxen 2005, p. 252). Si tratta invece di fondare a livello ontologico questa specificità, legittimandola (Kluxen 2005, p. 263): «si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti come lo si attribuisce alle cose» (*STh.*, I-II, q. 18, a. 1, p. 190), perciò gli atti avranno bontà e malvagità solo per quel tanto che hanno o non hanno di essere.

È così che gli atti buoni, pur fondando ontologicamente la loro bontà sul fatto stesso di essere atti e, dunque, sulla loro pienezza d'essere, avranno la specificità d'esser beni convenienti per chi li compie e saranno moralmente buoni nella misura in cui realizzano, attualizzano, l'essere di chi li compie. Allo stesso modo anche gli atti malvagi non mancano di essere sorretti dalla bontà ontologica che caratterizza ogni ente ed è per questo che vengono compiuti sempre e solo sotto l'aspetto di bene, cioè perché considerati desiderabili dagli agenti, e si configureranno come malvagi solo perché beni non convenienti e, quindi, mancanti di essere e pienezza rispetto a chi li compie.

Si vede anche che la fondazione non è solo metafisica ma, a ben vedere, teologica: «la conoscenza di Dio è il fondamento di ogni comprensione del fare umano» (Kluxen 2005, p. 161). Infatti, è solo in un orizzonte teologico che quella bontà ontologica fondamentale acquista il suo senso pieno, come si è detto.

Inoltre, in Tommaso, la direzione al fine delle azioni umane diventa davvero comprensibile solo avendo presente il fine ultimo dell'uomo, la felicità, che si compie

solamente nella dimensione ultraterrena, dato che, dal punto di vista della filosofia naturale, è sempre invece un bene imperfetto, come appare chiaramente dalla trattazione della *beatitudo* nelle prime cinque *quaestiones* della *Prima Secundae*. La felicità che Aristotele identifica con l'esercizio delle scienze speculative viene infatti fatta coincidere con la beatitudine possibile nella vita presente (*STh.*, I-II, q. 3, a. 6, ad 1<sup>um</sup>, p. 53), quella di cui, nel migliore dei casi, fruiamo a volte «come uomini», la cui natura è soggetta al mutamento» (*STh.*, I-II, q. 5, a. 4, p. 77). Da ciò le sofferenze dei «nobili ingegni» degli antichi (*CG.*, III, c. 48, 12, p. 173), che, privi della rivelazione, non hanno potuto arrivare a concepire la realizzabilità di una felicità piena, perfetta, immutabile ed eterna, che consiste nella fruizione di quell'unico bene che non passa, che è Dio stesso<sup>1</sup>.

Dopo queste premesse sull'orientamento di fondo della concezione dell'agire in Tommaso, veniamo alla trattazione vera e propria della sua teoria dell'azione, che troviamo nella sua forma più compiuta nelle questioni dalla 6 alla 21 della *Prima Secundae*.

L'imprescindibile considerazione iniziale è che l'uomo è «un essere discorsivo, la cui vita deve avere una certa durata per poter raggiungere il suo fine» (Gilson 2010 a, p. 427), perciò non fruisce semplicemente del suo fine ultimo, come gli fosse già da sempre dato. Egli ha la necessità di ricercarlo per tappe, muovendosi nel tempo e nella storia. Deve quindi passare dall'ordine dell'intenzione a quello dell'esecuzione (Campodonico, Vaccarezza 2012, p. 96) e perseguire coi suoi atti fini prossimi, che sono in rapporto di mezzi col fine ultimo. Le azioni hanno quindi questo carattere di mezzo, di temporalità, di tappa intermedia.

Secondo Tommaso, sono dette propriamente azioni gli atti umani (*actus humani*), che si distinguono dagli atti dell'uomo (*actus hominis*), movimenti corporei privi di intenzionalità, comuni anche agli animali (*STh.*, I-II, q. 6, pp. 86-87). La cifra dell'agire umano è infatti l'intenzionalità e cioè proprio l'essere direzionato al raggiungimento di un fine. L'intenzione (*intentio*) è quindi il movimento della volontà (Gilson 2010 a, p. 422). Dicevamo, però, che questo movimento va calato in concreto nella vita umana e, perciò, deve passare dalla dimensione dell'universale, quella propria del fine, a quella del particolare, in cui avviene la scelta dei mezzi per conseguire il fine (Gilson 2010 a, p. 423).

---

<sup>1</sup> Da ciò la paradossalità, come la ha definita Rosemann (1996, p. 171), della *beatitudo perfecta* in Tommaso che, da una parte, è la massima realizzazione dell'uomo, che finalmente ottiene il bene che gli è più conveniente; dall'altra, è pur sempre un'uscita da sé nella misura in cui consiste nell'unione con un Ente che non può che restare altro e trascendente.

Poiché, poi, il regno del particolare è quello della contingenza e dell'incertezza, l'orientamento ai mezzi non è altrettanto immediato di quello al fine. Nella maggior parte dei casi questo può avvenire solo dopo una deliberazione (*consilium*), il momento prettamente razionale dell'individuazione dei mezzi (*STh.*, I-II, q. 14, pp. 155-163). Una volta deliberato sulla via da intraprendere, la volontà fornisce a questa la sua approvazione e adesione (*consensus*) (*STh.*, I-II, q. 15, pp. 163-169). Questo non è però ancora il momento decisivo (Gilson 2010 a, p. 424), perché è sempre possibile che la deliberazione mostri che più vie sono adatte per il raggiungimento del fine e che tutte vengano approvate dalla volontà. È allora indispensabile il momento della scelta (*electio*) vera e propria (*STh.*, I-II, q. 13, pp. 145-155), «l'atto completo con cui la volontà si determina, e che comprende nel contempo la deliberazione della ragione e la decisione della volontà» (Gilson 2010 a, p. 425).

Dunque, gli atti umani sono il risultato della dinamica deliberazione-consenso-scelta. È bene notare, tuttavia, che, nonostante tentativi di tal genere siano stati fatti (Stump 2003, pp. 289-290), «non si possono isolare le diverse parti dell'azione. Non si tratta, infatti, di una successione di atti temporali giustapposti. Il movimento spirituale non può essere letto sulla base del movimento spazio-temporale» (Campodonico, Vaccarezza 2012, p. 87; dello stesso avviso Mauro 1973, p. 128).

Il punto rilevante è semmai la dinamica intelletto-volontà che si instaura nel processo. Intelletto e volontà agiscono l'uno sull'altra, coimplicandosi: come si legge nella *Prima Pars*, l'intelletto presenta alla volontà il suo oggetto, mentre la volontà, per via del suo carattere appetitivo, ha la funzione di mettere in moto l'intelletto (Gilson 2010 a, p. 422). Per questa ragione sembra piuttosto riduttivo affermare che, nella scelta, la volontà si limita ad *accettare* l'opzione che l'intelletto le propone come migliore, come fa Stump (2003, pp. 288-289). Quello tra intelletto e volontà è piuttosto un moto spiraliforme in cui essi «si incrociano continuamente, non si mescolano mai» (Gilson 2010 a, p. 426), di cui avremo modo di chiarire ulteriormente la dinamica.

Di pari importanza è anche la constatazione che gli atti umani sono atti personali (Campodonico, Vaccarezza 2012, p. 90) e, quindi, non vengono compiuti da una facoltà o un organo dell'uomo, ma vanno riportati alla persona umana nel suo complesso, che, perciò, va definita come soggetto degli atti umani, il «soggetto che svolge le operazioni dell'uomo» (*STh.*, I, q. 75, a. 4, p. 811).

Sarebbe tuttavia errato immaginare la persona come il soggetto puramente grammaticale dei suoi atti, nel senso che andrebbero riportati a lui come al loro autore,

ma senza che questi venga da essi toccato e plasmato. In Tommaso è chiaro, infatti, che le persone si muovono nel mondo e sono perciò in una rete di relazioni con se stesse e con gli altri. Non sono monadi immutabili, quasi *a priori* rispetto alla propria vita e trascendenti rispetto ai propri atti. Le persone si esprimono attraverso le azioni che compiono e si costruiscono, decidono chi essere, in quelle azioni e nelle scelte che le precedono. La scelta, infatti, «è l'atto con cui l'uomo costruisce il suo mondo, agisce e opera concretamente a favore o contro gli altri [...]. Operare delle scelte significa allora, prima di ogni cosa, costruire la propria persona per inserirla nella sfera d'azione che si vuole le sia propria» (Mauro 1973, p. 129).

Anche in questo caso, questo processo si compie per l'uomo nel tempo e così ogni scelta lascia il segno, per così dire, nella vita e nella personalità di chi la compie e va a costruire la sua storia e la sua identità (Gilson 2010 a, p. 427), tracciando percorsi di vita e consolidando tendenze e risposte di fronte a possibilità d'azione. «Questa fissazione dell'esperienza passata prende il nome di *habitus*» (Gilson 2010 a, p. 427).

Come già in Aristotele, anche in Tommaso gli abiti sono una seconda natura (*STh.*, I-II, q. 52, a. 1, 1<sup>um</sup>, p. 497) e fanno sì che le nostre scelte siano sempre più incanalate in una certa direzione, fino a permetterci di compierne alcune in modo pressoché automatico e privo di deliberazione preliminare, senza per questo eliminarne il carattere di volontarietà. Tutto ciò, peraltro, non elimina nemmeno il carattere costitutivamente libero della scelta (Vanni Rovighi 1973, p. 113), come si avrà modo di chiarire ulteriormente nei prossimi paragrafi.

Questo accade perché gli abiti, per quanto consolidati, possono sempre perdere forza e dissolversi (*STh.*, I-II, q. 52, pp. 497-501). Essendo infatti costruiti nel tempo e nella pratica attraverso atti concreti, sono proprio il tempo e la pratica impiegati in direzione contraria che possono arrivare a “smantellare” un abito: seppur con difficoltà (*STh.*, I-II, q. 52, a. 1, ad 1<sup>um</sup>, p. 499), visto il suo carattere di seconda natura, è sufficiente la mancanza di esercizio ad allentare la presa di un abito (*STh.*, I-II, q. 52, a. 3, pp. 502-503). Senza esercitare un abito per molto tempo, si moltiplicano infatti le cause che possono portare alla sua dissoluzione e quelle alternative alla scelta verso cui l'abito inclinava naturalmente e senza deliberazione smettono di essere silenziate, tornando invece a costituire opzioni aperte per l'agente.

È quindi chiaro come nemmeno la solidità degli abiti tolga quella libertà radicale che è costitutiva della scelta e che non le è affatto accidentale, dipendendo dalla struttura

dell'essere dell'uomo (Mauro 1973, p. 130) e dalla sua discorsività, per riprendere la felice definizione di Gilson.

Pur avendo individuato nell'*electio* un momento, anche se il momento culminante, dell'azione, riguardo alla formazione degli abiti e alla costruzione dell'identità morale della persona, abbiamo usato i termini "azione" e "scelta" in modo pressoché interscambiabile. Occorre chiarirne, dunque, i rapporti e, a questo scopo, è fondamentale la distinzione di Tommaso all'interno degli atti umani intenzionali in atti interiori della volontà e atti esterni (*STh.*, I-II, q. 18, a. 6, p. 198).

Possiamo indicare come atto interiore della volontà l'intendere e lo scegliere, mentre gli atti esterni coinvolgono potenze e facoltà diverse rispetto alla volontà stessa, comprendendo anche, ma non solo e non necessariamente, i movimenti corporei. La contemplazione, ad esempio, pur non avendo una manifestazione esterna, nel senso che non è percepibile dai sensi, si qualifica come atto esterno, perché va oltre il puro atto di volontà.

Risulta più chiaro così che cosa sia in definitiva un'azione, cioè un atto intenzionale che ha spesso, ma non sempre, una manifestazione percepibile dai sensi e nella quale è sempre presente sia una dimensione interiore sia esteriore nel senso precedentemente indicato (Campodonico, Vaccarezza 2012, p. 88). L'azione, quindi, porta a compimento la scelta, la manifesta e la realizza nel mondo, fuori dal dominio della volontà ed è per questo più completa e più perfetta della scelta nella sua funzione di costruzione della persona, perché proietta questa all'esterno, concretizzando la sua identità.

È per questo che, nonostante la scelta stessa sia passibile di giudizio morale (*STh.*, I-II, q. 19, pp. 208-226), non tutta la bontà o la malvagità di un'azione dipende dalla bontà o dalla malvagità della scelta o della volizione (*STh.*, I-II, q. 20, a. 2, pp. 228-229), ma la realizzazione esterna dell'atto può aggiungere o togliere qualcosa alla sua moralità, poiché «ogni inclinazione o moto ottiene la sua perfezione con il raggiungimento del fine, o del termine. Per cui la volizione<sup>2</sup> non è perfetta se non è tale da passare all'azione non appena l'occasione si presenta» (*STh.*, I-II, q. 20, a. 4, p. 233).

Con ciò è spiegata anche l'importanza che Tommaso, riprendendo Aristotele, conferisce alle circostanze dell'azione (queste sono "chi", "dove", "con quali mezzi", "in

---

<sup>2</sup> La volizione, propriamente, è la volontà del fine, ma a questa, nel passo citato potrebbe sostituirsi senza modificarne il significato la scelta dei mezzi, poiché entrambe sono accomunate dall'appartenere immediatamente alla volontà. Le due si distinguono comunemente dagli atti comandati, che molti fanno coincidere proprio con gli atti esterni (Sousa-Lara 2008, pp. 292-302). Di conseguenza, anche nel passaggio semantico, che vediamo in questo passo rispetto al nostro discorso, dalle scelte alle volizioni, non si perde la distinzione, che qui si vuole rimarcare, tra atti esterni e interiori alla volontà.

che modo”, “quando” e, soprattutto, “che cosa” e “perché” (*STh.*, I-II, q. 7, a. 3, p. 106)). Si tratta degli elementi che specificano l’azione, fungendo da suoi accidenti. In merito a questi, Tommaso arriva a sostenere, innanzitutto, che, poiché gli uomini sono esseri corporei e non pure forme, così anche la moralità dei loro atti dipende in modo determinante dalle circostanze materiali in cui si verificano, e poi anche che la bontà è una grandezza integrale, che si ottiene solo con la presenza di tutte le debite circostanze (*STh.*, I-II, q. 18, a. 3, p. 194). Perché un’azione sia buona, deve avere, ad esempio, uno scopo altrettanto buono ed essere compiuta nel momento giusto e attraverso mezzi commisurati. Con un esempio concreto, fare una donazione per interesse personale, pertanto, non è davvero una buona azione, così come non lo è dire qualcosa di vero a qualcuno nel momento sbagliato o nel modo sbagliato.

Perciò, c’è una specificità innegabile dell’azione vera e propria rispetto alla scelta che la origina, derivante dal fatto che l’uomo è chiamato a realizzarsi pienamente nel mondo, ma ciò non toglie che, stando ai testi di Tommaso, non può esistere una libertà d’azione separata dalla libertà di scelta, perché unico è l’atto con cui l’uomo va a costruirsi e a definire se stesso. Questo è vero perché realizzarsi è il suo fine e in ordine al fine non c’è distinzione tra la moralità dell’atto interiore e quella dell’atto esterno (*STh.*, I-II, q. 20, a. 3, p. 231).

Certo, la realizzazione delle decisioni liberamente prese può essere impedita per le circostanze materiali o non passare mai all’atto pratico, ma l’unicità del fine dell’uomo fa l’unicità della sua libertà. Per questo continueremo a parlare indifferentemente di scelte e azioni libere, avendo come obiettivo non tanto lo stabilire le condizioni materiali della libertà, quanto le sue condizioni metafisiche.

### **3. Volontà e libero arbitrio**

Avendo chiari l’orizzonte di pensiero e la teoria dell’azione di Tommaso, si può comprendere meglio la sua concezione del libero arbitrio, che è da lui inserito nel contesto della discussione sulle facoltà appetitive dell’anima. La libertà, infatti, è concepita come il modo in cui si realizza nell’uomo quella tensione al fine che è propria di tutti gli enti (Vanni Rovighi 1973, p. 108). L’uomo ha poi, senza dubbio, la sua specificità nella razionalità, perciò, anche se in lui sono presenti due potenze appetitive, la sensibilità e la volontà, l’appetizione più propria dell’uomo e appartenente all’uomo soltanto è quella razionale, ovvero la volontà, ed è lì che si radica la libertà.

Visto il ruolo chiave che Tommaso rivendica per la razionalità nella libertà umana, è lecito chiedersi se non sia proprio questa, piuttosto che la componente appetitiva, la sua

essenza, la sua cifra fondamentale. Tommaso stesso non ignora il problema, chiedendosi appunto se il libero arbitrio sia una potenza appetitiva e non piuttosto una potenza razionale (*STh.*, I, q. 83, a. 2, pp. 931-932). D'altronde, ai suoi occhi lo stesso Aristotele lascia in sospeso la questione, definendo la scelta, che, come vedremo, è l'atto di quella potenza che è la libertà, indifferentemente come «intellezione appetitiva» o «appetizione intellettiva». Ciò nonostante, l'oggetto proprio dell'arbitrio è ciò che è conosciuto come bene utile per il raggiungimento del fine (*STh.*, I, q. 83, a. 2, p. 932) ed è per questa ragione che la componente appetitiva prevale su quella intellettiva e costituisce la sostanza della libertà.

Il fatto stesso che Tommaso si ponga questo problema è però significativo ed è indice degli stretti rapporti che intercorrono nel suo pensiero tra ragione e volontà, tanto che egli avverte la necessità di domandarsi se l'appetito sia davvero una potenza speciale dell'anima distinta da quella intellettiva (*STh.*, I, q. 80, a. 1, pp. 906-908). In effetti, l'oggetto proprio della ragione così come della volontà è pur sempre lo stesso (*STh.*, I, q. 80, a. 1, 2um, p. 906), ovvero l'essere.

A distinguere le due potenze, tuttavia, è sufficiente il fatto che questo stesso oggetto può essere appreso sotto aspetti differenti e, quindi, da facoltà differenti. Se dunque all'intelletto le cose appaiono come intelligibili, alla volontà appaiono come desiderabili (*STh.*, I, q. 80, a. 1, ad 2um, p. 908); come vere all'intelletto e come buone alla volontà, pur restando fermo che essere, vero e bene si convertono (*De Verit.*, q. 1, a. 1, p. 121).

Una volta distinte le due facoltà dell'anima dell'uomo, è necessario chiarire gli stretti rapporti che intercorrono tra loro. Tommaso si spinge a dire che «la volontà è nella ragione» (*De Malo*, q. 6, p. 701), intendendo con ciò non che ragione e volontà siano indistinguibili, come abbiamo già visto, ma che la seconda è ricompresa nella prima come sua parte. In questo caso, infatti, si può dire che Tommaso intenda con “ragione” in senso ampio l'anima razionale dell'uomo, di cui sia la facoltà intellettiva, la ragione in senso stretto, sia quella appetitiva sono parti.

Una concezione di questo tipo è estremamente distante da quella che si è affermata in età moderna (Kluxen 2005, p. 295) e, quindi, per noi è di più difficile comprensione. Se il pensiero moderno, opposto in ciò a quello tomistico, vede nella libertà la capacità di agire sulla base della sola volontà, indipendentemente dalle considerazioni dell'intelletto e dalle sue costrizioni (Stump 2003, p. 275), quasi che volontà e intelletto fossero domini separati che possono entrare in conflitto<sup>3</sup>, in Tommaso il paradigma è completamente

---

<sup>3</sup> Abbiamo già avuto modo di notare nel primo capitolo una concezione di questo tipo in Frankfurt.

rovesciato e «il puro potere di decidere dipende dunque per intero dalla ragione» (Kluxen 2005, p. 296). Perciò, è solo perché l'uomo è un essere razionale che è libero; la sua libertà dipende completamente da questa sua natura razionale (*STh.*, I, q. 83, a. 1, p. 928). Resta da vedere in che modo questo avvenga concretamente.

Innanzitutto, è l'intelletto che mostra alla volontà il suo oggetto. L'uomo, infatti, indaga e conosce ciò che gli sta attorno e solo per questo egli può desiderarlo e volerlo: egli non può volere ciò che non conosce (Rosemann 1996, p. 164). L'intelletto è quindi, almeno in questo senso, motore della volontà, poiché le mostra, in quanto causa finale, quale oggetto volere (*STh.*, I, q. 82, a. 4, p. 922). Il ruolo dell'intelletto come motore, per quanto risulti ridimensionato nella *Prima Secundae* rispetto alla *Prima Pars*, viene comunque ribadito anche in quella sede, sostenendo che esso muove la volontà quanto alla specificazione, cioè con riferimento all'oggetto (*STh.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3um, p. 116).

Inoltre, il modo in cui l'intelletto conosce e mostra gli oggetti conosciuti influenza il modo in cui la volontà li riceve e li desidera (Gilson 2010 a, pp. 400-402): a differenza della sensibilità che l'uomo condivide con gli animali, l'intelletto conosce le cose sotto il loro aspetto universale; non è una facoltà legata al qui ed ora, ma ha la capacità di astrarre dalla materia e formare i concetti. Di conseguenza, alla facoltà conoscitiva più alta e più slegata dal particolare corrisponderà la tensione più perfetta e altrettanto votata al perseguimento dell'universale. È così che la volontà tende ai suoi oggetti nel loro aspetto universale, in quanto sono dei beni, *sub ratione boni*.

Alla luce di queste considerazioni non si deve però pensare che la volontà sia completamente asservita all'intelletto e sia sotto ogni aspetto inferiore a esso. Infatti, se è vero che l'intelletto muove la volontà, come abbiamo già riferito, è altrettanto vero che, sotto un altro aspetto, è la volontà a muovere l'intelletto, se stessa e tutte le altre facoltà. Infatti, mentre nella *Prima Pars* Tommaso si limita a dire che la volontà muove le facoltà come causa agente (*STh.*, I, q. 82, a. 4, p. 923), nella *Prima Secundae*, egli insiste maggiormente sulla sua autonomia e sul suo ruolo di motore dell'azione, arrivando a sostenere che senza la spinta della volontà (*STh.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3um, p. 116) a comprendere e ad agire l'uomo non potrebbe esercitare queste sue capacità<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Lottin (1942) sostiene che questa maggiore attenzione al ruolo della volontà nella *Prima Secundae* sia dovuto a un cambiamento nel pensiero di Tommaso negli anni che separano la stesura della seconda parte della *Summa* da quella della prima: motivato anche dall'intenzione di distinguere la sua posizione da quella degli "averroisti" latini, Tommaso, cioè, si sarebbe voluto smarcare da un certo intellettualismo, virando invece verso un più accentuato volontarismo.

A prescindere dalla correttezza della tesi di Lottin, è chiaro che tra le due parti della *Summa* c'è almeno un cambiamento di sensibilità e uno spostamento degli equilibri nella trattazione del problema, come mostra

Il valore intrinseco della volontà non è quindi messo in discussione da Tommaso e, anche se egli ammette che l'intelletto è in sé stesso una facoltà gerarchicamente sovraordinata alla volontà perché ha per oggetto il vero e questo è un oggetto più semplice del bene, considerati in modo comparativo, i rapporti tra le due facoltà possono invertirsi, perché può succedere che un particolare oggetto della volontà sia maggiore dello stesso oggetto inteso dall'intelletto: è il caso di tutto ciò che è più grande dell'anima che intende e vuole, come ad esempio Dio. Infatti, conoscendo qualcosa di più grande di sé, l'anima potrebbe intenderlo solo in parte, perché non se ne può formare un concetto adeguato, mentre, tendendo ad esso, il suo oggetto resta fuori da sé e, dunque, non è sminuito dalla sua incapacità di coglierlo. Per questa ragione la volontà può essere superiore all'intelletto (*STh.*, I, q. 82, a. 3, pp. 920-921).

È in questo quadro che trova posto il libero arbitrio. Questo, secondo Tommaso, non è una potenza distinta dalla volontà (*STh.*, I, q. 83, a. 4, pp. 933-934), ma è la stessa potenza appetitiva razionale che si rivolge però non tanto al fine quanto ai mezzi per raggiungere il fine. Per questa ragione non si tratta di potenze distinte, perché «è impossibile che tendere verso il fine appartenga a una potenza e [tendere] verso ciò che è per il fine [appartenga] ad un'altra» (*De Verit.*, q. 24, a. 6, p. 1621).

Perciò il libero arbitrio sta alla volontà come le scelte alle volizioni ed è, quindi, inteso da Tommaso come il modo concreto attraverso cui gli esseri discorsivi che gli uomini sono attuano la loro tendenza al fine nel tempo e nella concretezza, attraverso decisioni e azioni.

Ribadendo ancora una volta come la sostanza del libero arbitrio e delle decisioni a cui è ordinato sia, quindi, l'appetizione e non la componente razionale che gli deriva dal *consilium* che precede le decisioni stesse (*STh.*, I, q. 83, a. 3, pp. 931-932), Tommaso definisce il libero arbitrio come «facoltà di scelta» (*vis electiva*) e, dunque, come una potenza e non un atto dell'anima (*STh.*, q. 83, a. 4, p. 933). Non può infatti essere un atto, perché in questo caso dovremmo ammettere che non lo avremmo sempre (*STh.*, q. 83, a. 2, ad 1um, p. 930), mentre gli uomini conservano costantemente la loro libertà, anche se non sempre la esercitano. Quello che accade, invece, è che, nel momento dell'esercizio, quella potenza che è la libertà si concretizza nel suo atto proprio, le scelte. Ha senso, quindi, quanto abbiamo affermato nel precedente paragrafo, ovvero che in Tommaso la

---

l'introduzione della distinzione tra libertà di esercizio e di specificazione, che verrà chiarita nelle prossime pagine.

scelta è intrinsecamente libera e che non può operarsi una distinzione tra scelte libere e non libere.

Va poi osservato che l'analisi di Tommaso sulla libertà non ha carattere ipotetico o di indagine sui suoi soli presupposti o condizioni. A differenza di gran parte del dibattito attuale, infatti, Tommaso afferma la realtà della libertà e sostiene che essa deriva necessariamente dalla natura umana. Non a caso Kluxen (2005, p. 301) parla di «fatticità del volere» e afferma che la libertà di contrarietà, ovvero la possibilità di scegliere un corso d'azione o il suo contrario, è tipica dell'uomo e dell'uomo soltanto perché è l'unico ad avere, oltre alla capacità di determinare autonomamente gli oggetti del proprio desiderio, l'incertezza di ottenere un risultato adeguato, perché può sempre fallire nello stabilire la convenienza per lui di un particolare oggetto, che preso di per sé è sempre un bene.

Il libero arbitrio è quindi conseguenza delle capacità e della limitatezza che gli esseri umani hanno per natura e conferisce senso alle loro pratiche e all'orizzonte entro cui è posto il loro agire, tanto che la ragione ultima per cui Tommaso afferma il libero arbitrio come un fatto riguardo all'uomo è che senza di esso «sarebbero vani i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene» (*STh.*, I, q. 83, a. 1, p. 927). Riportare un passo tratto dalle *Quaestiones disputatae de malo* sarà utile per capire il senso di questa affermazione. A proposito della teoria che nega la libertà Tommaso afferma (*De malo*, q. 6, p. 691):

ma questa opinione è eretica. Elimina infatti la ragione (o motivo) del merito e del demerito negli atti umani: non sembra, infatti, sia meritorio o riprovevole che così uno compia per necessità ciò che non può evitare.

Questa opinione va anche annoverata tra le opinioni estranee alla filosofia, in quanto non solo è contraria alla fede, ma distrugge tutti i principi della filosofia morale. Se, infatti, niente fosse in nostro potere, ma noi fossimo mossi a volere per necessità, verrebbero meno la deliberazione, l'esortazione, il precetto, e la lode e il biasimo, di cui si occupa la filosofia morale.

Come si vede chiaramente da queste righe, si danno due ordini di argomentazione in favore della realtà del libero arbitrio, teologico e filosofico. Innanzitutto, se la libertà fosse un'illusione non avrebbe senso la fede e verrebbe meno quell'ordine finalistico-teologico che abbiamo detto essere indispensabile per il pensiero di Tommaso. In secondo luogo, anche i precetti dell'etica e le teorie filosofiche che tentano di indagarli crollerebbero.

Da notare la particolare durezza, piuttosto rara in Tommaso, di queste righe, dettata probabilmente, oltre che dalla fondamentale importanza della libertà, che va quindi

salvaguardata da ogni possibile attacco, dalla polemica di fondo con quei filosofi contemporanei di Tommaso che pretendevano proprio di negare la libertà con argomentazioni filosofiche e addirittura avvalendosi dell'autorità di Aristotele. Di questi filosofi, che non vengono mai nominati ma sempre menzionati, come di consueto all'epoca, sotto etichette quali *aliqui* o *quidam* e in cui possiamo con ogni probabilità riconoscere esponenti del cosiddetto averroismo latino, si dice con durezza che «sono stati indotti a sostenere tali posizioni in parte certamente per protervia, in parte a motivo di alcuni ragionamenti sofisticati che essi non sono stati in grado di risolvere» (*De malo*, q. 6, p. 691). La critica non potrebbe essere più dura e l'importanza della questione della libertà non potrebbe essere maggiormente posta in risalto.

Tommaso chiarisce poi la natura della libertà umana: come si accennava attraverso Kluxen, il libero arbitrio è fondamentalmente una facoltà a due direzioni, nel senso che «può portarsi su oggetti diversi» (*STh.*, I, q. 83, a. 1, p. 928) e sceglierli indifferentemente in base alla considerazione di essi e all'appetizione che l'accompagna.

Anche in questo caso c'è un parallelismo con l'intelletto: come la facoltà cognitiva è del vero e del falso, così quella appetitiva è del bene e del male, nel senso che la tensione della volontà verso ciò che è bene sotto ogni aspetto non è mai appagata e così questa si orienta a beni particolari che possono essere convenienti per l'agente o non esserlo, e diventare così dei mali per lui: «poiché le azioni sono relative a singole realtà particolari, nelle quali non vi è nulla che possa adeguare la virtualità dell'universale, l'inclinazione della volontà rimane non determinata in una sola direzione e aperta a molte realtà e possibili scelte» (*De malo*, q. 6, p. 693).

L'affermazione della libertà comporta dunque, parimenti, l'affermazione della contingenza, nel senso che solo un mondo in cui più opzioni sono realmente aperte per l'agente e in cui è negata ogni riduzione a una sola delle sue alternative, garantisce adeguatamente l'arbitrio libero dell'agente stesso. Anche in questo Tommaso è chiaro ed esplicito (*STh.*, I, q. 83, a. 1, p. 928): «le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato da una sola».

Ci si può chiedere da dove derivi all'uomo questa capacità di portarsi su oggetti opposti e, quindi, l'apertura radicale della sua *vis electiva*. La risposta a questa domanda è duplice, perché in parte gli deriva da come lui stesso è costituito, ossia dal soggetto, e in parte dalla natura dell'oggetto a cui tende.

Riguardo al primo punto, Olgiati (1931) sostiene che siamo liberi in quanto esseri autocoscienti. Pur non essendoci nessuna occorrenza del termine “autocoscienza” in Tommaso, Olgiati afferma che egli ne aveva il concetto e che la intendeva come la capacità del soggetto di portare l’attenzione su di sé in quanto principio della propria attività (Olgiati 1931, p. 492). Si tratta, perciò, della riflessività dell’intelletto, dell’atto tramite il quale esso ritorna a sé, che ha tanta importanza nel pensiero di Agostino e che Tommaso prende in considerazione soprattutto nelle opere giovanili e nella *Summa Contra Gentiles*.

Sulla base di questo concetto, Olgiati individua in Tommaso una concezione dell’io come di una realtà sostanziale irriducibile ai suoi atti, ben diversa da quella idealistica o positivista (Olgiati 1931, p. 494). Per questa ragione, pur esprimendosi nelle sue azioni e venendone modificato, l’io è ulteriore rispetto a questi e può avere coscienza delle sue modificazioni e del suo esserne il principio. Ed è in questo che sta la radice della libertà: «per scegliere bisogna dapprima giudicare; e per scegliere liberamente bisogna poter giudicare il proprio giudizio, ossia riflettere sopra di sé. [...] L’uomo è libero, perché è padrone del suo giudizio; ed è padrone del suo giudizio, perché può giudicare il suo giudizio stesso, ossia perché autocosciente» (Olgiati 1931, pp. 498-499), come sembra dichiarare espressamente lo stesso Tommaso nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, sostenendo che gli animali bruti non sono liberi perché non hanno potere sulla propria facoltà di giudizio, in quanto non sanno giudicare del proprio giudizio (*De Verit.*, q. 24, a. 2, p. 1599).

Ancora una volta, quindi, a fare da garante del libero arbitrio è la facoltà conoscitiva, in questo caso sotto l’aspetto di autocoscienza. Altrettanto importante la considerazione dell’oggetto delle scelte.

La volontà tende al bene e la libertà lo sceglie. Le cose che appaiono a questa volontà e a questa libertà sono, però, beni solo sotto un certo aspetto, e non in modo integrale, perciò agenti differenti possono tendere a esse per quello che hanno di bene e di conveniente per loro o rifiutarle per quello che hanno di male, ovvero di mancante. Va da sé, dunque, che i beni particolari non possono vincolare la deliberazione e imporsi a essa, ed è proprio questo a garantire l’apertura radicale della libertà umana: «la ragione ha la capacità di confrontare più cose: quindi l’appetito intellettuale, cioè la volontà, può essere mosso da questa pluralità, e non necessariamente da un solo oggetto» (*STh.*, I, q. 82, a. 2, ad 3um, pp. 919-920).

La libertà della volontà rispetto alle cose è, in realtà, persino doppia: può orientarsi su questo o quel bene particolare e anche volere o non volere *tout court*. Si tratta di due forme diverse di libertà che Tommaso distingue e analizza, concedendo alla seconda maggiore spazio nella *Prima Secundae*, e che possono essere chiamate rispettivamente libertà di specificazione e libertà di esercizio (*STh.*, I-II, q. 10, a. 2, pp. 127-129).

La libertà di specificazione riguarda l'oggetto ed è quella di cui si è parlato finora sostenendo che nessun bene particolare soddisfa pienamente la tensione al bene della volontà o può obbligarla. A ben vedere, però, c'è un'eccezione: se un ente fosse buono sotto ogni aspetto allora si imporrebbe alla volontà. Questo bene, sostiene Tommaso, esiste ed è la felicità, che infatti nessun uomo può astenersi dal volere. Inoltre, anche tutti i beni che vengono percepiti come necessari per l'ottenimento di quel bene si impongono allo stesso modo alla volontà, come il mantenersi nell'essere e la vita (*STh.*, I-II, q. 10, a. 2, ad 3um, p. 129). Di conseguenza, nessun essere umano è libero di cercare la felicità. Poiché, però, nessun bene concreto porta mai alla *beatitudo perfecta* voluta inevitabilmente dagli uomini, niente in questa vita vincolerà totalmente la loro volontà ed essi saranno pienamente liberi anche nel senso della libertà di specificazione.

Riguardo alla libertà di esercizio Tommaso è ancora più radicale e afferma che mai nulla può muovere la volontà in modo inevitabile: «infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza, può anche non volerlo in modo attuale» (*STh.*, I-II, q. 10, a. 2, ad 3um, p. 127). Quindi l'uomo è assolutamente libero di volere o non volere gli oggetti del suo desiderio e questo anche nel caso fossero beni sotto ogni aspetto. Un uomo può scegliere di non cercare attivamente in un dato momento la felicità. In questo modo egli è pienamente padrone dei propri atti.

La volontà non è dunque vincolata da nulla che non sia se stessa. Ad esempio, non è vincolata dai corpi celesti (*STh.*, I-II, q. 9, a. 4, p. 122) e, soprattutto, dalle passioni, che possono solo influenzarla, ma mai necessitarla (*STh.*, I-II, q. 10, a. 3, p. 130).

Quest'ultimo caso è il più significativo: le passioni sono espressione di quello che Tommaso definisce "appetito sensitivo" e comportano quindi un'alterazione fisiologica (*STh.*, I-II, q. 22, a. 1, p. 245); è legittimo chiedersi, perciò, se la volontà, che è appetito razionale, non socomba senza rimedio ai moti psicologici che le derivano dal corpo, giacché le disposizioni di quest'ultimo non possono essere governate dalla ragione (Mauro 1974, p. 95). Tuttavia, la passione non si riduce a un mero mutamento fisiologico, ma richiede che questo sia guidato da un atto conoscitivo (*STh.*, I-II, q. 17, a. 7, p. 184),

tramite il quale l'oggetto con cui l'uomo entra in contatto si connota come un bene conveniente o meno e può essere, ad esempio, desiderato o temuto.

A partire da ciò si intende come Tommaso non consideri le passioni alla maniera degli stoici, come «moti disordinati» o «malattie dell'anima» (*STh.*, I-II, q. 24, a. 3, p. 261), ma come una componente a pieno titolo della vita umana e ne abbia perciò una concezione sostanzialmente positiva, che non stona nel quadro essenzialmente razionale di quella vita, perché le passioni possono essere moderate dalla ragione.

Infatti, se esistono delle passioni antecedenti rispetto al giudizio della ragione, che in casi estremi possono oscurarlo e annichilirlo totalmente, ma che di norma si limitano a condizionarlo, in gran parte dei casi esse sono conseguenti a tale giudizio, poiché sorgono e si accrescono gradualmente (Mauro 1974, p. 92), dando modo alla ragione di prevederle e governarle e questo avviene o nel senso che la volontà ricerca le passioni per dare maggior vigore all'azione, o nel senso che una volizione può essere così intensa da suscitare una spinta passionale per ridondanza<sup>5</sup> (*STh.*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1um, p. 262), rendendo così le passioni atti comandati.

Il fatto che, come dimostra il caso delle passioni, la volontà non sia necessitata da nessuna forza esterna, secondo Tommaso, però, non significa che essa non abbia un motore esterno: «la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso, come per ammettere che una cosa sia causa di un'altra non si richiede che ne sia la causa prima» (*STh.*, I, q. 83, a. 1, ad 3um, p. 928).

Tommaso afferma piuttosto che occorre supporre una tale causa esterna della volontà, perché altrimenti questa non inizierebbe mai a muoversi e a volere (*STh.*, I-II, q. 9, a. 4, p. 120). Questa causa esterna non può che essere Dio, perché solo l'autore di una natura può produrre un moto naturale; ora, il moto della volontà le è proprio per natura, quindi solo il suo creatore può esserne causa, e questo è Dio (*STh.*, I-II, q. 9, a. 4, p. 124). Non ci sarebbe però contrasto tra l'affermazione che esiste un primo motore esterno alla volontà e la sua libertà, proprio perché Dio fa sì che la volontà si muova del moto che le è proprio, senza forzarla (*STh.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 1um, p. 132).

---

<sup>5</sup> Si ha così una reciproca influenza tra le facoltà appetitive dell'anima umana, che testimonia una volta di più dell'unità profonda dell'anima stessa e dell'individuo che è da essa strutturato (Mauro 1974, p. 89). Si noti poi ancora una volta il parallelismo tra facoltà appetitive e conoscitive: anche la conoscenza, così come la volontà, può essere impedita da un'ignoranza antecedente, di cui non ha alcuna responsabilità, o cercare uno stato di ignoranza, che solo di conseguenza la "giustifica" (*STh.*, I-II, q. 6, a. 8, pp. 100-102).

#### 4. *Gratia non tollit naturam sed perficit*

Queste considerazioni portano a interrogarsi su quello che in fondo è il cuore del problema della libertà, ovvero il rapporto tra libero arbitrio e necessità. Da un lato, infatti, visto l'orizzonte teologico del pensiero tomistico, ci si può legittimamente chiedere se saremo ancora liberi una volta ottenuto dopo la morte quel fine ultimo che è in grado di necessitare la volontà. Dall'altro, occorre approfondire i rapporti tra l'azione di Dio e quella umana, tra la sua volontà e la nostra, in modo da verificare se davvero l'esistenza di tale motore esterno alla volontà non ne sopprima la libertà. Quest'ultima, in particolare, non è una preoccupazione esclusivamente teologica, ma è tale da minare l'intero edificio teorico del libero arbitrio: se la provvidenza di Dio si imponesse sulla realtà in modo da necessitarla e negare la sua contingenza, non ci sarebbe alcuno spazio per il libero arbitrio per come Tommaso lo ha descritto. È quindi indispensabile affrontare innanzitutto questo problema. Sul primo, invece, torneremo alla fine del paragrafo.

A partire dalle considerazioni che Tommaso stesso svolge su Dio e sul dispiegarsi della sua volontà nel mondo, possiamo porre il problema nel modo seguente. Si deve ammettere che Dio governa il mondo con la sua provvidenza perché egli è il fine ultimo della realtà (CG., III, c. 64, 1, p. 225) e perché ne è creatore (CG., III, c. 64, 2, p. 225). Questo significa che egli la ordina con la sua intelligenza secondo la sua volontà (CG., III, c. 64, 3, p. 225). Piuttosto, si deve affermare, in modo ancora più radicale, che egli è causa dell'operare di tutto ciò che agisce, nel senso che non causa la sola esistenza delle cose attraverso l'atto creatore, ma anche la loro capacità di operare (*virtutes operativas*), tanto che, tolto Dio, sarebbe tolta ogni operazione (CG., III, c. 67, 3, p. 237).

L'azione causale di Dio è poi da intendersi come una forma di causalità diretta, che non si limita all'universale, ma si estende alle singole cose concrete (CG., III, c. 75, 2, p. 273); Dio non causa l'agire degli uomini nel loro complesso, ma ogni singola azione di ogni singolo uomo. È doveroso chiedersi allora come sia possibile che quelle azioni siano libere, che quegli uomini ne siano padroni nel senso che Tommaso stesso ritiene necessario per affermare la libertà.

Il problema non è tanto la prescienza divina, ovvero il fatto che agli occhi di Dio, che è eterno e, per questo, estraneo alla temporalità, tutti i nostri atti sono già da sempre compiuti. Non è quindi la conoscenza che Dio ha dei nostri atti "prima" che questi si verificano a minacciare la loro contingenza, perché, grazie al lavoro teoretico sui concetti di fato e provvidenza già fatto da Boezio nel suo *De consolatione philosophiae*, Tommaso può rimarcare i limiti della conoscenza umana, che non è in grado di cogliere tutta la

complessità dell'ordine che regola il mondo naturale (Mauro 1981, p. 365), in cui si situa la stessa volontà dell'uomo.

Egli pone la conoscenza di Dio, come fa Boezio (Mauro 1981, p. 360), su un altro piano rispetto a quello umano, un piano atemporale, che rende inesatto lo stesso termine "prescienza", il quale non è dunque niente più che un'approssimazione che il linguaggio umano si concede nel tentativo di esprimere concetti che, nella loro essenza, restano inaccessibili. La prescienza, inoltre, non minaccia la libertà umana anche perché, pur conoscendoli, Dio potrebbe comunque astenersi dall'influenzare in alcun modo gli atti umani.

Ben oltre la questione della prescienza, quindi, Tommaso sta affermando qualcosa di ben più problematico, ovvero che ogni atto che verrà mai compiuto è già da sempre ricompreso dalla volontà di Dio e sarà, in verità, il suo frutto. Padre di quell'atto è allora Dio stesso e non sembra che possa esserlo anche l'agente umano, al quale, perciò, lo attribuiamo erroneamente.

Per sciogliere il problema, occorre risolvere due questioni: da un lato, ci si deve chiedere se la provvidenza di Dio costringa la volontà umana e, con ciò, impedisca la sua libertà; dall'altro, se essa necessiti la volontà umana, impedendone la libertà.

Si tratta infatti di questioni distinte: costringere non è sinonimo di necessitare (Gilson 2010 a, pp. 411-412). La costrizione indica sempre una forma di violenza perpetrata dall'esterno e, poiché non è possibile modificare la volontà con la violenza, questa è del tutto incompatibile con la costrizione (*STh.*, I-II, q. 6, a. 4, p. 94). Se qualcuno costringe un altro a fare qualcosa, l'atto che risulta non è infatti in alcun modo volontario. La violenza annulla completamente la volontà (Stump 2002, p. 283).

Se Dio costringesse la volontà, questa non sarebbe dunque libera. La sua provvidenza, però, non compie alcuna forma di violenza nei confronti della volontà. Non interviene infatti dall'esterno per forzarla a suo piacimento, ma, come abbiamo detto, agisce in conformità con la natura delle cose che ordina e, quindi, anche con la volontà stessa. La volontà degli uomini non è dunque portata a piacimento di Dio a volere ciò che vuole e, perciò, non è costretta. Almeno in questo senso il libero arbitrio non è tolto dall'intervento divino nel mondo.

Riguardo alla necessità, l'opposizione alla volontà è meno radicale, come abbiamo in parte già avuto modo di notare. Se infatti la necessità legata alla causalità efficiente si oppone del tutto alla volontà (verrebbe infatti a coincidere con una forma di costrizione), non si può dire lo stesso della necessità naturale e di quella legata alla causalità finale

(*STh.*, I. q. 82, a. 1, p. 917). Infatti la necessità del fine non contrasta la volontà quando il fine è raggiungibile solo in un modo; inoltre, la volontà è costretta a ciò che le è naturale per essenza, ovvero alla felicità, come si è detto.

Non sono quindi queste forme di necessità a preoccupare, ma, se la provvidenza rendesse necessaria la realtà, introducendo una forma di determinismo, il libero arbitrio sarebbe negato. Tommaso stesso sembra avere ben chiaro il problema (*STh.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 3um, p. 127). La questione della compatibilità tra provvidenza e libertà è dunque quella della compatibilità tra provvidenza e possibilità alternative, ovvero tra provvidenza e contingenza.

La risposta di Tommaso a questi dubbi è netta. Innanzitutto, sostenere che Dio è causa di tutte le cose non significa dire che egli è la loro unica causa. La sua provvidenza non si esercita infatti in modo miracolistico, a dispetto delle cose del mondo o contro di esse, ma si esercita attraverso quelle cose, cioè attraverso le cause seconde. «Le cause seconde sono esecutrici della provvidenza di Dio» (*CG.*, III, c. 77, 2, p. 285) e, infatti, il piano dell'attuazione va distinto da quello dell'ordinamento. Se dell'ordinamento è responsabile solo Dio attraverso la sua intelligenza, all'attuazione egli provvede servendosi delle cause seconde (*CG.*, III, c. 77, 1, p. 283) ed è in questo modo che la sua volontà si estende fino al particolare concreto e non resta su un piano di universalità.

A questo punto, ci si può porre un problema legato, si può dire, alla sovradeterminazione causale e Tommaso non lo ignora: «un'unica azione non sembra che possa provenire da due agenti. Quindi se l'azione con la quale si produce un effetto naturale deriva da un corpo fisico, essa non può procedere da Dio» (*CG.*, III, c. 70, 1, p. 255). Oppure, poiché «quanto può essere fatto a sufficienza da una sola causa, è superfluo che venga compiuto da molte» (*CG.*, III, c. 70, 2, p. 255) e poiché le capacità di Dio sono sufficienti perché egli produca i suoi effetti senza il ricorso alle cause seconde, è Dio, e non sono invece queste, a produrre ogni effetto. In ogni caso, la concomitanza tra causa prima e cause seconde non sta in piedi.

Tommaso risponde a questo problema attraverso la distinzione tra il soggetto agente e la sua capacità d'azione, sostenendo che la capacità di azione di un agente gli deriva da quello che è a lui sovraordinato (*CG.*, III, c. 70, 3, p. 255). In questo modo l'azione che viene compiuta è frutto sia delle capacità dell'agente che la compie, sia di quello a lui sovraordinato ed è quindi causata da entrambi in modo diverso.

Per intendere questa considerazione possiamo pensare a un *software* e al suo programmatore: il software ha alcune funzioni, alcune capacità, ma queste gli derivano

dal suo programmatore che, dunque, è causa di quelle funzioni tanto quanto il *software* stesso, tanto che senza il programmatore non si avrebbe il programma. Per fare un esempio che coinvolga due esseri umani e, quindi, due agenti in senso proprio, il comportamento di un bambino (o di un adulto, in verità) gli viene giustamente attribuito, ma è anche il genitore ad averlo prodotto per il modo in cui lo ha cresciuto. Ecco dunque che si hanno due o più cause tra loro ordinate dello stesso fenomeno senza che ci sia sovradeterminazione.

L'azione causale degli esseri umani non è perciò eliminata, ma, perché questa sia libera, bisogna garantirne la contingenza. Secondo Tommaso, questa è assicurata innanzitutto dal fatto che Dio stesso è libero perché non vuole necessariamente, ma spontaneamente le cose che vuole (*CG.*, c. 88, 1, 317) e su queste ha facoltà di scelta (*CG.*, I, c. 88, 3, p. 318).

Più precisamente Dio non può che volere se stesso necessariamente, essendo il sommo bene, ma non vuole le cose che sono ordinate a lui per necessità assoluta, cioè nel senso di non poter non volerle; infatti, egli basta a se stesso e potrebbe fare a meno delle cose del mondo (*CG.*, I, c. 81, 1, p. 303). Egli però le ha volute per un atto di amore assolutamente gratuito, perciò, dato che la sua volontà è immutabile, le vuole di necessità ipotetica, nel senso che, posto che le vuole, non può non volerle (*CG.*, I, c. 83, 1, p. 309). L'atto di volontà iniziale resta quindi del tutto libero.

E liberamente Dio stabilisce la natura delle cose che crea. Alcune di queste sono necessarie e agiscono quindi in modo necessario, come il fuoco produce necessariamente il calore; altre sono contingenti e agiscono perciò, in modo contingente. Entrambi i gradi dell'essere infatti, necessità e contingenza, servono a garantire un certo ordine del cosmo, perciò Dio li ha previsti entrambi (*CG.*, III, c. 72, 2, p. 263). Egli, dunque, vuole che alcune delle sue creature, gli uomini in particolare, siano contingenti e, quindi, fallibili nella determinazione dei propri scopi, che scelgano tra alternative e si autodeterminino, perché in questo consiste la perfezione della loro natura (*CG.*, III, c. 73, 1, p. 267).

Concretamente, l'autodeterminazione degli esseri umani è assicurata dal fatto che in Dio si possono distinguere una volontà antecedente e una volontà conseguente: egli ordina le creature, potremmo dire, *ab origine*, con una prima intenzione, in un certo modo e questo è quanto dipende direttamente da lui; queste, però, possono fallire nella realizzazione di ciò che Dio ha predisposto per loro proprio perché sono realtà libere e contingenti, ma Dio compie comunque in esse quel tanto di bontà di cui sono capaci, e

questa è quella che abbiamo nominato volontà conseguente (*De Verit.*, q. 23, a. 2, p. 1533).

Di conseguenza, si vede come ogni azione sia ricompresa dalla volontà di Dio senza per questo esserne determinata, poiché, come dice Berch (2018, pp. 321-322), la volontà in quanto causa seconda fallibile può svincolarsi dalla causa prima quanto all'applicazione, nel senso che «la volontà, prima della scelta, decide di non usare la regola della ragione; in questo non c'è causa precedente, sul piano dell'operare delle cause create, e secondo Tommaso non bisogna cercarla: la volontà si auto-determina, in questo caso per compiere il male, non volendo – mentre avrebbe potuto, e dovuto – usare la regola della ragione».

L'azione di Dio nel mondo, quindi, poiché avviene attraverso le cause seconde e nel rispetto della loro natura, lungi dal costituire un impedimento per la contingenza della natura e della libertà umana ne è invece la radice, perché né l'una né l'altra esisterebbero senza il volere di Dio e l'attuazione a ogni passo di questo volere. La libertà degli uomini non è perciò indebolita dal fatto che Dio ne sia la causa prima, ma, a ben vedere, è resa possibile da questo fatto, che la realizza inserendola nell'ordine della natura.

Con le parole di Chenu (1989, pp. 100-101): «la “moralità” fa parte dell'ordine “fisico” del cosmo. [...] La libertà si iscrive nella natura, e la legge naturale comporta l'imperativo di una volontà libera. [...] Se si considera l'azione di Dio come un semplice concorso alla libertà, si taglia la radice della libertà e si allontana la condotta morale dalla sua regola *naturale*».

Il problema di una presunta incompatibilità tra libertà umana e volere divino sembra, però, ripresentarsi in forma ancora più grave se viene considerata da un'altra prospettiva. Tommaso parla infatti di predestinazione, intendendo con questo termine quella parte della provvidenza che riguarda gli esseri umani rispetto alla salvezza (*STh.*, I, q. 23, a.1, p. 300).

Poiché ogni cosa è ricompresa dalla volontà di Dio, anche il futuro ultraterreno di ogni uomo lo è. Esattamente come accade per ogni altro evento, si può dire che Dio voglia già da sempre la salvezza di chi sarà beato e già da sempre permetta la dannazione di chi non lo sarà e che, quindi, egli predestini alcuni e riprovi altri<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Va specificato che la riprovazione non consiste nella predestinazione alla dannazione, ma nella mancata concessione di quella grazia che porterebbe alla salvezza, cosicché la predestinazione, propriamente parlando, riguarda solo coloro che conseguiranno la gloria (*De Verit.*, q. 6, a. 1, 486). Con una sfumatura di significato differente nella *Summa Theologiae* si dice invece che «la riprovazione è una parte della provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine [la salvezza eterna]», specificando comunque

Causa della predestinazione non è altro che la bontà di Dio (*De Verit.*, q. 6, a. 2, p. 495). Perciò Tommaso è nettissimo nell'escludere che essa possa derivare dai meriti degli stessi predestinati: «non c'è stato dunque nessuno così insano di mente da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione» (*STh.*, I, q. 23, a. 5, p. 307). La volontà divina è infatti completamente libera e non c'è nessuna azione di un essere finito che possa condizionarla. Essa inoltre, come abbiamo già detto, ricomprende sotto di sé, come sotto alla causa prima, ogni azione e ogni intenzione, perciò sono le azioni compiute dagli uomini a derivare dalla predestinazione e non la predestinazione a derivare da quelle azioni (*STh.*, I, q. 23, a. 5, p. 308). Certo, possiamo ben dire che alcuni otterranno la gloria per le opere o per le preghiere dei santi (*STh.*, I, q. 23, a. 8, p. 316), ma questo significa solo che quegli uomini hanno ricevuto da Dio la grazia di compiere quelle opere, di beneficiare di quelle preghiere: «Dio ha stabilito di dare a qualcuno la gloria a motivo dei suoi meriti, e [...] ha decretato di dargli la grazia perché meritasse la gloria» (*STh.*, I, q. 23, a. 5, p. 308).

Se le cose stanno così, la nostra libertà non ha alcun ruolo nell'ottenimento di quella beatitudine perfetta che Tommaso ha dichiarato essere il nostro fine ultimo. Dio salva alcuni e questo è un dono gratuito che deriva dalla sua infinita bontà; non salva tutti e anche questo sarebbe segno della stessa infinita bontà, che si manifesta in questo caso sotto l'aspetto della giustizia (*STh.*, I, q. 23, a. 5, ad 2um, p. 309), nel segno dell'equilibrio e dell'ordine delle cose. Che senso ha, quindi, la nostra libertà? Qual è il senso delle azioni che compiamo, della direzione che diamo alla nostra vita?

La domanda è per il teologo, per il cristiano, ineludibile e la sua difficoltà indubbia, intrecciata com'è alla questione escatologica e al problema della teodicea – perché non mi è fatta la grazia di non compiere il male che compio? Non è altrettanto ineludibile per il metafisico: fintanto che sul piano della causalità naturale l'azione di Dio non impedisce l'apertura di orizzonti che permette di scegliere, il libero arbitrio non è intaccato. In questo caso, la domanda che ci si pone non è quella, potremmo dire, esistenziale del senso delle scelte, ma quella metafisica circa la possibilità di quelle scelte e questa domanda ha il suo ambito proprio nella considerazione della sola vita presente e dell'ordine causale naturale.

Più grave sarebbe se la predestinazione comportasse la necessitazione di questo ordine. È quanto sembra suggerire Porro (2012, pp. 447-449), sostenendo che, pur con tutte le sue preoccupazioni circa la libertà e i rischi del determinismo, la posizione di Tommaso

---

che consiste solo nel «permettere che qualcuno cada nella colpa» (*STh.*, q. 23, a. 3, p. 303) e, quindi, non nel volere che egli si macchi della colpa.

potrebbe finire col ricadervi. Si tratterebbe, infatti, di «un modello certamente sofisticato, che cerca di tenere insieme l'onnipervasività della provvidenza (della sua *lex*) e la contingenza delle cose, ma che si regge su un equilibrio molto delicato, postulando in definitiva che rispetto a Dio nulla sia veramente indeterminato» (Porro 2012, pp. 447-448). Se per Dio tutto è già dato e prodotto dalla sua volontà, non si può veramente dire di aver negato il determinismo e la sua necessità, né quindi di aver trovato uno spazio per la libera scelta tra alternative.

Non sembra però proficuo assimilare due piani tanto diversi e giudicare l'uno alla luce dell'altro: il punto di vista di Dio, la cui piena comprensione ci è peraltro inaccessibile, è cosa totalmente altra rispetto al nostro. Se quindi è vero che Dio determina ogni cosa, ciò non specifica il modo di quella determinazione. Ribadiamo che Dio vuole che alcune cause siano contingenti e che, dunque, giungano a quel fine che vuole per loro nel modo che è per loro più proprio, cioè attraverso delle scelte, perciò è più opportuno dire che «la causalità divina si pone [...] su un piano superiore e trascendente, perché più radicale rispetto alla causalità che è propria degli enti finiti e delle creature dotate di volontà e libero arbitrio. Essa determina i presupposti ontologici del loro agire, ma non ne condiziona il peculiare funzionamento, che possiede leggi proprie» (Campodonico, Vaccarezza 2012, p. 62).

Non c'è modo, quindi, che quella particolare applicazione della provvidenza che è la predestinazione renda necessario l'ordine causale naturale, per il semplice fatto che non è questo il desiderio della volontà divina che ha voluto la contingenza, così come la necessità. Perciò, di nuovo, la libertà non sembra intaccata.

Alle domande circa il suo senso non si potrà invece rispondere. Si ricorderà solo che per Tommaso la natura, la creazione, ha un suo valore intrinseco, e che Dio stesso la rispetta perché la ha voluta nel modo in cui è. Ciò che si muove nell'ordine della natura e, dunque, anche ciò che caratterizza la vita umana, come la sua libertà, pur acquisendo la sua vera pienezza solo quando è ricompreso in un piano che lo trascende, ha certamente un senso e un valore che gli sono propri.

Queste considerazioni ci aiutano in qualche modo a dipanare un'ultima questione, che abbiamo già anticipato: che ne è della nostra libertà nell'altra vita? Se saremo salvi, infatti, secondo quanto Tommaso crede e sostiene, avremo ottenuto la *beatitudo perfecta* e quindi godremo di quell'unico oggetto che necessita completamente la nostra volontà, perché è buono sotto ogni aspetto, cioè Dio. Difficilmente, dunque, potremo dirci liberi

nello stesso senso in cui lo siamo adesso, perché non potremo più compiere alcuna scelta<sup>7</sup> e non potremo fare altro che volere quel bene che è massimamente conveniente per noi e fruire della sua presenza.

La questione non è rilevante solo dal punto di vista teologico, ma anche da quello filosofico, perché porta con sé un secondo interrogativo, che riguarda di nuovo il senso della nostra libertà. Ci si può chiedere, infatti, quanto quella delle scelte libere sia la dimensione che ci appartiene per natura. Se siamo destinati, come sembra (*De Verit.*, q. 24, a. 8, pp. 1633-1635 e a. 10, p. 1647), a non avere più un libero arbitrio in senso proprio, ma solo una volontà confermata nel bene (o nel male, nel rifiuto di quel bene), non è forse questa la nostra vera natura? Non perde forse di importanza la riflessione sul libero arbitrio e sulla nostra stessa vita in terra, temporale e temporanea?

E, in effetti, come ci ricorda Gilson (2016, p. 615), una libertà che aderisse in modo immutabile al bene sarebbe più perfetta di quella di cui godiamo in questa vita, che deriva il suo carattere di fallibilità dalla nostra incapacità di vedere perfettamente il Bene Supremo e ciò che è necessario per ottenerlo. «Così il destino totale dell'uomo si annuncia fin da questa vita con la permanente e feconda inquietudine d'un al di là» (Gilson 2016, p. 616). Dello stesso avviso Kluxen (2005, p. 305), che sostiene che la nostra libertà, la libertà di contrarietà, è quella di un essere che non è ancora giunto al suo compimento e, se è certamente una condizione di maggior valore rispetto agli automatismi degli animali e del tendere inconscio delle piante e delle realtà inorganiche, non lo è rispetto a una libertà confermata nel bene, dato che «sarebbe la libertà più perfetta quella che in generale non avesse la possibilità di una posizione deformante dell'imperfetto, di una compromettente "nientità" del male» (Kluxen 2005, p. 304).

E, di fatto, la libertà dei beati ha questa immutabilità nel bene e questa è certamente una condizione di per sé superiore a quella degli uomini nella vita presente, come mostra anche la maggiore somiglianza tra la loro libertà e quella di Dio e degli angeli (*STh.*, I. q. 59, a. 3, pp. 662-663), la cui immediatezza e immutabilità deriva da una conoscenza parimenti immediata e migliore, perché scevra di errori, della verità.

Ciò non significa, però, che il libero arbitrio di cui godiamo in questa vita perda valore o che non abbia senso prestarvi attenzione. Se la nostra inquietudine dell'al di là può essere davvero «feconda» è solo perché viene vista per quello che è e riportata nel giusto ordine delle cose: una libertà confermata nel bene non è naturale per il tipo di esseri che

---

<sup>7</sup> Non solo perché il bene di cui fruiremo necessiterà la nostra volontà, ma anche perché non saremo più immersi come ora in una dimensione temporale. Ricordiamo infatti che le scelte possono essere compiute solo da un essere calato nel tempo.

siamo. La possibilità del fallimento che ci caratterizza nell'intelletto così come nella volontà, se pure è un difetto, non è contronatura nell'uomo (Rosemann 1996, pp. 177-178) ed è solo per un sovrappiù della grazia che ci sarà data la possibilità di ottenere permanentemente quel bene che ora cerchiamo (*De Verit.*, q. 24, a. 8, ad 6um, p. 1635).

Quella di esseri in transito è la nostra natura e la fallibilità è il suo accidente proprio. Non possiamo quindi ignorare, sminuire o negare questa natura alla luce di una completezza, o meglio di una trasfigurazione, che le verrà non come attualizzazione di una sua potenza, ma come una sovrabbondanza del tutto gratuita, che le sarebbe per se stessa estranea.

## **5. L'anima umana come forma sussistente**

Questa l'analisi che Tommaso fa del libero volere. Ora questo, come si è detto, è una delle molte facoltà umane, insieme alla capacità di conoscere, a quella di sentire, di muoversi nello spazio e anche a quella di nutrirsi, crescere e riprodursi. Un'analisi di queste facoltà spiega il loro funzionamento, la loro interazione reciproca e, in un certo senso, anche la ragione del loro inerire a un certo ente. La spiegazione non è però completa in un senso più radicale. Non si risponde davvero alla domanda sul perché siamo liberi finché non ci si chiede in virtù di che cosa siamo liberi; in virtù cioè di quale principio metafisico godiamo di quella facoltà.

Abbiamo già avuto modo di scontrarci con questa considerazione nell'analisi delle teorie contemporanee sul libero arbitrio: anche laddove non fosse dichiarato esplicitamente, tutte presupponevano una certa teoria della mente, che, quindi, può essere indicata proprio come ciò in virtù di cui, a certe condizioni, siamo liberi.

Tommaso affronta il modo esplicito il problema. Il sostrato in virtù del quale abbiamo tutte le nostre facoltà viene da lui chiamato "anima". In verità, nei suoi scritti il procedimento è opposto: prima si fornisce un'analisi di questo principio e solo in un secondo momento ci si concentra su quella delle sue facoltà. Questo modo di procedere non si oppone, però, al nostro, né si deve pensare che rechi in sé la traccia di una qualche sensibilità platonica per cui si predilige, per così dire, un approccio *top-down*: lo sguardo di Tommaso è sempre profondamente ancorato al dato empirico, che è il suo motore e il suo punto di partenza e, se nella trattazione dell'uomo, si parte dall'anima per poi passare alle sue funzioni, è perché si procede secondo ciò che è primo nell'ordine dell'essere. Noi siamo partiti invece da ciò che è primo nell'ordine della conoscenza, dagli atti liberi. Le due strade si incrociano e non c'è tra esse alcun contrasto.

Il primo punto da chiarire per comprendere appieno la sua prospettiva è che, per Tommaso, «la nozione di anima oltrepassa largamente quella di anima umana» (Gilson 2010 a, p. 319). Anche il mondo vegetale e quello animale sono mondi animati; tutto ciò che è vivo ha un'anima. L'anima è infatti concepita, sul modello aristotelico, come l'atto primo che organizza una materia che ha in sé solo potenzialmente la vita (*STh.*, I, q. 75, a. 1, p. 804). È per l'anima, quindi, che le piante hanno quelle funzioni vitali basilari che sono la crescita e la riproduzione, che gli animali hanno, oltre a quelle, anche la capacità di muoversi ed essere senzienti e che gli uomini, in aggiunta, hanno la capacità di pensare e volere. Se l'anima è l'atto primo, gli atti che derivano dall'esercizio di queste funzioni sono gli atti secondi dei viventi.

Dire che gli esseri viventi hanno un'anima non significa di per sé nient'altro se non dire che i fenomeni a cui assistiamo quotidianamente, come la crescita di un albero o il fatto che un animale veda le cose che lo circondano, hanno bisogno di un principio che le spieghi. Chiamare "anima" quel principio non dice ancora nulla sulla sua natura ontologica. Il materialismo, insomma, sarebbe un'opzione ancora aperta, nel senso che la vita potrebbe spiegarsi in termini rigidamente materiali, secondo le sue componenti e le sue leggi fisiche o chimiche, diremmo noi. Tommaso, infatti, si chiede apertamente e per prima cosa se l'anima sia un corpo<sup>8</sup> (*STh.*, q. 75, a. 1, pp. 803-806).

Come sottolinea Kenny (1993, p. 129), ai nostri occhi è strano anche solo porre la questione, perché siamo abituati a una dicotomia anima-corpo che fa dell'anima un principio immateriale e perché, da postcartesiani, siamo abituati anche a concepire questa immaterialità come di per sé evidente: se abbiamo un'anima, è chiaro che sia immateriale.

Non è così per Tommaso: che l'anima sia immateriale non è una sorta di fatto della ragione, ma è una conclusione a cui, se mai, arrivare; è qualcosa che va scoperto. Tant'è che, come egli nota, molti<sup>9</sup> hanno supposto che l'anima fosse materiale sulla base del fatto che solo il materiale esiste, perché è percepibile coi sensi (*CG.*, II, c. 66, 5, p. 583). La differenza di prospettive tra noi e Tommaso deriva proprio da quel paradigma da noi abbandonato e dimenticato che vede nell'anima un principio vitale. Nella sua definizione dell'anima non vi è infatti nulla più di questo suo essere atto, mentre nella nostra implicita definizione c'è invece già la sua sostanzialità, il suo essere una *res* compiuta e, in quanto tale, una *res* del tutto diversa dal corpo.

---

<sup>8</sup> Tommaso lo chiede a proposito dell'anima umana, ma un discorso nient'affatto diverso può essere fatto anche per le anime vegetative e sensitive.

<sup>9</sup> Probabilmente Tommaso ha in mente i filosofi antichi, in particolare i presocratici e Democrito.

Al di là della pur fondamentale differenza di prospettive, che ha ricadute profonde che avremo modo di analizzare, la conclusione a cui Tommaso arriva è, in effetti, la medesima: l'anima non è corpo, cioè non è materiale. La ragione di ciò sta nel fatto che il principio della vita di un corpo non sta in nessuno dei suoi organi, né nel corpo nel suo complesso. Infatti, se così fosse, se il corpo spiegasse per se stesso la propria vita, tutti i corpi sarebbero vivi e, cioè, non avrebbe ragione di esistere la distinzione tra sfera del vivente e del non vivente. Ma, poiché questa distinzione esiste, è necessario supporre l'esistenza di qualcosa che la renda vera, l'anima, che deve essere immateriale, per rendere ragione del fatto che solo alcuni corpi, che solo alcune porzioni della materia, appartengono al vivente: «se dunque un corpo è vivente o principio di vita, ciò dipende dal fatto che esso è *tale* corpo. Ora, un essere è attualmente tale in forza di un principio che viene chiamato il suo atto. Quindi l'anima, che è il primo principio della vita, non è un corpo, ma l'atto di un corpo» (*STh.*, I, q. 75, a. 1, p. 805).

Questo significa, tra l'altro, che il corpo viene a essere corpo solo perché è reso tale da un'anima. Il corpo infatti è corpo vivo, corpo animato, ed è cosa diversa dal cadavere (*De Anima*, q. 1, pp. 57-59). Allo stesso modo l'occhio del cadavere o la sua mano si dicono occhio e mano solo in senso equivoco, come si dicono occhio e mano quelli della statua, ma non sono più davvero né occhio né mano, ma qualcosa di diverso, in cui non c'è vita perché non c'è anima.

Quest'ultima considerazione ci aiuta poi a chiarire il senso dell'argomento di Tommaso. Secondo la lettura di Kenny (1993, pp. 130-131), infatti, sembra che Tommaso stia sostenendo che l'anima non è un corpo perché le funzioni vitali che abbiamo menzionato sono irriducibili all'attività chimica e fisica sottesa a quelle stesse funzioni. Va da sé che, se fosse questo l'argomento, perderebbe tutta la sua forza nel momento in cui si dimostrasse la riducibilità del comportamento del vivente a leggi chimiche o fisiche. Quello che Tommaso sta dicendo, però, non è solo che la complessità delle funzioni esercitate dagli esseri viventi non si spiega, come diremmo noi, a livello microscopico, al livello delle loro componenti materiali. C'è una radicalità ben maggiore: sta dicendo che tra ciò che è vivo e ciò che non lo è o non lo è più c'è una differenza non semplicemente quantitativa, di complessità, ma sostanziale. Sta dicendo che nel vivente la materia non riesce a spiegare sé stessa e le caratteristiche di cui siamo quotidianamente testimoni. Ed è per questo che si deve supporre che all'origine della vita ci sia un principio immateriale.

Tommaso non si limita a questa definizione in negativo di che cosa sia l'anima. Se l'anima è ciò che fa sì che un corpo sia tale corpo, che lo organizza perché sia vivo e

eserciti le sue funzioni e, cioè, sia quel determinato essere che è, ne deriva che l'anima è la forma di quel corpo. Facendo propria anche in questo caso l'ontologia aristotelica, Tommaso sostiene che la forma è ciò per cui una cosa è il tipo di cosa che è e per cui anche esiste (Kenny 1980, p. 67). Si tratta quindi di un principio di determinazione e organizzazione interna alla materia.

Inoltre, come fa Tommaso, possiamo distinguere le forme accidentali da quelle sostanziali, nel senso che possiamo distinguere tra ciò che dà a un certo ente le sue qualità, come il suo essere bianco o caldo, e ciò che gli conferisce l'essere (*actus essendi*) di per sé. Le forme accidentali conferiscono all'ente già esistente una certa caratteristica e, se quell'ente perde una forma accidentale, smettendo ad esempio di essere bianco o caldo, non smette con ciò di esistere. Non è lo stesso per la forma sostanziale che è responsabile dell'essere stesso dell'ente, tanto che «l'essere appartiene per essenza alla forma: ogni essere, infatti, esiste attualmente in quanto ha una forma. La materia, invece, non esiste attualmente se non in forza della forma. Quindi ciò che è composto di materia e forma cessa di esistere attualmente quando la forma si separa dalla materia» (*STh.*, I, q. 50, a. 5, p. 592).

Nel caso specifico dell'anima vediamo che essa è forma sostanziale, dato che, come si diceva, senza di essa i corpi non sono nemmeno corpi e, dunque, vengono a esistere nel momento in cui sono informati da un'anima. Perciò, l'essere del composto di corpo e anima, del vivente, dipende, per continuare a esistere, dall'essere dell'anima per il fatto che questa è la sua forma.

Come sottolinea Petagine (2004, p. 77), quindi, Tommaso, che in questo è molto più radicale di altri aristotelici, tra cui il suo maestro Alberto Magno, ha il merito di derivare coerentemente le conseguenze dell'affermazione che l'anima, in quanto forma, conferisce l'essere ai composti di cui è parte: il concetto di forma, e dunque di anima, non dipende di per sé dalla materia, ma è essenzialmente ciò che conferisce l'atto d'essere alla materia. Perciò non è strano, a differenza di quanto sembra pensare Kenny<sup>10</sup> (1980, p. 69), che

---

<sup>10</sup> Kenny, peraltro, mostra di fraintendere almeno in parte i concetti di forma e materia nel momento in cui si chiede se questi possono essere mantenuti a dispetto della fisica «arcaica» che li ha originati (Kenny 1980, p. 61) o si interroga su quale scienza empirica dovrebbe verificare quante forme esistano in un cane vivo (Kenny 1980, p. 63). Questioni di questo tipo, infatti, fanno dei concetti di forma e materia concetti fisici, nel senso di concettualmente assimilabili a quelli della fisica moderna. Questo però non è affatto vero ed è anzi in un certo senso contraddittorio: la forma è una causa per definizione diversa da quella efficiente e riguarda, quindi, un aspetto della realtà che, di nuovo, per definizione non compete alla fisica intesa come scienza moderna. Forma e materia sono invece concetti metafisici (la fisica antica è da intendersi come una branca della metafisica) e in ciò sta il loro valore oggi.

possano esistere, come Tommaso effettivamente crede, forme pure, scevre di materia, o forme indipendenti dalla materia in alcune delle loro funzioni.

Queste considerazioni generali sull'anima in quanto atto primo dei viventi preparano la comprensione del concetto tomistico di anima umana. Si può dire che gli sforzi di Tommaso si concentrino su una sola originale quanto rivoluzionaria tesi e sulle sue conseguenze: l'anima è insieme forma e qualcosa di determinato (*hoc aliquid*); è forma sussistente dell'essere umano (*De Anima*, q. 1, pp. 45-67). Prima di chiarire che cosa significa questa affermazione, occorre aprire una parentesi, per poter meglio comprendere il significato della teoria di Tommaso.

La discussione sulla natura dell'anima umana e sul suo legame col corpo era, come è noto, una questione estremamente dibattuta all'epoca di Tommaso. Era anche una questione della massima serietà, perché la risposta di un autore era intrecciata col suo orientamento riguardo a importanti verità di fede. Non avremo modo, in questa sede, di ricostruire il dibattito dell'epoca e quindi anche la percezione dell'originalità e del carattere rivoluzionario del pensiero di Tommaso sarà forse affievolita. Quello che però possiamo mettere in chiaro è che i pensatori del XIII secolo hanno avuto su questo tema due orientamenti fondamentalmente distinti: una tradizione agostiniana di matrice platonica vede nell'anima una sostanza e per questo ha gioco facile nel sostenere la sua sussistenza e immortalità; una tradizione di matrice aristotelica, invece, vede nell'anima la forma dell'uomo, ma ne fa anche una sostanza in modo da salvaguardarne la sussistenza e l'immortalità.

Quest'ultima tradizione può essere vista come il tentativo di mediare tra platonismo e aristotelismo, in nome dell'ortodossia e della fedeltà alla parola dei Padri della Chiesa, di Agostino in particolare. Questo carattere di compromesso in seno all'aristotelismo del XIII secolo è particolarmente evidente, come nota Gilson (2010 b), riguardo alla facoltà caratteristica dell'anima umana, cioè alla conoscenza.

La serrata discussione in merito all'unicità dell'intelletto agente e di quello possibile – ricordiamo che si tratta di una terminologia e di un problema aristotelici – mostra infatti come anche tra i più aperti all'integrazione di Aristotele nel pensiero cristiano ci fosse l'esigenza di mantenersi fedeli a istanze filosofiche di matrice evidentemente platonica, come la teoria dell'illuminazione di tradizione agostiniana. Infatti, la separazione dell'intelletto agente comporta di necessità l'esigenza di un'illuminazione divina, perché gli uomini, incompleti dal punto di vista della conoscenza, possano conoscere qualcosa in atto (Gilson 2010 b, p. 93). E Gilson arriva a sostenere che i teologi del XIII secolo che

adottano qualche soluzione di compromesso con la separazione dell'intelletto agente «rubano la terminologia di Aristotele per formulare la teoria agostiniana dell'illuminazione» (Gilson 2010 b, p. 94).

Ora, Tommaso è perfettamente consapevole dell'esistenza di queste due tradizioni, di quanto queste affondino le proprie radici nella filosofia antica e negli atteggiamenti radicalmente opposti di Platone e Aristotele nei confronti della realtà empirica, e dell'esigenza di compromesso che hanno avvertito gli aristotelici a lui contemporanei. Egli però, pur abbracciando concetti e argomenti di matrice platonica quando questi non sono in contraddizione con la sua posizione e pur evitando sempre di porsi in aperto contrasto con l'autorità di Agostino, rispetto alla concezione dell'anima abbraccia l'aristotelismo in modo radicale e ne accetta tutte le conseguenze. Lo fa non solo da filosofo e da esegeta, ritenendo, a torto o a ragione, che la sua teoria sia più fedele ai testi di Aristotele, ma anche da teologo, sostenendo che non ci sia contrasto tra il concetto dell'anima-forma e le verità di fede e che, solo scoprendo l'anima come forma, la si scopre anche sussistente e immortale.

Riguardo alla questione particolare della conoscenza, non potremo spendere più di qualche parola, ma farlo sarà utile a comprendere la consapevolezza che Tommaso aveva della sua posizione come filosofo rispetto ai suoi contemporanei e ai suoi predecessori.

La sua tesi è una volta di più radicale e profondamente coerente: non c'è alcun intelletto agente separato (*STh.*, I, q. 79, a. 5, pp. 888-890, *De Anima*, q. 5, pp. 137-151 e *De Spirit.*, a. 10, pp. 755-782), né tanto meno c'è un intelletto possibile separato (*De Anima*, q. 2, pp. 71-93 e q. 3, pp. 99-119). Gli esseri umani nascono forniti di tutto ciò che è loro necessario per la conoscenza e ragion sufficiente di questa è la loro anima razionale. Dire il contrario significherebbe sostenere che «Dio abbia creato un'anima ragionevole incapace di usare la ragione» (Gilson 2010 b, p. 96) e questo è privo di senso e contrario a ciò che possiamo comprendere del modo in cui Dio opera.

Nel confutare la teoria dell'unicità dell'intelletto agente Tommaso è estremamente lucido nel ricostruire la sensibilità filosofica che la ha prodotta e che è segnatamente platonica, e si distacca con forza da essa. Per maggiore chiarezza, riportiamo il testo di Tommaso (*De Spirit.*, a. 10, ad 8um, pp. 775-777):

bisogna sapere che alcuni antichi filosofi, non ammettendo altra via di conoscenza oltre i sensi, né altri enti oltre quelli sensibili, affermarono non esservi per noi alcuna possibile certezza sulla verità [...]. Per questo anche Socrate, disperando di affermare la verità delle cose, si diede interamente alla filosofia morale. Invece Platone, suo discepolo, convenendo con gli antichi filosofi sul fatto che le realtà sensibili sono perennemente in divenire e che la

facoltà sensibile non giudica con sicurezza delle cose, per stabilire la certezza del sapere da un lato ammise delle essenze separate dalle cose sensibili ed immobili, sulle quali disse che vertono le scienze; dall'altro attribuì all'uomo una facoltà conoscitiva al di là dei sensi, vale a dire la mente o intelletto, illuminata da un superiore sole intelligibile, come la vista lo è dal sole visibile.

Ora, Agostino, avendo seguito Platone per quanto lo permetteva la fede cattolica, non ammise che vi fossero, delle cose, delle essenze per sé sussistenti, ma ad esse sostituì le idee delle cose, che sono nella mente divina, [dicendo] che mediante esse noi giudichiamo di tutto, con un intelletto illuminato dalla luce divina. [...] Aristotele invece procedette per un'altra via. In primo luogo, infatti, egli mostra in molti modi che nelle cose sensibili vi è qualcosa di stabile. In secondo luogo, che il giudizio dei sensi è vero quando si applica ai sensibili propri, mentre cade in errore quando si volge ai sensibili comuni e ancor più quando ha a che fare con oggetti che sono sensibili solo accidentalmente. In terzo luogo, che al di sopra dei sensi vi è la facoltà intellettiva che giudica della verità non grazie a degli enti intelligibili trascendenti, ma mediante il lume dell'intelletto agente, che rende le cose intelligibili.

Tommaso segue con rigore e senza dubbio la via aristotelica. E la scelta è la medesima anche riguardo alla concezione dell'anima in generale, al di là della questione particolare della sua facoltà intellettiva.

Abbiamo detto che per Tommaso l'anima è forma sussistente e che in ciò sta tutta la forza della sua antropologia. Che l'anima umana sia forma non significa niente più di quanto abbiamo detto delle anime dei viventi in generale. Che sia sussistente significa che ha «un essere autonomo, che non dipende dal corpo» (*De Anima*, q. 1, p. 57). Affermare la sussistenza dell'anima significa quindi sostenere che essa ha una certa indipendenza dal corpo, nel senso che non deriva il suo essere dall'unione col corpo, ma lo ha, per così dire, in proprio e lo comunica a esso (*De Anima*, q. 1, ad 1um, p. 61).

Questa è una peculiarità dell'anima umana rispetto alle altre forme, il cui essere finisce per dipendere da quello del composto. Così gli «animali bruti» hanno sì un'anima immateriale, in quanto essa è forma che struttura la materia, ma quest'anima non è spirituale, né immortale e, infatti, non ha alcuna autonomia dalla materia stessa, tanto che è legata ad essa in modo tale che nasce con la generazione del composto e non sopravvive alla sua distruzione (*STh.*, I, q. 75, a. 3, pp. 808-809). Tommaso sta affermando che l'anima umana non è altrettanto legata alla materia e in questo senso è un *hoc aliquid*.

Che l'anima sia sussistente e, dunque, sia una realtà sostanziale non è però ricavabile mediante un atto di intuizione o introspezione (Vanni Rovighi 1972, p. 24), ma ha necessità di essere dimostrato, dato che per Tommaso «la conoscenza di noi stessi non è

mai un dato di conoscenza immediata, sul modello del *cogito* cartesiano, ma implica sempre un momento riflessivo dell'intelletto» (Ghisalberti 2005, p. 289).

Se volessimo, sulla scorta di Vanni Rovighi (1972, p. 24), ricostruire sillogisticamente l'argomento, si avrebbe che:

1. un ente è per sé sussistente se ha delle operazioni in proprio, che svolge da se stesso;
2. l'operazione intellettuale è compiuta dall'anima razionale per sé, senza il concorso del corpo;
3. di conseguenza, l'anima umana, che esercita per essenza la funzione intellettuale, è per sé sussistente.

Il principio che ispira l'argomento «è che ogni operazione distinta suppone una sostanza distinta. Non si conoscono infatti le sostanze se non dalle loro operazioni, e viceversa le operazioni non si spiegano che per mezzo delle sostanze» (Gilson 1947, p. 233); come sempre in Tommaso c'è uno sguardo attento alla realtà e un modo di procedere che va dal dato di fatto al principio che lo spiega.

È chiaro anche che la premessa di cui è cruciale affermare la verità è la seconda. Come è possibile, infatti, che un'anima, che è forma del corpo, possa prescindere dal corpo per l'intendere? (*STh.*, I, q. 75, a. 2, 3um, p. 806). Questo sembra manifestamente falso, dato che Tommaso ha chiarito, come abbiamo già avuto modo di osservare, che la conoscenza umana è sempre conoscenza che parte dal sensibile e che, quindi, ha bisogno che le venga fornito il materiale attraverso i sensi proprio dal corpo (*STh.*, I, q. 84, a. 6, pp. 949-952).

Nell'articolo della *Summa Theologiae* in cui Tommaso si pone il problema della sussistenza dell'anima compare un solo argomento a sostegno della tesi che l'operazione conoscitiva è un'operazione immateriale (*STh.*, I, q. 75, a. 2, pp. 806-807): l'intelligenza dell'uomo conosce tutti i corpi e non potrebbe farlo se fosse anch'essa legata al corpo; di conseguenza, il principio avrà «un'attività sua propria al quale il corpo non comunica». Sullo stesso argomento insistono anche le *Quaestiones disputatae de anima* (*De Anima*, q. 14, p. 353), ma dobbiamo concordare con Vanni Rovighi (1972, p. 32) sul fatto che non sia dei più persuasivi.

Tommaso sostiene però che ci siano due altre attività che testimoniano dell'indipendenza dell'operazione intellettuale dal corpo e, quindi, della sussistenza dell'anima razionale, la riflessività dell'intelletto e la capacità di conoscere l'universale.

Per quanto riguarda la prima attività, Tommaso sostiene (*CG.*, II, c. 49, 7, p. 515) che, nell'atto di riflettere su se stesso, l'intelletto non rivolge l'attenzione a qualche sua parte, ma a tutto se stesso come a un intero. Ora, ciò che è materiale o legato alla materia non

può agire su se stesso nella propria interezza, ma solo su una sua parte; agisce infatti come il motore sul mosso e un medesimo oggetto non può essere contemporaneamente e nella sua interezza motore e mosso. Perciò, poiché intende se stesso nella sua totalità, l'intelletto è indipendente dalla materia.

Nonostante Tommaso citi Aristotele come *auctoritas* in suo favore, l'argomento ha una matrice neoplatonica – ha la sua origine in Avicenna (Vanni Rovighi 1972, p. 28) – ed è forse per questo che compare solo nelle opere giovanili e nella *Summa contra Gentiles*, per poi venire abbandonato nelle opere posteriori (Vanni Rovighi 1972, p. 30).

A prescindere da queste considerazioni, l'argomento sulla capacità di cogliere l'universale ci sembra il più valido e il più significativo, perché riguarda la struttura stessa della conoscenza umana. La conoscenza è infatti sempre conoscenza dell'universale, ovvero astrazione di concetti universali a partire dal dato sensibile. È quindi di per sé un atto che si svincola dalla materia, per procedere oltre la materia stessa.

Se l'intelletto fosse vincolato alla materia, infatti, l'uomo non sarebbe diverso dagli altri animali e conoscerebbe solo il particolare, ciò che gli è testimoniato dai sensi nel qui ed ora e che è sempre individuale: quest'albero, questa casa. Poiché noi formiamo invece i concetti di casa e albero e conosciamo, quindi, l'universale, prescindendo dalle condizioni materiali dell'individuazione, ne segue che non c'è un organo corporeo che sia sede e condizione del pensiero e che questo è un'attività autonoma dell'anima (*CG.*, II, c. 49, 3, p. 515 e *De Anima*, q. 1, p. 57). Perciò, la sensibilità fornisce la materia all'anima razionale, che però opera su di essa in un modo che sorpassa la corporeità e l'individualità del dato che riceve (*STh.*, I, q. 84, a. 6, p. 951), ed è condizione necessaria ma non sufficiente dell'attività razionale.

È per queste ragioni, quindi, che l'anima è sussistente e da ciò deriva immediatamente, per Tommaso, che essa è anche immortale. Infatti, come abbiamo detto, la forma è ciò che dà l'atto d'essere al composto. Di conseguenza, anche in quei composti in cui la forma non è sussistente e viene meno al corrompersi del composto, essa non viene meno per sé – essa dà l'essere ed è per sé incorruttibile –, ma per accidente, per il solo fatto che è il composto, a cui è legata per ogni suo aspetto e funzione, a corrompersi (*De Anima*, q. 14, p. 353).

A maggior ragione, quindi, sarà incorruttibile l'anima umana, perché nel suo essere sussistente non può venire meno neanche in modo accidentale, perché, nel caso dell'uomo, l'essere dell'anima è indipendente da quello del corpo per via della sua attività

intellettiva e, dunque, non cesserà di esistere alla corruzione del composto<sup>11</sup> (*STh.*, I, q. 75, a. 6, p. 815).

Tommaso aggiunge a riprova dell'immortalità dell'anima, se non come dimostrazione almeno come *signum* (Vanni Rovighi 1972, p. 35), che gli uomini, poiché hanno l'intelletto e conoscono l'essere in modo assoluto, hanno il desiderio di esistere per sempre e non solo di continuare a esistere al momento presente come fanno invece gli animali; dato poi che nessun desiderio naturale può essere vano, Tommaso conclude che le sostanze intellettuali, e tra queste l'anima dell'uomo, devono essere immortali (*STh.*, I, q. 75, a. 6, p. 816).

## 6. *Anima mea non est ego*

Di conseguenza, l'anima viene descritta da Tommaso e come forma del corpo e come realtà sussistente e sostanziale, come *hoc aliquid*. Tommaso sembra quindi affermare che l'anima sia allo stesso tempo dipendente e indipendente dal corpo. Sosterrebbe perciò due tesi che sembrano in contraddizione, tanto quanto le due tradizioni a cui si richiamano, quella aristotelica e quella platonica. Così, di primo acchito, pare che Tommaso abbia tentato, forse ancor più dei teologi suoi contemporanei, la via del compromesso che abbiamo già indicato; la via di un eclettismo che è per di più incoerente, perché comincia con Platone per finire con Aristotele (Gilson 1947, p. 235).

La realtà è ben diversa: non c'è tentativo di conciliazione tra Platone e Aristotele e, a ben vedere, non è nemmeno corretto affermare che ci sia un'*inclusione* della teoria agostiniana dell'anima-sostanza in quella aristotelica dell'anima-forma, come sostiene Ghisalberti (2005, p. 291); c'è invece che l'anima si scopre sostanziale nel momento in cui la si coglie pienamente come forma del corpo (Vanni Rovighi 1972, p. 44).

Questa è infatti il principio intellettuale più imperfetto dell'universo e sarebbe del tutto impotente se non fosse forma di un corpo che le fornisce il materiale conoscitivo adatto al suo peculiare modo di conoscere. Le anime sono fatte per ricevere l'intelligibile attraverso la materia e il corpo permette loro di attualizzare le capacità che sono loro più proprie. Il corpo «occorre loro, ed è questo il punto essenziale, precisamente per essere il genere di sostanze che sono» (Gilson 1947, p. 236).

---

<sup>11</sup> Tommaso precisa (*STh.*, I, q. 75, a. 6, ad 2um, p. 816) che l'incorruttibilità dell'anima non comporta che questa sia perfettamente in possesso del suo essere. Essa infatti potrebbe venire annichilita da Dio, se questi lo volesse, e cessare per questa ragione di esistere; cosa che non accade per il fatto che Dio ha voluto l'anima e quindi continua a mantenerla nell'esistenza. Il punto, però, è che l'annichilimento non è la stessa cosa della corruttibilità, nel senso che una cosa corruttibile ha in se stessa la potenza al non essere e questo non è il caso dell'anima, come Tommaso ha dimostrato.

L'unione col corpo non è quindi affatto accidentale per l'anima, dato che le permette di essere quello che è. La conoscenza disincarnata e intuitiva degli angeli semplicemente non ci compete e la necessità di conoscere per concetti, attraverso la ragione discorsiva e l'astrazione a partire dal sensibile non è il segno di una condizione degradata da cui sarebbe meglio o possibile elevarsi, ma è nient'altro che la nostra natura. Il corpo non può dunque essere pensato come tomba o prigione dell'anima, né dal punto di vista filosofico, né da quello teologico. Infatti, possiamo affermare con Gilson (2010 a, p. 323) che «la materia non è solamente buona in sé, ma è anche fonte di bene per le forme che a essa si trovano unite. Rappresentarci l'universo materiale come il risultato di un qualche decadimento e l'unione dell'anima al corpo come la conseguenza di una caduta equivarrebbe a uscire completamente dalla prospettiva tomista».

Nella prospettiva di Tommaso, quei teologi che vogliono l'anima sostanziale e immortale, ma le negano d'essere forma del corpo o non abbracciano fino in fondo le conseguenze del suo essere forma del corpo non si accorgono di mortificare la spiritualità dell'anima mortificando la materia e, in ultima analisi, restituiscono un'immagine falsata della persona umana, facendo un cattivo servizio alla verità, filosoficamente o teologicamente intesa. E ciò è vero anche se quei teologi sono cristiani prima di essere platonici e, quindi, sono consapevoli che l'unione dell'anima col corpo è voluta da Dio (Ghisalberti 2005, p. 282); finiscono infatti, in ogni caso, per fraintendere il senso e la portata di quell'unione, sminuendola.

Non stupisce dunque che, nonostante tutte le giustificazioni già addotte per sostenere che l'anima è unita al corpo come forma, Tommaso dedichi i suoi sforzi (*STh.*, I, q. 76 per intero, oltre a numerose altre questioni e capitoli dei suoi testi) a dimostrare anche per esclusione che *non può che* essergli unita come forma. Egli vuole infatti escludere con forza ogni possibile deriva platonica che, per salvaguardare la sostanzialità e l'immortalità dell'anima, sacrifici l'uomo nel suo complesso<sup>12</sup>.

Egli muove da un incontestabile dato di fatto, che deve essere rispettato da qualsiasi teoria sull'unione dell'anima col corpo: l'uomo è propriamente e necessariamente *un* ente; egli è uno in senso forte, non certo come lo può essere, ad esempio, un mucchio di oggetti, perciò questa sua unità deve essere a ogni costo garantita e ogni composizione

---

<sup>12</sup> È interessante notare che questo è compito innanzitutto del teologo. Il Vangelo porta infatti il messaggio non solo o non tanto della salvezza delle anime, ma della salvezza degli uomini. Tanto più che «un cristianesimo senza immortalità dell'anima non sarebbe stato del tutto inconcepibile; e prova ne è, che è stato concepito. Sarebbe invece assolutamente inconcepibile un cristianesimo senza resurrezione dell'uomo» (Gilson 1947, p. 223).

che sarà rintracciata nell'uomo, come quella dell'anima e del corpo, non deve pregiudicarla.

Va quindi innanzitutto escluso che l'anima sia unita al corpo come causa efficiente, cioè come il motore al mosso (*CG.*, II, c. 56 e 57, pp. 537-547 e *STh.*, I, q. 76, a. 1, pp. 822-823). Tommaso riporta questa tesi a Platone e ai suoi seguaci e la ritiene del tutto inaccettabile, perché, se fosse vera, nell'uomo ci sarebbero, in realtà, due sostanze, il corpo e l'anima, «perciò si dovrebbe concludere che l'uomo non è una realtà unica in senso assoluto: e quindi neppure un vero e proprio ente, ma un ente *per accidens*» (*CG.*, II, c. 57, p. 543).

Ma i platonici sono ben consapevoli di questa difficoltà e la arginano, sostenendo che il fatto che l'anima si unisca al corpo come il nocchiero alla nave, non comporta che l'uomo sia insieme il suo corpo e la sua anima, perché un uomo è in realtà un'anima che veste un corpo. Se non vuole smantellare impropriamente l'unità dell'individuo, un platonico deve accettare questa conseguenza, seppur eventualmente con imbarazzo (Gilson 1947, pp. 224-225), come mostra l'*ego animus* di Agostino.

Il punto è cruciale e Tommaso ritiene questa opinione insostenibile: non è possibile che l'uomo sia identico alla sua anima perché, nonostante questa abbia delle operazioni proprie che compie indipendentemente dal corpo, non tutte le sue operazioni lo sono e, in particolare, non lo è la sensazione (*CG.*, II, c. 57, p. 543), che pure è una facoltà che innegabilmente gli esseri umani possiedono. Perciò, se uno è l'uomo che intende e sente e se è per il corpo che questi sente, si deve ammettere che questo fa parte della sua definizione e, quindi, della sua essenza (*STh.*, I, q. 76, a. 1, p. 821). Anima e corpo saranno dunque uniti per sé e non per accidente e il rapporto forma-materia è l'unico che garantisce tale unione.

Se questo è vero, poi, perdono di senso molte delle questioni che si ponevano i teologi contemporanei di Tommaso. Ad esempio, non è necessario individuare un medio che unisca anima e corpo (*STh.*, I, q. 76, a. 6 e 7, pp. 841-844 e *De Anima*, q. 9, pp. 229-252); sarebbe necessario solo se l'unione fosse come quella del motore al mosso, ma non se l'anima è forma, perché, in questo caso, non c'è «contatto» (*CG.*, II, c. 56, pp. 537-541) col corpo, ma l'immediatezza dell'organizzazione e della determinazione che la forma produce. Allo stesso modo, non ha senso chiedersi quale sia la localizzazione dell'anima,

da dove essa muova il corpo, e si può affermare, invece, che essa è tutta intera in ogni sua parte<sup>13</sup> (*STh.*, I, q. 76, a. 8, pp. 844-847 e *De Anima*, q. 10, pp. 257-275).

Tommaso, inoltre, individua con precisione l'equivoco che ha portato molti a guardare con sospetto la teoria dell'anima-forma presa nella sua radicalità e a sposare invece l'identificazione dell'uomo con la sua anima e la teoria dell'unione dell'anima al corpo come causa efficiente. L'equivoco consiste nel concepire sia l'anima che il corpo come due sostanze già compiute. Se così fosse, queste, in effetti, non potrebbero che unirsi in un rapporto di causa-effetto. E di fatto in molti, tra cui spicca Bonaventura, hanno concepito così sia l'anima che il corpo, assegnando alla prima una composizione di materia e forma, conformemente alla teoria dell'ilemorfismo universale, e al secondo una forma che lo rendesse corpo e, dunque, pronto a ricevere un'anima.

Tuttavia, nessuna delle due affermazioni è ammissibile, secondo Tommaso, e il motivo è sempre il rispetto di quel dato di fatto che si impone alla nostra ragione, ovvero che l'uomo, in quanto ente, gode di un'unità profonda. Perciò, non è possibile che l'anima sia composta di materia e forma<sup>14</sup> perché, se così fosse, essa sarebbe compiuta sotto ogni aspetto e sarebbe quindi tutto l'uomo e il corpo vi si unirebbe solo per accidente (*De Anima*, q. 6, pp. 163-165).

Allo stesso modo, non può esistere una *forma corporeitatis*: «se prima dell'anima intellettiva fosse già presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale per cui il soggetto dell'anima fosse un essere in atto ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto» (*STh.*, I, q. 76, a. 4, p. 836), perciò non eserciterebbe appieno la sua funzione di forma. Ricordiamo infatti che il corpo esiste in quanto corpo solo per l'anima.

Quindi, si può concludere che, se «sia l'anima che il corpo fossero composti di materia e forma, ognuno dei due avrebbe una sua unità per conto proprio» (*De Anima*, q. 6, p. 163) e in entrambi i casi, dunque, non sarebbe l'uomo ad essere uno in senso proprio.

Abbiamo così implicitamente enunciato e difeso le ragioni di quella che è stata individuata come la teoria più originale di Tommaso, ovvero la teoria dell'unicità della forma, che gli valse la condanna di Tempier del 1277, probabilmente proprio a causa delle resistenze e delle incomprensioni che abbiamo menzionato. Se l'uomo deve essere uno in

---

<sup>13</sup> Si noti che entrambi i problemi, quello di trovare un intermediario tra principio intellettuale e corpo e quello di localizzare la sede di questo principio, non sono problemi di Tommaso, ma saranno invece problemi di Cartesio, che, infatti, perserà quel principio proprio come il motore del corpo.

<sup>14</sup> Il fatto che l'anima sia forma priva di materia non significa che sia un atto puro come Dio. Nelle sostanze spirituali, infatti, esiste pur sempre una composizione di atto e potenza, che coincide con quella di *quo est* e *quod est*, ovvero di esistenza ed essenza; il che significa che anche le forme pure ricevono l'esistenza dall'esterno, da Dio (*STh.*, I, q. 75, a. 5, ad 4um, p. 814, *De Spirit.*, a. 1, pp. 543-544).

senso proprio, infatti, non basta affermare che egli ha un'unica anima, quella intellettuale che sussume sotto di sé le funzioni vegetative e sensitive, come pure Tommaso fa (*STh.*, I, q. 76, a. 3, pp. 830-834, *De Anima*, q. 11, pp. 279-297 e *CG.*, II, c. 58, pp. 547-553) e come era già stato sostenuto da molti nel XIII secolo. Quello che occorre affermare è che «dall'anima intellettuale l'uomo ha non solo di essere uomo, ma di essere animale, vivente, di esser corpo, di esser sostanza, di essere ente» (Vanni Rovighi 1972, p. 54); e questo è vero solo se l'anima intellettuale è anche l'unica forma dell'uomo. Infatti, la forma sostanziale dà l'essere e attribuire più forme sostanziali a un individuo significa, di fatto, negarne l'unità che invece gli compete.

Dalla somma di queste considerazioni si capisce che Tommaso, nel suo allontanarsi da ogni forma di dualismo, costruisce un'antropologia in cui corpo e anima concorrono in modo complementare a costruire l'individuo e che solo l'insistenza sul valore del corpo umano a discapito di ogni platonismo salva insieme l'unità della persona umana e l'immortalità dell'anima cara al teologo.

Niente di più lontano, quindi, dall'idea del corpo come di un «involucro temporale di una vita che sfugge in definitiva alla miseria del tempo» (Chenu 1989, p. 96) e che viene impiegato «come un organo provvisorio [...], un episodio indegno» (Chenu 1989, pp. 97-98). La concezione che Tommaso ha dell'antropologia influenza anche la sua concezione del destino escatologico dell'uomo e, anzi, è proprio nell'escatologia che si manifesta con forza ancora maggiore la profonda unità dell'essere umano. Per questo accenneremo brevemente al tema.

Tommaso sostiene che la resurrezione della carne è sì un dogma, ma è anche una verità razionalmente plausibile, e adduce come ragioni il fatto che l'anima, in quanto forma del corpo, è unita a questo per natura e, pur essendo immortale, a differenza del corpo, essa dovrà allora riunirsi al corpo, affermando esplicitamente che la condizione dell'anima separata dal corpo è contro natura (*CG.*, IV, c. 80, 1, p. 361). Lo stato dell'anima separata viene poi definito imperfetto (*CG.*, IV, c. 80, 2, p. 363) ed è, quindi, anche in ordine alla fruizione al massimo grado possibile della beatitudine che è necessario supporre che l'anima torni ad essere forma di un corpo.

Egli precisa poi che è necessario che con la resurrezione non vada persa l'identità dei risorti (*CG.*, IV, c. 81, 1, p. 363) e, dunque, che il corpo resuscitato non sia né un corpo spirituale (*CG.*, IV, c. 84, 5a, p. 393), né fatto di una materia leggerissima (*CG.*, IV, c. 84, 5b, p. 393), ma della stessa natura del corpo terrestre, fatto cioè di carne e ossa, come quello di Cristo risorto (*CG.*, IV, c. 84, 1, p. 391). Saranno infatti diverse le disposizioni

del corpo, nel senso che questo sarà per grazia divina incorruttibile (*CG.*, IV, c. 85, 2, p. 395) e più agile (*CG.*, IV, c. 86, p. 399), cioè meglio disposto a seguire l'anima. L'*agilitas*, infatti, può essere vista come una capacità di azione pienamente sviluppata, che permette all'uomo di compiere atti che nella vita terrena non erano in suo potere, nel segno di un pieno assoggettamento del corpo all'anima (Mauro 2017, p. 194), e di eliminare quindi lo scarto tra libertà della volontà e libertà d'azione. D'altra parte però – e questo è il punto fondamentale – il corpo reso più agile dalla grazia sarà lo stesso identico corpo che era sulla terra, perché lo stesso sarà l'individuo.

Nessuna argomentazione potrebbe dimostrare con più forza quello che Tommaso sostiene in altri termini anche altrove (*STh.*, I, q. 76, a. 5, pp. 838-841 e *De Anima*, q. 8, pp. 201-224), prescindendo dalla questione escatologica, e cioè che è conveniente che l'anima sia forma del corpo e di questo corpo particolare, fatto in tale maniera, cioè in grado di percepire il mondo esterno e permettere all'uomo di esercitare tutti gli atti che gli sono propri, dal nutrirsi al volere e al conoscere.

## **Ruolo e attrattiva della teoria tomistica della libertà nel dibattito contemporaneo**

### **1. *What Aquinas does know***

La teoria della libertà di Tommaso che è stata ricostruita nel capitolo precedente va ora messa in relazione col dibattito contemporaneo. La nostra tesi è, infatti, che la dottrina tomistica sia meritevole di essere presa tuttora in considerazione e che rappresenti la chiave di volta in un dibattito altrimenti destinato a rassegnarsi allo scetticismo riguardo alla possibilità del libero arbitrio. Anzitutto, quindi, occorrerà interrogarsi circa la possibilità di tale confronto con la contemporaneità, per poi chiarire la funzione che i concetti chiave della metafisica tomistica del libero arbitrio – in particolare quello di causa formale – vengono ad avere nella soluzione delle questioni legate al problema della libertà nei termini in cui viene posto oggi dalla filosofia analitica; a tale compito è dedicato questo paragrafo. I tre successivi si occuperanno invece di esplorare le conseguenze che è necessario affrontare se si sposa la tesi tomistica sulla libertà e verteranno i primi due sul personalismo e l'ultimo sulla critica al naturalismo.

La teoria di Tommaso, letta alla luce delle categorie che abbiamo visto essere tipiche della discussione attuale sul libero arbitrio, si configura come una forma di *agent causation* libertaria, in cui l'agente è la persona umana nel suo complesso, concepita come un'unità psicofisica in cui l'anima svolge il ruolo di principio formale, ovvero strutturante, del composto.

Le prossime pagine saranno una giustificazione di quest'affermazione. Prima di procedere in questo senso, tuttavia, occorre dirimere, come si accennava, una questione della massima importanza: siamo legittimati ad applicare le categorie contemporanee alla posizione di Tommaso? Ci si deve chiedere se non ci siano questioni di principio che impediscano tale applicazione.

Un impedimento di questo tipo potrebbe nascere dalla sovrapposizione implicita tra il concetto di "anima" in Tommaso e quello di "mente" negli autori che abbiamo considerato nei capitoli precedenti. Infatti, se nelle teorie sul libero arbitrio formulate dagli anni '60 a oggi si sostiene, sulla scorta di considerazioni in ambito di filosofia della mente rese più o meno esplicite, che sono gli stati mentali a causare le azioni libere, noi stiamo dicendo con Tommaso che è per l'anima che l'uomo agisce liberamente, con ciò avallando lo slittamento semantico. Questo, però, potrebbe non essere affatto legittimo, dal momento che i due concetti sembrano radicarsi in ontologie molto diverse e che

l'anima è stata definita come il principio della vita degli esseri organici, mentre il concetto di mente, la cui definizione, in verità, rappresenta già un problema (quello cosiddetto del "marchio del mentale", Kim 1998, pp. 15-16), viene di norma analizzato nei termini dei fenomeni che lo caratterizzano (Crane 2001, p. 3), quali la coscienza, l'intenzionalità e l'efficacia causale, nel tentativo di evitare qualsiasi tipo di ipostatizzazione.

È fuor di dubbio che "mente" e "anima" non siano sinonimi, ma non si tratta nemmeno di termini equivoci, giacché Tommaso stesso usa il termine "*mens*" per denotare la funzione più alta dell'anima, quella intellettuale (*De verit.*, q. 10, a. 1, pp. 759-761). In questo modo, la mente è in Tommaso un concetto più ristretto di quello di anima, ricompreso in esso come sua parte e, in quanto parte più alta, ne esprime in un certo senso l'essenza.

Già quest'osservazione basta a mettere in luce la parentela dei due concetti, ma a garantire la legittimità dello slittamento semantico concorrono altre due considerazioni. Innanzitutto, come Tommaso, da aristotelico, sostiene, un oggetto si conosce a partire dalle sue operazioni; ora, la mente dei filosofi contemporanei è il sostrato che spiega quelle stesse operazioni che spiega l'anima di Tommaso e cioè quelle vegetative, sensitive e razionali. Non solo le credenze, infatti, sono stati mentali, ma lo sono anche i desideri e gli stati di piacere o dolore, che per Tommaso sono parte dell'appetito sensitivo, e, almeno negli organismi a cui siamo disposti ad attribuire una mente, anche la nutrizione e la riproduzione hanno il loro innesco in stati cerebrali e psichici.

In secondo luogo, poi, non c'è un'incompatibilità tra le metafisiche sottese ai concetti di "anima" e "mente", come a volte erroneamente si pensa, perché, come abbiamo già avuto modo di notare, l'anima non viene assunta per definizione come spirituale o incorporea, perciò il suo ruolo di causa formale del composto e la sua immaterialità sono, in Tommaso, materia di indagine e non costituiscono un impedimento di principio nell'uso del termine. Di conseguenza, rigettare o meno queste caratteristiche dipende dalle argomentazioni di Tommaso e da quelle che oggi si possono fornire ed è questione che ci si porrà in un secondo momento.

Il medesimo discorso può essere fatto per le potenze o funzioni dell'anima. Infatti, queste nozioni di per sé non aggiungono nulla al concetto di disposizione che abbiamo già preso in considerazione a proposito di Vihvelin. Non sono altro che capacità che si esercitano a determinate condizioni. La natura di queste condizioni e i meccanismi che regolano l'attivazione delle capacità non vengono specificati; di conseguenza, il compatibilismo non viene escluso in alcun modo per via di definizione ed è solo per via

argomentativa che questo può essere fatto. Perciò, non è problematico nemmeno parlare di volontà in quanto potenza dell'anima, come fa Tommaso.

Poste queste premesse e assicurata quindi la possibilità del dialogo tra Tommaso e il dibattito contemporaneo, entriamo nel merito dell'interpretazione della sua teoria. Che si tratti di una forma di *agent causation* è reso manifesto dal fatto che all'origine degli atti umani, come loro soggetto, sia posto l'uomo, come abbiamo già avuto modo di ricordare (*STh.*, I, q. 75, a. 4, p. 811), ovvero la persona umana, come testimonia anche Cuypers (2002a, p. 100), secondo cui la sede della causalità da parte dell'agente, per Tommaso, è la volontà, con cui la persona si identifica nel processo che porta all'azione.

Che poi questa *agent causation* sia libertaria – abbiamo, in verità, già negato la possibilità stessa di un'*agent causation* compatibilista – deriva dal fatto che Tommaso afferma che l'azione è costitutivamente legata alla contingenza e, quindi, alle possibilità alternative. Non si tratta poi di possibilità alternative disponibili all'agente solo sul piano concettuale, tali per cui egli le avrebbe percorse se avesse deciso di farlo, ma di vie per lui realmente aperte e disponibili, tanto che viene esplicitamente affermato che la volontà si rapporta senza necessità «a molte realtà, senza alcun determinismo (*indeterminate*)» (*De malo*, q. 6, p. 703).

È per questa ragione che la concezione che Tommaso ha della volontà e dell'antropologia non ammette alcuna forma di determinismo, né biologico (Gallo 2018), né teologico, nonostante sia stato affermato il contrario (Fredriga, Limonta 2016, pp. 134-154). Infatti, come si è già detto, Tommaso non afferma affatto che gli uomini sono liberi nonostante la negazione della contingenza dovuta alla prescienza e alla provvidenza divine, ma che sono liberi perché, grazie alla prescienza e alla provvidenza divine, vere radici della loro libertà, a essi compete il ruolo di cause seconde contingenti.

Si è affermato poi che, per Tommaso, il soggetto delle azioni è la persona umana come unità psicofisica. La plausibilità di quest'affermazione e il suo pieno significato per il dibattito attuale emergono dal confronto con la situazione in cui volge la filosofia della mente, secondo cui, invece, quelli che abbiamo chiamato atti umani sono il risultato della causalità efficiente unilateralmente della mente o del corpo. È stato mostrato come le teorie della mente contemporanee soffrano difficoltà insormontabili, che devono condurre a un ripensamento generale della disciplina, per cui i concetti di unità psicofisica e di forma di matrice aristotelico-tomistica sarebbero di grande importanza. Nell'impossibilità di ricostruire in modo completo le problematiche del dibattito

contemporaneo in filosofia della mente, mi affiderò per questo all'analisi di Haldane, che approda proprio a un esito tomistico.

Al fine di indagare lo stato del dibattito contemporaneo in filosofia della mente, Haldane opera al suo interno una distinzione molto generale tra fisicalisti e dualisti (Haldane 1994, p. 196); le due famiglie di teorie, nelle loro molteplici differenziazioni interne (Haldane 1998, p. 260), dovrebbero ricoprire tutto lo spettro delle proposte attuali sulla natura della mente, sul suo rapporto col corpo e sulla causalità mentale.

Haldane, ribadendo una critica che è stata mossa da più fronti, sostiene poi che il dualismo, sia delle proprietà sia delle sostanze, ha il grande problema di giustificare i rapporti mente-corpo, dal momento che le interazioni psicofisiche sarebbero interazioni tra realtà metafisicamente diverse (Haldane 2004, p. 628). E, in effetti, si può osservare che i sostenitori contemporanei di questa posizione, che deriva direttamente da Cartesio e che sono tornati a crescere negli ultimi decenni (Haldane 1998, p. 260), non cercano di attenuare la radicalità della differenza ontologica tra corpo e mente, ma, anzi, la rimarchino, identificando l'agente con la sua mente e sostenendo che le sue azioni sono il frutto del governo della mente sul corpo che possiede.

Si prenda, ad esempio, il caso di Swinburne (1994, p. 314), che è molto esplicito su questo punto e sviluppa, infatti, una teoria della libertà coerente con questo impianto teorico: «io sono la mia anima più qualunque cervello (o corpo) è connesso ad essa. [...] E non è necessario per la mia sopravvivenza che qualche parte del mio cervello sopravviva; è sufficiente che sopravviva la parte immateriale». Andrebbe bene, quindi, qualsiasi *hardware*, biologico o, ad esempio, in silicio, come un computer, che possa supportare la mia anima immateriale e non è affatto necessario che io abbia questo corpo che mi trovo ad avere; oltre che molto della *res cogitans* di Cartesio, troviamo in questa teoria un'impronta marcatamente platonica. Abbiamo già evidenziato con Tommaso che il problema di affermazioni di questo tipo sta nella dissoluzione dell'unità dell'individuo, che è invece il dato empirico di partenza.

Il fisicalismo è, invece, una famiglia di teorie più varia, ma che, secondo Haldane, pone problemi della stessa entità. Occorre almeno dividere tra fisicalismo riduzionista e non riduzionista. Secondo il fisicalismo riduzionista, gli stati mentali sono identici a stati fisici. Per confutare questa teoria, Haldane (2002, p. 70) riprende un classico argomento di Kripke: poniamo che gli stati mentali che chiamiamo “dolore” non siano nient'altro che una stimolazione delle fibre nervose C; se è così e se “dolore” e “fibre nervose C” sono designatori rigidi, come Kripke argomenta, allora la proposizione “il dolore è una

stimolazione di fibre nervose C” esprime una verità necessaria. Tuttavia, è almeno possibile che il dolore non sia identico alla stimolazione di fibre C, ma, ad esempio, coincida con stati fisici diversi; di conseguenza, l’identità tra stimolazione di fibre C e dolore non è necessaria e, poiché, date le premesse, se c’è identità tra i due concetti, questa deve essere necessaria, ciò significa che non c’è alcuna identità tra stimolazione delle fibre C e dolore. Generalizzando, si ottiene allo stesso modo che non c’è alcuna identità tra stati mentali e stati fisici.

L’argomento si rivolge direttamente a quella che viene definita *type-identity theory*, ovvero la teoria secondo cui c’è identità tra tipi di stati mentali e tipi di stati fisici, ma, secondo Kripke, può essere applicato anche alla *token-identity theory*, secondo cui l’identità è tra singole occorrenze di stati mentali e di stati fisici (Haldane 2002, p. 70).

Si può dire, quindi, che l’argomento, insieme a quello della realizzabilità multipla di Putnam, abbia segnato un pesante punto d’arresto per le teorie riduzioniste (Kim 1998, p. 73). Haldane, dunque, sposta la sua attenzione sulle teorie fisicaliste non riduzioniste, secondo le quali la realtà è interamente materiale e, dunque, non esiste qualcosa come una sostanza mentale, ma, perché sia possibile spiegare la nostra attività psichica senza cadere nelle difficoltà del riduzionismo, è necessario ammettere che esiste un livello mentale (*mentality*) irriducibile.

Haldane (2002, p. 66), anche in questo caso, si richiama ad argomenti ormai tradizionali e sostiene che il problema con teorie di questo tipo riguarda la plausibilità della causalità mentale: «la difficoltà consiste nel mostrare in che modo un livello mentale irriducibile potrebbe avere un ruolo nella produzione dell’azione se è vero che le cause fisiche sono sufficienti per [spiegare] gli stati (fisici) sui quali il livello mentale sopravviene». In altre parole, noi facciamo esperienza quotidiana dell’efficacia causale della nostra mente, ma, se è vero il fisicalismo, ogni fenomeno fisico ha cause fisiche che sono sufficienti perché si verifichi; ma, allora, ciò che sarebbe genuinamente e irriducibilmente mentale gioca un ruolo causale del tutto superfluo, oppure non ne svolge alcuno. Per il fisicalismo non riduzionistico sembra dunque non esserci alternativa tra sovradeterminazione causale ed epifenomenismo (Haldane 2002, p. 70), come Kim (1998, pp. 148-151), a cui Haldane fa riferimento, ha ampiamente messo in luce.

Di conseguenza, la filosofia della mente sembra in una sorta di stallo, in cui nessuna teoria fornisce una risposta adeguata al problema della mente. Haldane (1994, p. 198) conclude quindi che non stupisce che si facciano strada opinioni scettiche sulla soluzione del problema della mente, come, ad esempio, quella di McGinn (1994), e che è normale

che chi si accosta al dibattito avverta una sensazione di claustrofobia (Haldane 1994, p. 196).

Ciò accade, a suo avviso, perché la discussione contemporanea pare «sia riuscita solamente a rimpicciolire il soggetto al punto in cui è divenuto quasi impossibile conciliare le caratteristiche fondamentali che l'aver una mente comporta nell'esperienza e nella riflessione» (Haldane 2004, p. 620). Da queste considerazioni di Haldane si intravede come, al di là della ricostruzione dello stato dell'arte della filosofia della mente, il suo merito sia quello di individuare con lucidità le conseguenze, come anche le cause, della situazione presente. In particolare riguardo a queste ultime, Haldane – e in ciò sta la sua originalità (Micheletti 2007, p. 136) – individua alla base dei problemi attuali una radice comune: sia i dualisti, sia i fisicalisti sposano presupposti cartesiani che condizionano pesantemente la loro teoria della mente. Entrambi gli schieramenti concepiscono infatti l'azione come una forma di controllo su corpi senza mente (Haldane 2002, p. 58 e 1994, p. 195) e da ciò deriva l'irrisolvibile problema della causalità mentale.

Haldane propone allora, forte dei fallimenti delle alternative attualmente disponibili, un cambio di paradigma, che ponga il problema su basi nuove e lo formuli secondo categorie ugualmente “nuove”, come quelle di persona e di forma. Ovviamente non si tratta davvero di una novità, ma di un ritorno a un sistema di pensiero diverso, privo di quelle sovrastrutture che ci derivano dal cartesianesimo e che rimetta al centro l'individuo, rimanendo fedeli al dato empirico della sua unità. È per questo che Haldane (1998, p. 261) chiama significativamente questo cambio di paradigma «ritorno al futuro» e sceglie di rifarsi esplicitamente a Tommaso d'Aquino nel tentativo di elaborare una proposta positiva.

Concordiamo pienamente con la linea argomentativa di Haldane e con la considerazione che, alla luce delle alternative e dei loro presupposti teorici, la proposta di concepire l'agente come unità psicofisica in cui il principio mentale, l'anima, costituisce l'elemento formale non dovrebbe, infine, apparire particolarmente implausibile. In particolare, il concetto di causa formale non sarebbe affatto oscuro o incomprensibile ed esprime niente più che un principio strutturale, di organizzazione interna della materia. Accettare la causalità formale non significa nulla più che «rimettere in gioco la storica nozione aristotelico-tomista che il modo in cui le cose sono composte e disposte è direttamente, e non riducibilmente, pertinente rispetto a ciò che esse sono e a come si comportano» (Haldane 2004, p. 628) e significa prendere sul serio i fallimenti dei tentativi riduzionisti e, d'altra parte, le esigenze esplicative della nostra vita psichica.

Un discorso del tutto affine può essere fatto per la causalità finale, dal momento che nella nozione di fine o scopo non c'è alcunché di incomprensibile e che ammettere che questa svolga un ruolo a livello metafisico, che la dimensione teleologica sia un aspetto genuino della realtà, si rivela doveroso a fronte dei numerosi falliti tentativi di riduzione dei fini di un'azione alle sue cause efficienti. Nei termini di Haldane (1998, p. 272), questo significa che «l'intenzionalità gioca un ruolo nella produzione dell'azione ulteriore rispetto alla causalità efficiente di tipo fisico». Infatti, come egli sostiene, quando diciamo, ad esempio, che un uomo si sta alzando in piedi per andarsene, quello che stiamo facendo non è identificare qualche stato antecedente ai suoi movimenti corporei che sarebbe causa efficiente del suo alzarsi; ritenere che questo antecedente causale esista, infatti, sarebbe una mera ipotesi. Quello che stiamo facendo, in realtà, è individuare una causa finale, immaterialmente presente all'agente – il volersene andare –, che spiega il suo comportamento; il che è decisamente più in linea con quanto possiamo vedere dell'agente, senza il bisogno di fare ipotesi ulteriori.

Con ciò si sono giustificati i concetti di base della teoria di Tommaso e il loro uso nel contesto odierno. Prima di discutere le loro implicazioni, non resta che vedere come la forma di *agent causation* che si è così delineata resista alle obiezioni che sono state esaminate nel quinto capitolo a proposito della teoria agente-causale in generale<sup>15</sup>.

#### a. *Circolarità*

In Tommaso certamente non c'è circolarità nel senso in cui questa è presente nella teoria di Chisholm: il potere causale che origina le singole azioni non è, in Tommaso, un'azione a sua volta, ma l'esercizio, l'attualizzazione, della facoltà di compiere scelte libere. In altri termini, l'*agency* che origina gli atti non è un atto a sua volta.

Più seria la preoccupazione riguardo a una circolarità nella formazione del carattere da cui derivano le scelte: gli agenti sono responsabili delle loro azioni anche quando queste sono espressione di abiti consolidati nel tempo, ma da dove derivano quegli abiti? Sembra necessario postulare un qualche punto d'inizio della catena di scelte che porta alla formazione degli abiti, pena il regresso all'infinito in quella catena.

Innanzitutto, va rilevato che, non un punto d'origine, ma un periodo di formazione dei tratti fondamentali del carattere può essere individuato. Vale infatti per Tommaso quello che si può dire riguardo ad Aristotele, ovvero che nel periodo della nostra vita in cui

---

<sup>15</sup> Non figura tra le obiezioni considerate quella che abbiamo definito delle "spiegazioni contrastive", perché riteniamo di aver già fornito nel quinto capitolo una confutazione di portata generale, alla quale, quindi, la considerazione della teoria di Tommaso non aggiungerebbe alcunché.

abbiamo ricevuto e interiorizzato gli interventi educativi della famiglia e della società, ma questi non si sono ancora del tutto consolidati in disposizioni stabili, abbiamo il potere di accettare o meno i modelli che ci sono stati offerti e, quindi, di formare il nostro carattere (Gastaldi 2019, p. 154).

Tuttavia, il punto fondamentale in Tommaso è un altro e cioè il fatto che, a differenza, in questo caso, di quanto sembra valere per Aristotele (Gastaldi 2019, pp. 151-153), anche l'uomo pienamente maturo ha la possibilità di intervenire sul suo carattere e modificarlo. Come si è detto, infatti, la presa degli abiti può essere allentata e questi possono essere persi e acquisiti (*STh.*, I-II, q. 52, pp. 497-501) e ciò avviene concretamente tramite le scelte e le azioni che si compiono quotidianamente. La possibilità di mettere in discussione costantemente anche quei tratti caratteriali così consolidati da costituire una seconda natura è espressione piena del libero arbitrio è in ciò sta il senso di quanto si è detto nel quinto capitolo, ovvero che della libertà va ricercata la presenza, più che l'origine.

#### *b. Estensione*

Queste considerazioni rispondono anche alla preoccupazione circa l'eccezionalità della libertà nell'agire quotidiano degli esseri umani: a differenza di quanto sostiene, ad esempio, O'Connor, in Tommaso anche le azioni che non seguono a un processo di deliberazione sono libere, perché sono espressione degli abiti della persona. Contrariamente a quanto alcuni sostenitori di posizioni tomistiche sembrano sostenere (Cuypers 2002a, p. 90), una teoria che si mantenga fedele all'impianto concettuale di Tommaso deve concepire la scelta come costitutivamente libera e, quindi, la libertà come un tratto che connota essenzialmente e ineliminabilmente l'agire umano.

#### *c. Leggi di natura*

Se si considera la critica secondo cui le teorie agente-causali sarebbero antiscientifiche perché non riescono a rendere conto della struttura nomica che caratterizza il mondo, è bene osservare che in Tommaso, così come in Swinburne, è possibile rendere conto di questa struttura nomica in termini di regolarità: i poteri causali degli agenti sono affidabili nel senso che si sottraggono al dominio del caos e sono per questo affidabili.

Inoltre, in Tommaso, il libero arbitrio degli agenti è esplicitamente posto in una struttura nomica, quella della provvidenza divina, tanto che le azioni umane, così come ogni altra cosa che accade nel mondo, come si è detto, sono ricomprese nella volontà di Dio come in un progetto dotato di senso e di una struttura immodificabile. Si può dire poi

che Dio vuole che le cose del mondo non siano tutte necessarie e che esistano enti liberi e aperti alla contingenza, perciò l'agire umano non solo è compatibile con le leggi naturali, che sono l'espressione della volontà di Dio per l'ordine immanente del mondo, ma è reso possibile da quelle stesse leggi.

Questo fa sì, inoltre, che l'agire umano non sia un'eccezione rispetto al resto della natura, perché è regolato dalla stessa legge e si basa sui medesimi principi: come si è ricordato, non solo gli uomini, ma ogni cosa tende a un fine e non solo gli uomini, ma ogni cosa è quella che è per via della sua forma.

#### *d. Oscurità metafisica*

Riguardo al concetto stesso di oscurità metafisica e alla comprensibilità di quello di sostanza e di causalità a partire da sostanze si è già detto abbastanza nel quinto capitolo. Occorre qui soltanto aggiungere che le considerazioni fatte nelle pagine precedenti dovrebbero aver chiarito che anche i concetti specificamente tomistici di causalità formale e finale e di anima non presentano particolari difficoltà e che la loro ammissione nell'ontologia è giustificata dal fallimento dei tentativi riduzionistici rispetto alla causalità e alla mente.

È chiaro che un'ontologia così delineata non è compatibile con quello che oggi viene definito come naturalismo. Sulla plausibilità di una teoria non naturalistica si tornerà nell'ultimo paragrafo. Preme ora solamente sottolineare che la questione non è tanto se la teoria non naturalistica di Tommaso sia comprensibile o meno, giacché abbiamo già mostrato che è del tutto perspicua, ma se il suo antinaturalismo sia lecito o meno. È per questa ragione che riteniamo sia bene trattare separatamente il problema.

#### *e. Agenti*

Abbiamo già avuto modo di notare che il vero punto debole della maggior parte delle teorie agente-causali consiste nel fatto che queste non si interrogano sulla natura degli agenti e finiscono, quindi, per identificare indebitamente e implicitamente gli agenti e le loro menti, comunque intese dal punto di vista metafisico, e, con ciò, ridurre il problema del libero arbitrio a quello della causalità mentale.

Come è stato reso manifesto dalla ricostruzione del pensiero di Tommaso, la sua prospettiva è invece molto diversa e la teoria del libero arbitrio viene profondamente e costitutivamente radicata nell'antropologia. Quest'ultima, poi, è consistente e coerente e non incorre nelle difficoltà che gravano sulle concezioni materialistiche o spiritualistiche. In particolare riguardo a queste ultime, infatti, le critiche che Tommaso rivolge alle teorie

platonizzanti del suo tempo non sono meno valide oggi di allora e, come è emerso dalle pagine precedenti, si applicano alle teorie cartesiane come quella di Swinburne non meno che ai platonici medievali.

Come emerge da queste righe e dalla precedente trattazione, abbiamo operato un'identificazione tra i concetti di "agente" e "persona". Fare questo significa sposare una forma di personalismo. Di conseguenza, dovremo chiarire cosa significa sostenere una teoria personalista e valutarne i vantaggi sul piano teorico.

## **2. *Rationalis naturae individua substantia***

Il personalismo è una teoria non riduzionistica del concetto di persona, secondo cui, quindi, la nozione di persona è primitiva (Micheletti 2021, p. 102). Sposare il personalismo significa invocare un "ritorno del soggetto" nel dibattito filosofico e un'analisi dell'ontologia della persona, come unica via per rendere conto dell'essere umano come individuo unitario (Micheletti 2021, p. 99).

Come Cuypers (2002b) mette in evidenza, invece, la filosofia analitica contemporanea tende a operare una riduzione del concetto di persona, facendolo coincidere o con un *ego* spirituale (Cuypers 2002b, pp. 28-31), come nelle teorie di matrice cartesiana quali quella di Swinburne, o con un fascio di stati psichici la cui continuità è garante dell'identità della persona stessa (Cuypers 2002b, pp. 20-24), come nelle teorie di ispirazione humanista, quali quella di Parfit.

In entrambi i casi la persona viene fatta coincidere col sé psicologico. Questa psicologizzazione della persona, che ne fa uno «spazio privato», è un processo che ha la sua origine in Cartesio e che può essere visto come una progressiva interiorizzazione dei tratti che costituiscono la persona (Cuypers 2002b, p. 17): il baricentro del concetto si sposta e la nozione viene svincolata dal contesto giuridico, morale e teologico che l'ha prodotta (Cuypers 2002b, pp. 16-17) per ridursi alla sola vita cosciente a cui il soggetto ha un accesso privilegiato, di prima persona. Di conseguenza, la concezione contemporanea e riduzionistica della persona si fonda su quello che Cuypers (2002b, p. 58) chiama «atomismo filosofico», ovvero sulla presupposizione ontologica che «niente se non il sé – la mente – della prima persona può essere rilevante per la costituzione della sua identità» (Cuypers 2002b, p. 60).

Cuypers (2002b, p. 62) evidenzia come alla base del concetto di persona che emerge dal dibattito contemporaneo stia il «modello percettivo della coscienza di sé (*perceptual model of self-knowledge*)», ovvero la concezione per la quale il sé è un oggetto che si può conoscere come qualsiasi altro. Tuttavia, il modello si rivela inefficace e insostenibile,

perché, in verità, non esiste un parallelismo tra il sé e gli oggetti della percezione (Cuypers 2002b, p. 64), in quanto il sé, a differenza degli oggetti, non necessita di essere identificato o classificato, come dimostra il fatto che non è possibile sbagliare a identificarsi, ad esempio indicando il sé di qualcun altro come proprio, mentre è possibile sbagliare nell'identificare gli oggetti della percezione, ad esempio scambiando uno sconosciuto per una persona nota a causa della distanza.

Il fallimento del modello deriva dal fatto che il sé non è affatto un oggetto (Cuypers 2002b, p. 65). A questa concezione, allora, Cuypers ne oppone un'altra che inverte la tendenza all'interiorizzazione dei tratti caratteristici della persona e ricollega questa alle sue manifestazioni esteriori, per rendere conto delle quali la nozione stessa di persona è stata concettualizzata. La persona ridiventa «un essere corporeo che agisce all'interno dell'ordine sociale» (Cuypers 2002b, p. 17), il che è in accordo con la definizione di Boezio di «sostanza individuale di natura razionale», che ha dato i natali alla nozione stessa di persona come categoria teologica e filosofica. La genesi del concetto, infatti, affonda le sue radici nella disputa trinitaria (Cuypers 2002b, p. 17) e ha il pregio, quindi, di sottolineare l'assoluta irripetibilità della persona – sostanza individuale – senza compromettere, però, la sua struttura intrinsecamente relazionale, come sono in relazione le persone divine della Trinità.

Anche quanto abbiamo voluto dire affermando con Tommaso che la persona è il soggetto degli atti umani è in accordo con questa visione, poiché attraverso i suoi atti l'uomo si afferma e si forma come individuo e questo è un processo che è essenzialmente proiettato verso l'esterno e che richiede, dunque, la relazione con gli altri e con la realtà nel suo complesso.

### **3. Personalismi**

Se l'irriducibilità della persona alla sua mente o al suo corpo e l'aspetto relazionale del concetto stesso di persona sono caratteristiche essenziali per una teoria personalista, lo stesso generale accordo non sussiste in merito all'ontologia della persona. Esistono forme diverse di personalismo e versioni differenti dello stesso personalismo ilemorfico di matrice tomistica. Non avremo modo in questa sede di svolgere una trattazione completa su questo argomento. Ci limiteremo, perciò, a mettere in evidenza le caratteristiche di alcune teorie personaliste di ambito analitico allo scopo di far emergere con maggiore chiarezza quelle della posizione che abbiamo voluto sostenere in questo lavoro.

Micheletti (2021, pp. 114-115), oltre alle forme di personalismo ilemorfico, annovera tra i personalismi di matrice analitica quello dualistico cartesiano di Swinburne e non

cartesiano di Lowe e la cosiddetta teoria della costituzione (*Constitution View*), di cui identifica in Baker un'esponente di riferimento. Se, alla luce di quanto abbiamo già avuto modo di osservare, i personalismi dualistici non sono, in realtà, veri e propri personalismi, perché finiscono per far coincidere la persona con l'*ego* spirituale, con ciò sposando quella psicologizzazione della persona che è una forma di riduzionismo, la teoria della costituzione rivendica invece l'irriducibilità del concetto di persona.

La tesi fondamentale di questa posizione è che le persone, pur essendo necessariamente costituite da corpi non sono identiche ai corpi. In particolare, Baker (2007, pp. 33-34) sostiene che la relazione di costituzione è una relazione di unità autentica, intermedia tra l'identità e l'esistenza separata e afferma che corpi e persone non sono identici, perché le persone hanno necessariamente una prospettiva di prima persona, mentre questa appartiene ai corpi solo in modo contingente e derivato (Baker 2007, p. 73).

Avere una prospettiva di prima persona significa avere una vita interiore; è la prospettiva di prima persona che sta alla base della nostra autocoscienza e, quindi, dà la possibilità, che si manifesta nella capacità linguistica di fare un riferimento in prima persona a se stessi (Baker 2007, p. 84), di «concepire se stesso in quanto se stesso\*, cioè senza identificare se stesso attraverso un qualche strumento referenziale di terza persona come un nome, una descrizione o un dimostrativo» (Baker 2007, p. 81). Baker (2007, pp. 94-98) mostra poi che, nonostante i tentativi di naturalizzazione della prospettiva di prima persona, questa è irriducibile e indispensabile all'analisi psicologica, ovvero non può essere ridefinita integralmente in termini impersonali di terza persona e gli agenti non possono fare a meno di fare riferimento a se stessi senza mediazioni.

In questo modo si mostrerebbe l'ulteriorità della persona rispetto al suo corpo, data dal fatto che la differenza tra prospettive di prima e terza persona è una differenza ontologica e, d'altra parte, la relazione di costituzione, che determina che la persona non sia cosa separata o separabile dal suo corpo. Tuttavia, è lecito chiedersi con Micheletti (2021, p. 116) se l'irriducibilità della prospettiva di prima persona «è capace di reggere l'intera struttura ontologica entro la quale si inserisce la nozione di persona umana, una volta che si ponga in evidenza il *soggetto* cui riferire la proprietà di stati ed eventi e di conseguenza il suo statuto ontologico».

In verità, la teoria della costituzione è metafisicamente più strutturata, come mostra Allegra (2007), che dà una sintetica ma ricca ricostruzione della genesi e della varietà

delle posizioni nella *Constitution View* (Allegra 2007, p. 96, nota 4) e si concentra maggiormente sugli aspetti metafisici.

Secondo Allegra (2007, p. 95), che tenta una ricostruzione dei tratti generali della teoria della costituzione e non una ricostruzione di una specifica posizione, il fatto che persona e corpo non siano identici è provato dal fatto che essi divergono nelle condizioni di persistenza, poiché il corpo si modifica di continuo, ma la persona continua a sussistere nonostante queste modificazioni. Inoltre, un'altra collegata testimonianza della mancata identità di corpo e persona consiste nel fatto che in molti contesti non è possibile sostituire *salva veritate* le espressioni che indicano il corpo e la persona come fossero sinonimi (Allegra 2007, p. 97): ad esempio, dopo la morte della persona, il corpo continua ad esistere e non può essere chiamato col nome della persona se non in senso equivoco.

Richiamandosi esplicitamente all'ontologia aristotelica, Allegra (2007, p. 98, Corsivo di chi scrive) sostiene che questi argomenti sono il segno «della irriducibilità *esplicativa* di forma e materia» e mette in relazione questa irriducibilità alla tesi cosiddetta del sortalismo, per la quale ogni cosa appartiene a una “sorta”, ovvero a un genere concepito come proprietà essenziale dell'individuo. Sostiene, quindi, che non si può spiegare l'identità di due oggetti se non specificando che appartengono alla stessa sorta e che il primo oggetto è lo stesso sortale del secondo; «è lo stesso qualcosa» (Allegra 2007, p. 98) del secondo. In termini diversi, potremmo dire che è la stessa occorrenza del medesimo genere.

Specificando le implicazioni della teoria per la questione del personalismo, Allegra (2007, p. 105) osserva che «corpo e identità non coincidono: occorre postulare un criterio formale che definisce un sortale, per riconoscere una storia che possieda continuità, ovvero per rendere *possibile* l'identità. Lo spazio corporeo è, piuttosto, quello dell'incombente variazione e mutazione che segna ogni sostanza». Noi, dunque, restiamo identici a noi stessi nel corso del tempo perché siamo lo stesso sortale che siamo stati anche in passato, ovvero perché siamo la stessa persona.

Il rischio di una posizione del genere, però, è una visione sclerotizzata dell'individuo per cui esso non è definito dalla corporeità, ma al contempo è interamente costituito dalla corporeità stessa. La sola eccedenza esplicativa della forma sulla materia non sembra sufficiente per costituire un principio di identità e, quindi, per indicare che cosa sia una persona. Riemerge, perciò, la preoccupazione di Micheletti circa la capacità di un impegno metafisico tanto minimale di reggere quel ritorno del soggetto che pure auspica.

Lo stesso problema non sembra affliggere, invece, le opzioni ilemorfiche del personalismo, che restituiscono al concetto di forma tutta la sua portata non solo esplicativa e, proprio per questa ragione, al contempo non sminuiscono la dimensione materiale della persona: a rigore, secondo il personalismo ilemorfico, la persona è non solo costituita, ma identica al suo corpo, perché il corpo non è materia inerte, o materia prima nel linguaggio aristotelico, bensì materia informata, strutturata da una forma. La persona è identica al suo corpo perché questo è un corpo animato. In questo senso non c'è differenza nelle condizioni di persistenza tra la persona e il suo corpo, perché questo, pur cambiando continuamente a livello cellulare resta sempre lo stesso corpo, perché strutturato dalla stessa forma. È per questo che, a differenza di quanto sostiene Allegra, un teorico del personalismo ilemorfico, come Tommaso stesso afferma esplicitamente, negherebbe che il corpo c'è ancora alla morte della persona, perché quello che resta non è propriamente corpo, poiché non ha più la sua forma: è cadavere e solo in senso equivoco può esser detto corpo.

Quanto abbiamo appena sostenuto vale anche se l'anima è una forma eccedente rispetto alla materia, nel senso che, avendo delle funzioni che esercita non per il corpo ma per se stessa, non è completamente immersa nella materia, ma è invece forma sussistente. Infatti, anche in questo caso la persona non si identifica con la sua sola anima ed è sempre e solo identica al sinolo, all'anima incorporata o al corpo animato, come mostrano le considerazioni di Tommaso sull'escatologia che abbiamo avuto modo di esporre sinteticamente.

Certo è, però, che il personalismo ilemorfico si divide proprio su questo punto: pur concordando sull'identificazione della persona con l'unità psicofisica, i teorici non concordano sul riconoscimento all'anima di un'ulteriorità rispetto alla materia e questo disaccordo non è privo di conseguenze, non solo circa il destino dell'anima dopo la morte, ma anche circa la natura delle sue facoltà, particolarmente di quella intellettuale, sulla cui considerazione si gioca la questione.

Jaworski (2017), ad esempio, considera la forma l'organizzazione biologica del vivente e sostiene, quindi, che gli esseri viventi non sono mere quantità di materia, ma materia strutturata in modo complesso e dinamico. Con ciò, pur rivendicando il valore non solamente esplicativo ma anche ontologico del concetto di forma, non conferisce ad esso alcuna eccedenza rispetto alla materia, tanto che annovera se stesso tra coloro che ritengono la ricerca empirica come la guida migliore per l'indagine sulla realtà.

Ora, al di là del fatto che essendo la forma, per ammissione di Jaworski stesso, un concetto primitivo, irriducibile a quello di materia, essa non può essere affatto oggetto di ricerca empirica, viene da chiedersi se una nozione di forma tanto immersa nella materia spieghi tutta la complessità delle funzioni che gli esseri umani esercitano. Per questa ragione, pur non potendo offrire una trattazione dettagliata, chiuderemo la discussione sul personalismo menzionando senza alcuna pretesa di completezza o di sistematicità, alcuni autori che, nel dibattito contemporaneo, si pongono proprio questo problema e concludono sposando una teoria molto più affine a quella di Tommaso, che vede nella forma dell'uomo non solo una categoria ontologica irriducibile, ma anche una realtà ulteriore rispetto alla materia, perché dotata di un'autonomia funzionale.

Innanzitutto, Gilson (1947, pp. 250-251) osserva che è necessario concepire l'anima come forma sostanziale se si vuole dare centralità all'individuo e non lo si vuole considerare, invece, meramente in funzione della specie, come fa Aristotele<sup>16</sup>. Gilson (1947, p. 252), che nel suo saggio espone i punti di forza della teoria tomistica a proposito della persona umana, rileva infatti che è vero che, secondo la teoria dell'individuazione, è la materia che causa l'esistenza di individui differenti appartenenti alla stessa specie – tanto che nel caso degli angeli, che sono pure forme, ogni angelo è diverso specificamente –, ma che il problema dell'individualità è un problema diverso rispetto a quello dell'individuazione e consiste nel chiedersi non tanto come mai esistono più individui della stessa specie, ma come mai ogni individuo è assolutamente unico e irripetibile e che cosa lo renda tale.

In quest'ultimo caso la risposta è differente: è solo perché ogni individuo è una sostanza e, quindi, un ente concreto e determinato, un *hoc aliquid*, che è qualcosa di unico. E poiché l'essere che rende la sostanza quella che è, le deriva dalla sua forma, occorre ammettere che per la materia l'uomo è individuato, ma è per la forma che egli ha un'individualità, ovvero è proprio l'individuo che è, con le sue caratteristiche. «Si potrebbe dire che proprio la materia individualizza la forma; ma che, una volta individualizzata, proprio la forma è individuale» (Gilson 1947, p. 253).

Quando poi ci si chiede in che cosa consista questa individualità, si scopre che nell'essere umano l'individualità consiste nella personalità, ovvero nel fatto di essere individui razionali, che sono quindi «fonti autonome di azioni spontanee» (Gilson 1947,

---

<sup>16</sup> La sua è dichiaratamente la preoccupazione del cristiano, a cui preme rivendicare il valore dell'individuo in quanto creato e, quindi, voluto da Dio e che, perciò, pur prendendo le mosse dalla filosofia antica, non può avviarsi alle stesse conclusioni. La stessa preoccupazione, tuttavia, non è estranea al pensatore contemporaneo, che non è affatto meno impegnato del cristiano nella rivendicazione della centralità dell'individuo.

p. 254). L'individualità dell'uomo è dunque quella propria di un essere che ha capacità di scelta ed è padrone dei suoi atti e, cioè, di una persona libera. Ecco quindi, che si arriva alla conclusione, che è necessaria un'anima spirituale, ovvero un'anima che è forma della materia, ma allo stesso tempo non è completamente assorbita dalla materia stessa, per rendere conto dell'essere umano come persona e, perciò, che è in un personalismo ilemorfico sul modello di quello di Tommaso che si costruisce più saldamente una teoria della persona e della libertà.

Dello stesso avviso anche Stein, secondo cui l'individualità è data all'uomo dall'anima che forma il composto in un duplice senso (Stein 2013, p. 121), e cioè sia in quanto principio di organizzazione della materia, sia come principio di formazione libera a partire dall'iniziativa dell'uomo stesso (Stein 2013, p. 114); l'io infatti si struttura anche in modo dinamico attraverso la somma delle sue scelte e la direzione che dà alla propria vita, ovvero attraverso il processo di formazione e consolidamento degli abiti (Stein 2013, p. 115).

Entrambi i processi formativi, e particolarmente l'ultimo, sono possibili perché l'anima che struttura l'essere umano è un'anima spirituale e cioè un io intelligente e dotato di volontà (Stein 2013, p. 112), che ha capacità di astrazione e di riflessione e che può scegliere se esercitarle o meno in modo assolutamente libero e volontario. Per queste sue caratteristiche, l'uomo è essenzialmente diverso dall'animale, come dimostra il fatto che per noi il mondo è un mondo di oggetti e, quindi, non semplicemente un insieme di dati percettivi e sensoriali, che possiamo concepire come tali solo mediante uno sforzo di astrazione (Stein 2013, p. 111).

Di conseguenza, si può dire che per Stein, se l'uomo esercita appieno le sue potenzialità<sup>17</sup>, il suo processo di formazione è una formazione spirituale e avviene, cioè, «da un lato, in virtù del fatto che in esso vi è una vita spirituale e che essa agisce volontariamente “formandolo”, dall'altro in virtù del fatto che lo spirito fa ricorso a lui per la realizzazione di fini spirituali» (Stein 2013, p. 124).

È questa ricchezza che fa dell'essere umano una persona, ossia «un io che è cosciente di se stesso e che ha lo sguardo rivolto a un mondo, un io che è libero e che grazie alla sua libertà può dar forma al corpo vivente e all'anima» (Stein 2013, p. 128). Che poi questo “dar forma” sia un atto che non si esaurisce interamente nel mondo della materia

---

<sup>17</sup> Interessante notare che Stein (2013, pp. 118-119) contempla la possibilità del fallimento nell'attuazione delle potenzialità della formazione dell'individuo, poiché concepisce l'anima come dotata di «estensione e profondità» e mette in luce, quindi, la possibilità dell'individuo di vivere alla periferia della sua anima, in superficie, o di portarsi agostinianamente nel suo spazio più intimo e profondo.

è garantito dal fatto che si tratta di un processo spirituale. Infatti, lo spirito (*Geist*) cui Stein fa costante riferimento, come si è visto, nell'analisi della persona umana, e che è volontà e intelletto, viene ricondotto allo *pneuma* e in ciò sta la sua contrapposizione al corpo concepito come «*res extensa et materialis*» (Stein 2013, p. 138).

Queste considerazioni conducono Stein (2013, p. 146) a concepire l'uomo come unità psicofisica e a rigettare il problema delle relazioni tra corpo e anima. Si tratterebbe, infatti, di uno pseudoproblema, poiché si fonda sul presupposto errato che corpo e anima siano due sostanze, mentre l'unica sostanza è la persona umana nella sua interezza. La relazione tra anima e corpo è piuttosto quella di compenetrazione: «l'anima compenetra completamente il corpo vivente e in virtù di questa compenetrazione della materia organizzata non solo la materia diventa corpo vivente permeato di spirito, ma anche lo spirito diventa spirito materializzato e organizzato» (Stein 2013, p. 148).

A parte qualche differenza terminologica, risolvibile considerando, ad esempio, che lo spirito viene apertamente ricondotto al concetto di *mens* (Stein 2013, p. 138), la posizione di Stein è particolarmente affine a quella di Tommaso. Poiché, però, la teoria di Stein, nel suo sforzo teoretico di conciliazione di Tommaso con la fenomenologia e con tradizioni filosofiche diverse, come quella agostiniana, si distacca apertamente da Tommaso<sup>18</sup> su punti significativi, vorrei concludere la trattazione del personalismo ilemorfico di matrice tomista, cui comunque Stein appartiene senza dubbio, analizzando l'antropologia di Vanni Rovighi, che, nella sua estrema attenzione storiografica e fedeltà alle tesi di Tommaso, può essere a pieno titolo considerata una riproposizione in termini contemporanei di quella tomistica.

Vanni Rovighi (2007, p. 73) pone infatti esplicitamente le sue tesi sull'antropologia filosofica come un ritorno alle categorie scolastiche e, in particolare, tomistiche; un ritorno che si fa, a suo avviso, doveroso se si considerano le difficoltà insite nelle concezioni dominanti nel mondo contemporaneo, quelle naturalistiche e materialistiche, che fanno dell'uomo niente più di un animale complesso, e quelle spiritualistiche, a cui le prime sono una reazione e che originano in Cartesio.

Si tratta di un ritorno, come quello che prospettiamo in queste pagine, a una concezione ilemorfica dell'essere umano. Questi, infatti, se posto nella condizione cartesiana del dubbio iperbolico, non scopre di essere un io immateriale pensante, perché il dato cui è

---

<sup>18</sup> Si tratta, ad esempio, delle perplessità circa le teorie della materia come principio di individuazione (Stein 2013, p. 131) e dell'unicità della forma (Stein 2013, p. 134) e dell'affermazione che c'è una materia anche nei puri spiriti (Stein 2013, p. 142), così come c'è una forma preesistente all'anima nei corpi (Stein 2013, p. 181).

posto di fronte non è l'intuizione del proprio pensiero, ma il fatto di percepire e pensare qualcosa di esterno: «la prima verità, implicita in ogni affermazione, non è il *cogito*, ma *c'è qualche cosa*» (Vanni Rovighi 2007, p. 171).

Si può dire, quindi, che il conoscere «è originariamente presenza dell'altro» (Vanni Rovighi 2007, p. 173), perché la prima esperienza che facciamo nella conoscenza è quella di essere colpiti sensorialmente e affettivamente da qualcosa di esterno rispetto a noi<sup>19</sup>. Allora, in questa sua prima e immediata constatazione, poiché sensi e affetti sono propri del corpo, l'io conoscente si scopre anzitutto io corporeo (Vanni Rovighi 2007, p. 174) e si vive nella sua dimensione corporea dall'interno, prima di conoscersi dall'esterno come corpo al modo in cui si conoscono gli altri corpi. La corporeità è quindi la dimensione che si svela per prima e immediatamente al soggetto che indaga su se stesso.

La tesi, poi, che questo corpo sia strutturato da una forma che chiamiamo anima, come si è detto, non significa nulla più che il fatto che esiste un principio che spiega le funzioni che caratterizzano quel corpo e, cioè, che esiste un principio per cui l'uomo è quello che è e che, se questo principio è unitario, come sostiene Tommaso, c'è un'unica causa per cui quell'uomo ha un certo colore degli occhi, pensa, ha fame e prova delle sensazioni (Vanni Rovighi 2007, pp. 175-176).

La stessa immediatezza non caratterizza la consapevolezza dell'immaterialità dell'anima: che questa è immateriale non è immediatamente evidente, nel senso che non c'è intuizione dello spirituale, dell'incorporeo, ma è un'acquisizione della riflessione (Vanni Rovighi 2007, p. 181). In particolare, l'anima umana si rivela spirituale nell'attività che le è più propria, ovvero nell'attività intellettuale. Intendendo, infatti, l'intelletto come la capacità di cogliere l'universale, ossia ciò che si predica di più individui particolari (Vanni Rovighi 2007, p. 188), si constata facilmente che «l'universale non è una cosa, perché non esiste; tutto ciò che esiste è individuo; l'universale è solo pensato, è l'aspetto, il modo in cui conosco una cosa» (Vanni Rovighi 2007, p. 189).

Ma allora, il fatto che la nostra sia sempre e costitutivamente conoscenza dell'universale, pur originando ineliminabilmente dal dato dei sensi e, cioè, dalla percezione del particolare, è un aspetto significativo della nostra facoltà intellettuale, che dice qualcosa della sua natura. Poiché le cose sono sempre individue e poiché lo sono per

---

<sup>19</sup> Questo è vero a prescindere dalla natura degli oggetti che percepisco come esterni, al punto che sarebbe vero, ad esempio, anche posto un idealismo fichtiano, poiché «se anche li [gli oggetti] avessi creati io, il mio crearli non si identificherebbe col mio averli presenti: prima dovrei averli creati e poi li avrei presenti» (Vanni Rovighi 2007, p. 173). La relazione, infine, tra creazione e percezione non deve necessariamente avere carattere temporale, ma è sufficiente che ci sia una conseguenza di tipo logico.

via della materia, che, come abbiamo già avuto modo di chiarire con Gilson, è principio di individuazione, conoscere in modo universale, cioè sapere qualcosa dell'uomo o dei cavalli invece che solamente di questo uomo o di questo cavallo, significa compiere un processo di astrazione a partire dalla materia. Di conseguenza, «universalizzare vuol dire smaterializzare» (Vanni Rovighi 2007, p. 193) e Vanni Rovighi (2007, p. 193) conclude che «poiché il soggetto conoscente, l'uomo, è corporeo, dobbiamo ammettere che ci sia una facoltà capace di operare (di conoscere) indipendentemente dal corpo. E poiché una facoltà di operare è una qualità, il soggetto di tale facoltà non può essere totalmente corporeo».

È così che Vanni Rovighi ripropone in termini contemporanei la stessa dimostrazione dell'immaterialità dell'anima che abbiamo già trovato in Tommaso e deriva, quindi, anche oggi l'esigenza di questa immaterialità da considerazioni pienamente conformi all'esperienza che facciamo quotidianamente sul modo in cui comprendiamo la realtà che ci circonda.

Inoltre, si aggiunge (Vanni Rovighi 2007, p. 200), a differenza di quanto sembra ritenere in larga parte il dibattito contemporaneo, che negare la sussistenza dell'anima è per giunta anche difficile. Vanni Rovighi (2007, p. 201) si pone, infatti, un interrogativo significativo: che senso ha sacrificare la vita in nome, ad esempio, di un ideale, se siamo solo animali complessi e la nostra vita si riduce alla vita biologica? Nonostante le spiegazioni naturalistiche e riduzionistiche che la contemporaneità offre, la domanda punta a mettere in evidenza che occorre ammettere che l'essere umano non è completamente immerso nella materia se si vuole restituire ai valori morali, politici o spirituali la loro piena dignità e la loro portata.

Occorre, dunque, affrontare la questione alla base di questa affermazione, ovvero che lo svincolamento dell'uomo dalla materia può avvenire solo sul piano ontologico e cioè attraverso la negazione di qualsiasi forma di naturalismo. A ciò sarà dedicato l'ultimo paragrafo di questa trattazione. Prima di fare ciò, però, vorrei notare che la questione è toccata dalla stessa Vanni Rovighi, che nota giustamente che la teoria dell'uomo-macchina di matrice cartesiana, con cui il personalismo ilemorfico è in opposizione, non è nata in risposta alle esigenze scientifiche del mondo moderno, bensì a nuove esigenze filosofiche, tant'è vero che Galileo «non costruisce una nuova cosmologia, una teoria generale del mondo corporeo, né tanto meno una nuova metafisica. Cartesio invece sì» (Vanni Rovighi 2007, p. 77). La negazione della causalità formale e la riduzione del mondo corporeo a mera estensione spaziale è un parto della metafisica cartesiana, pensato

come fondamento per l'assoluta autonomia della sua fisica e come liberazione da quelle che erano da lui avvertite come pastoie non solo per lo sviluppo della scienza, ma anche per la sua stessa fede (Vanni Rovighi 2007, pp. 78-80).

Tuttavia, occorre ricordare, ed è quanto cercheremo di fare nelle prossime pagine, che, al di là della vicenda filosofica di Cartesio e della temperie culturale del suo secolo, che tanto ha segnato i successivi, una metafisica aristotelico-tomistica non è in contrasto con la scienza moderna e, di per sé, non ha mai impedito i suoi raggiungimenti. Con le parole sintetiche ed efficaci di Vanni Rovighi (2007, p. 90, nota 8):

si badi che una concezione di tipo aristotelico non impedisce affatto di fare una fisica meccanicistica, purché si ammetta che una tale fisica non esaurisce tutto ciò che costituisce il mondo corporeo ma ce ne fa conoscere solo un aspetto: un aspetto reale, l'unico che ci permetta di prevedere i fenomeni e di adoperare la realtà corporea, ma non l'unico reale.

#### **4. Limiti del naturalismo e “nuove” vie**

Le parole di Vanni Rovighi ci permettono una prima considerazione riguardo al naturalismo<sup>20</sup>: per essere naturalisti, non basta rivendicare l'autorità della scienza in quanto forma di sapere; per via dei suoi raggiungimenti, l'autorità epistemica della scienza è manifesta a chiunque. Il naturalismo afferma in più che, alla luce di questa sua autorità epistemica, la scienza deve essere presa a modello<sup>21</sup> dall'indagine filosofica quanto al metodo e al tipo di oggetti ammessi nell'ontologia.

Come si vede, dunque, la teoria naturalistica è una teoria filosofica e questo fa sì che negarla sia un'opzione genuinamente aperta. Il non naturalismo, se così può essere detto, non è infatti per se stesso antiscientifico, perché non consiste nel riconoscere come vere proposizioni incompatibili con la scienza o da essa confutate, ma solo nell'ammettere che esiste qualcosa che non rientra nel dominio della scienza stessa, ovvero la realtà empirica, materiale e legata a meccanismi di causa-effetto. Chi nega il naturalismo sostiene che la realtà è più ampia del mondo per come lo considerano le scienze empiriche.

Se, quindi, l'embriologia aristotelica o il geocentrismo sono teorie antiscientifiche, non vale lo stesso per l'antropologia tomistica, perché non contraddice quello che la biologia o le neuroscienze hanno scoperto riguardo all'essere umano. Non implica infatti di per sé alcuna negazione, ad esempio, dell'evoluzionismo, o dei meccanismi che regolano il nostro cervello, ma afferma che non tutto ciò che riguarda l'uomo è ricompreso da quelle

---

<sup>20</sup> Le pagine che seguono sono per buona parte una rielaborazione di un testo in corso di pubblicazione (Rosina 2022), a cui si rimanda per un confronto.

<sup>21</sup> Chiariremo a breve che i naturalisti non concordano sulla misura e la rigosità di questa relazione di copia-modello.

scienze e dalle loro scoperte; che non lo è per principio, perché, per spiegare tutta la ricchezza delle funzioni che l'uomo esercita, occorre chiamare in causa un piano di realtà che non è catturabile per definizione in quello delle scienze empiriche.

Con queste considerazioni si è voluto mostrare in che senso quella tomistica è una teoria non naturalistica e come mai il naturalismo non è una scelta obbligata per il filosofo che vuole evitare di porsi in contrasto con le scienze. È necessario, però, al fine di difendere la plausibilità dell'opzione non naturalistica, mostrare che il naturalismo non solo non è una scelta obbligata, ma non è nemmeno la migliore che si possa compiere. Per fare ciò, occorrerà approfondire il problema e, in primo luogo, definire con maggiore accuratezza il naturalismo.

Il naturalismo è una teoria che implica «un nesso costitutivo tra filosofia e scienza [...] e pretende di applicare le proprie [della scienza] assunzioni, i propri metodi e i propri obiettivi alla discussione di tutti i problemi filosofici» (De Caro 2016, p. 9). Questa definizione mette in luce come i naturalisti ritengano che la scienza obblighi in qualche modo la filosofia e che questa sia, quindi, in una posizione subordinata rispetto alla scienza. La definizione è, però, di carattere generale e non basta a rendere conto delle distinzioni interne al naturalismo e delle sfaccettature della teoria.

Innanzitutto, va distinto il naturalismo ontologico da quello metodologico, anche se i due vengono di norma sostenuti insieme: nel primo caso, si afferma che ogni entità reale consiste o si radica ontologicamente nell'insieme degli oggetti ammessi dalle scienze empiriche concepite ipoteticamente come complete (Moser, Yandell 2000, p. 4); nel secondo, che ogni metodo legittimo per acquisire conoscenza consiste o si radica nei metodi concepiti come ipoteticamente completi delle scienze empiriche (Moser, Yandell 2000, p. 9).

Viene fatto riferimento allo stato di completezza ipotetica delle scienze empiriche, perché l'ontologia e i metodi definiti dalle scienze attuali potrebbero essere arricchiti da nuove scoperte o anche confutati in futuro – le proposizioni scientifiche sono tali perché passibili di confutazione, come ricorda Popper; allora, i naturalismi ontologico e metodologico si richiamano allo stato delle scienze ipoteticamente completo, in modo da rendere validi i propri assunti come guida per la filosofia anche al di là del momento presente. Va notato, però, che non è scontato che ci sia omogeneità, se non nei metodi almeno nell'ontologia, tra la scienza attuale e quella futura e che, quindi, affidare a quest'ultima il ruolo di guida per la definizione di ciò che è reale potrebbe essere avventato, se non illogico.

La preoccupazione non è però sufficiente a confutare il naturalismo, dal momento che questo può essere definito a prescindere dal riferimento allo stato di ipotetica completezza delle scienze empiriche. Infatti, proprio perché si fondano sui metodi delle scienze, anche le teorie filosofiche possono essere concepite come passibili di confutazione e, dunque, non come conquiste atemporali della ragione, bensì come acquisizioni che devono resistere alla prova del tempo e dei dati empirici. Così, il naturalismo metodologico verrebbe ad essere semplicemente la tesi secondo cui i metodi di indagine della filosofia devono coincidere con quelli delle scienze naturali o essere ricavati da essi, mentre il naturalismo ontologico affermerebbe che esiste solo ciò che è compreso in, è in qualche modo riconducibile a o è dipendente da ciò che esiste secondo le scienze naturali.

Si può notare, in particolare per il naturalismo ontologico, che ci interessa maggiormente, dato che abbiamo portato avanti un'analisi sui presupposti metafisici del libero arbitrio, che la definizione è molto generale e comprende, perciò, varie interpretazioni di ciò che è ammesso dalle scienze empiriche, dall'identificazione di naturalismo e fisicalismo (van Inwagen 2006, p. 78), allo svincolamento del primo sia dal materialismo, sia dal fisicalismo.

Nell'ambito del naturalismo, metodologico o ontologico che sia, è allora necessario operare una distinzione, quella tra naturalismo scientifico e liberalizzato, che è anche una distinzione tra livelli di radicalità nell'affermazione della subordinazione della filosofia alla scienza.

Secondo il naturalismo scientifico, l'ontologia è interamente definita dalle scienze naturali e, quindi, tutto ciò che può essere spiegato è ciò che può essere spiegato dalle scienze naturali stesse (De Caro, Voltolini 2009, p. 186). Si tratta perciò dell'affermazione dell'assoluta primarietà ontologica e metodologica della scienza (De Caro 2010, p. 366) e dell'abbandono da parte della filosofia di ogni pretesa di autonomia nell'indagine sulla realtà e nelle metodologie utilizzate. Non esiste quindi alcuna "filosofia prima" dotata di un'autorità ontologica, che le derivi da metodi che non si basano su quelli delle scienze empiriche (Moser, Yandell 2000, p. 3).

Allora, quello che dal punto di vista ontologico il naturalismo scientifico richiede necessariamente è che tutto sia materia, poiché per definizione solo la materia è oggetto dell'indagine empirica e sperimentale delle scienze. Tutte quelle entità, dunque, di cui ammettiamo l'esistenza, ma che hanno uno *status* ontologico ambiguo perché non si manifestano immediatamente come materiali, come la coscienza, l'intenzionalità e la

normatività, vanno ridotte a proprietà o a oggetti fisici, oppure espunte dal novero di ciò che è reale.

La posizione presenta evidenti vantaggi dal punto di vista dell'economia ontologica – esiste un solo tipo di enti, quelli materiali – e dell'omogeneità tra scienza e filosofia, giacché la visione del mondo che viene da entrambe è sostanzialmente identica e non può differire per principio. Per questo, probabilmente, il naturalismo scientifico è attualmente la posizione maggioritaria (De Caro 2016, p. 10). Nonostante ciò, per via di difficoltà intrinseche alla teoria che cercheremo di evidenziare, un numero crescente di filosofi che si definiscono naturalisti preferisce adottare una posizione più morbida, che però non contrasti con l'assunto fondamentale del naturalismo secondo cui la filosofia è subordinata alle scienze empiriche.

Questo gruppo eterogeneo di filosofi si riconosce in quello che è stato definito naturalismo liberalizzato; si tratta della posizione secondo la quale alcune entità sono a pieno titolo parte della realtà, pur non essendo catturate direttamente, né attraverso una riduzione, all'ontologia delle scienze empiriche, così come alcuni termini possono essere legittimamente impiegati, pur non essendo identici né riducibili a quelli usati dalle scienze empiriche. Queste entità e questi termini piuttosto sopravvivono su quelli ammessi da tale ontologia (Moser, Yandell 2000, pp. 8-9).

De Caro e Voltolini specificano, in realtà, che non tutti i naturalisti liberalizzati accettano la nozione di sopravvenienza, richiamandosi, invece, a un criterio diverso per definire il rapporto tra oggetti e termini filosofici e scientifici: gli oggetti e i termini che esulano dal dominio proprio della scienza risultano accettabili nella misura in cui non hanno potere causale e, quindi, non possono costituire violazioni del principio di chiusura causale del mondo fisico (De Caro, Voltolini 2010, p. 78). Questo equivale a dire che sono accettabili solo le entità non fisiche che costituiscono degli epifenomeni. Torneremo in seguito sulle nozioni di sopravvenienza ed epifenomenismo.

Al di là di queste divergenze, occorre infatti al momento chiarire, in generale, la nozione di naturalismo liberalizzato e le differenze rispetto a quello scientifico: il naturalismo liberalizzato è la teoria secondo cui «le entità e le spiegazioni accettabili sono tali che: a) la loro esistenza o verità non contraddice le leggi di natura [...] e b) la comprensione di queste proprietà non è inconciliabile con le modalità cognitive scientificamente accettabili» (De Caro, Voltolini 2009, p. 189).

Emerge allora chiaramente che la differenza fondamentale col naturalismo scientifico sta nel fatto che il naturalismo liberalizzato rivendica una certa autonomia della filosofia

rispetto alla scienza, riconoscendone una specificità nei metodi e un'autorità nella definizione dell'ontologia. Questo significa che il naturalismo liberalizzato rifiuta quella che De Caro (2016, p. 13) chiama «Tesi della Continuità», che rende la filosofia niente più che una parte della scienza. La filosofia, anche se compatibile con la scienza, non deve essere necessariamente in continuità con essa e, al fine di spiegare i fenomeni che analizza, può trattare oggetti e introdurre termini che non rientrano nel campo di indagine della scienza.

Occorrerà dunque stabilire su queste basi se il naturalismo, scientifico o liberalizzato, è una buona guida per la definizione dell'ontologia e dei metodi della filosofia e cioè se abbiamo buone ragioni per sostenerlo. Per fare ciò, sulla scorta di De Caro e Voltolini (2009), introdurremo la nozione di e-teoria e i criteri per valutare l'adeguatezza delle e-teorie, poiché il loro uso ci sembra un metodo valido per stabilire i criteri di accettabilità delle teorie filosofiche e, venendo presentati da parte naturalistica, il loro impiego nel valutare le posizioni naturalistiche e non naturalistiche sarà pienamente legittimato.

«Chiamiamo e-teoria ogni insieme di proposizioni che sia in una relazione esplicativa con un determinato dominio di dati» (De Caro, Voltolini 2009, p. 179). E-teorie sono quindi formulate dalla filosofia, così come dalle scienze empiriche e da ogni altra disciplina che abbia come obiettivo quello di spiegare qualcosa e portare a nuove conoscenze. Tramite questa definizione, si sta dicendo che le teorie filosofiche sono teorie esplicative e, perciò, si rivelano valide quando svolgono al meglio questa funzione, ossia quando spiegano in modo esaustivo e coerente i fenomeni che intendono analizzare. Andranno quindi ricercati i criteri per la validità di queste teorie e De Caro e Voltolini ne individuano tre:

(ont) «una e-teoria relativa a un determinato dominio di dati deve accettare l'esistenza di tutte e sole le entità indispensabili a spiegare quel dominio di dati» (De Caro, Voltolini 2009, p. 180);

(met) «una e-teoria deve consentire una pluralità di procedure di ricerca che permettano la comprensione dell'intero dominio dei dati su cui l'e-teoria si applica, nella loro articolazione» (De Caro, Voltolini 2009, p. 182);

(epi) «un'e-teoria non deve presupporre modalità cognitive inconciliabili con le migliori pratiche epistemiche disponibili» (De Caro, Voltolini 2009, p. 183).

Chiarendo le implicazioni dei tre criteri, possiamo affermare che (ont) invoca un requisito di semplicità ontologica *subordinato* al ruolo esplicativo che le entità cui si applica hanno nella teoria, che esclude dal novero delle possibili spiegazioni quelle circolari, *ad hoc*, inutilmente sovradeterminate, più oscure del fenomeno da spiegare e

“magiche” nel senso che «ogni qual volta si ha a che fare con una pretesa spiegazione di un fenomeno nei termini dell'intervento di una qualche entità che rompe l'ordine causale del mondo naturale, *se* quella spiegazione non è più illuminante del semplice dire che quel fenomeno si è improvvisamente autogenerato, allora quella non è una buona spiegazione di quel fenomeno» (De Caro, Voltolini 2009, p. 182. Corsivo di chi scrive).

Secondo (met) è richiesta una pluralità di accessi epistemici o procedure di ricerca nell'approccio a una realtà che viene concepita a sua volta come plurima, stratificata, costituita da diversi livelli.

Gli autori specificano infine che i «migliori metodi epistemici» menzionati da (epi) consistono in pratiche che mobilitano le facoltà utilizzate nella ricerca scientifica, quali percezione, pensiero e immaginazione (De Caro, Voltolini 2009, p. 183).

È d'obbligo notare che questi metodi non possono semplicemente coincidere con quelli delle scienze empiriche, altrimenti si incorrerebbe in una *petitio principii* per cui si supporrebbe già per definizione quello che in realtà deve essere chiarito, ovvero a quali condizioni una teoria esplicativa è valida, ipotizzando già *a priori* che questa è valida solo se rispetta i presupposti del naturalismo. Si dovranno intendere, quindi, i metodi menzionati da (epi) come quelli che vengono impiegati con successo dalle scienze, ma sono anche alla base delle nostre quotidiane e prescientifiche attività conoscitive. In questa maniera, dunque, andrà inteso l'apporto di percezione, pensiero e immaginazione.

Considerazioni simili valgono anche per (ont): il divieto ad appellarsi a entità “magiche” non può essere un invito a escludere dall'ontologia entità non empiriche, immateriali, o trascendenti, dato che, altrimenti, De Caro e Voltolini incorrerebbero in un argomento circolare, includendo nella definizione elementi per cui occorre invece argomentare, ovvero l'inadeguatezza delle teorie non naturalistiche, che intendono invece dimostrare. Le entità magiche cui gli autori si riferiscono vanno intese come entità la cui funzione all'interno della teoria è oscura e non è nulla più di un *deus ex machina*.

Fatte queste considerazioni, applicheremo i tre criteri al naturalismo scientifico e a quello liberalizzato, per valutare se siano o meno delle buone e-teorie. È chiaro che per compiere questa valutazione sarebbe auspicabile considerare le singole teorie naturalistiche in merito, ad esempio, all'intenzionalità o alla normatività, ed è quanto abbiamo fatto nel corso dell'intero lavoro riguardo al libero arbitrio e all'antropologia filosofica, confutando le teorie riduzionistiche e naturalistiche proprio perché inadeguate dal punto di vista esplicativo. Quanto possiamo ancora fare, però, è valutare l'atteggiamento generale delle teorie naturalistiche, come fanno De Caro e Voltolini. Il

nostro obiettivo sarà determinare se l'esclusione a priori di entità e spiegazioni non naturalistiche sia motivato dal punto di vista esplicativo.

Riguardo al naturalismo scientifico, negli ultimi anni si sono levate da più parti perplessità circa l'eliminativismo o il riduzionismo che lo contraddistingue. Putnam (2004, p. 62), ad esempio, sostiene che spesso le riduzioni proposte non sono genuinamente credute da nessuno a parte il proponente e risultano inevitabilmente inadeguate, mentre De Caro e Voltolini (2009, pp. 186-187) mettono in luce come la ragione di ciò stia in una violazione di (ont) in difetto. Il principio di economia che (ont) presuppone è infatti da applicare in subordine agli obiettivi esplicativi della teoria; detto in altri termini, (ont) non consente l'eliminazione o la riduzione di entità, oggetti o termini, che sarebbero utili a spiegare i fenomeni che le singole teorie naturalistiche si propongono di analizzare.

È questo il caso, ad esempio, come abbiamo avuto modo di notare, delle teorie riduzionistiche della mente: identificare stati mentali con stati fisici non permette di rendere giustizia a tutti gli aspetti dei primi e, infatti, queste teorie incorrono nella difficoltà di rendere conto in termini fisici di tutte le proprietà di cui godono gli stati mentali, dall'intenzionalità alle proprietà qualitative.

Baker (2011) propone una confutazione del naturalismo scientifico di portata più generale. Sostiene infatti che il naturalismo scientifico pretende di fornire un'immagine del mondo completa ed esaustiva in terza persona, cioè in termini completamente oggettivi e impersonali, e fallisce nel suo obiettivo. La prospettiva di prima persona, infatti, come abbiamo già osservato, è ineliminabile e irriducibile.

Dello stesso avviso è anche Habermas (2007, p. 31), che mette in luce come la prospettiva di terza persona a cui i naturalisti fanno riferimento è, in realtà, inattuabile, perché sarebbe il punto di vista di un fittizio osservatore onnisciente che non prende parte al mondo che osserva. In questo modo, quella di terza persona non è che una prospettiva che guarda alla realtà dall'esterno ed è, perciò, un punto di vista impossibile o trascendente<sup>22</sup>. Quest'ultimo caso, poi, contraddirebbe i presupposti stessi del naturalismo scientifico, che non può certo ammettere o persino privilegiare una prospettiva trascendente sul mondo.

Con ciò sembra quindi che la via più radicale del naturalismo sia fin troppo irta di ostacoli. Non è necessario che valga lo stesso per i suoi assunti fondamentali e, dunque,

---

<sup>22</sup> Una critica simile si può trovare in Zhok (2017, pp. 48-50), che muove dalla critica al riduzionismo di Dennett per concludere che è, in generale, il naturalismo che permea il dibattito sul libero arbitrio a costruire un'impossibile immagine del mondo «*a parte subjecti*».

pare valga la pena di tentare la via del naturalismo liberalizzato. Gli stessi Habermas e Putnam compiono questo tentativo, esattamente come De Caro e Voltolini. Infatti, ampliando la portata di una considerazione di Haldane (1998, p. 259) circa le teorie della mente che rientrano nel naturalismo liberalizzato, l'attrattiva di quest'ultimo sembra consistere nel fatto che promette di dare gli stessi vantaggi del naturalismo scientifico, ma senza i suoi costi.

In verità, però, un numero crescente di filosofi di orientamento differente ritiene questa forma di naturalismo incoerente (Micheletti 2007, p. 134). Le ragioni di questa incoerenza stanno probabilmente nel fatto che i teorici del naturalismo liberalizzato rendono conto di ciò che non è riducibile a entità materiali in termini di sopravvenienza o di epifenomenismo.

Nel primo caso, come Kim ha eloquentemente mostrato e come abbiamo già avuto modo di notare a proposito dell'emergentismo, quella di sopravvenienza è una relazione di dipendenza per la quale a differenze sul piano fisico devono corrispondere differenze sul piano dei fenomeni sopravvenienti (Kim 1998, p. 10). Questo significa che i fenomeni sopravvenienti devono avere un correlato fisico, che funge da base causalmente sufficiente perché il fenomeno sopravveniente esista (Kim 1998, pp. 148-149). Se, quindi, è la base fisica a svolgere tutto il lavoro causale, che potere causale potranno avere i fenomeni sopravvenienti? Se avessero potere causale, questo sarebbe semplicemente un caso di sovradeterminazione e, perciò, una violazione del principio di parsimonia (ont) (Kim 1998, p. 150).

L'unica soluzione sembra dunque ammettere, come fanno De Caro e Voltolini (2010, p. 78), che fenomeni ed entità irriducibili siano privi di potere causale. In questo modo, infatti, non si incorrerebbe nel problema della sovradeterminazione e non verrebbe violata la legge di chiusura causale del mondo fisico per la quale fenomeni fisici devono avere cause fisiche. L'affermazione equivale a una professione di epifenomenismo, poiché gli epifenomeni sono proprio quelle entità che sono causate da eventi fisici ma non hanno a loro volta alcun potere causale (Kim 1998, p. 129). Non è un caso, però, che l'epifenomenismo sia scarsamente invocato come soluzione ai problemi creati dalle entità irriducibili: gli epifenomeni non hanno per definizione alcun impatto sul mondo e salvare l'irriducibilità di un fenomeno a patto di renderlo assolutamente inerte sembra un costo davvero troppo alto da sostenere.

La tesi sembra infatti, di nuovo, un'aperta violazione del principio di parsimonia: non si vede come entità che non hanno alcun ruolo causale possano avere una parte nella

spiegazione di un dato fenomeno. L'epifenomenismo è ingiustificato: per spiegare tutto ciò che accade basta menzionare le cause per cui accade e queste saranno entità fisiche o riducibili al fisico. Per le entità refrattarie alla riduzione non resta perciò alcuno spazio, dal momento che non provocano, né spiegano genuinamente alcunché. Una teoria di questo tipo, infine, «non è più illuminante del semplice dire che quel fenomeno [le entità refrattarie alla riduzione, in questo caso] si è improvvisamente autogenerato» (De Caro e Voltolini 2009, p. 182) e con ciò costituisce una violazione dell'interpretazione di (ont) che danno gli stessi autori.

Sembra quindi che, a prescindere dalla distinzione in scientifico o liberalizzato, ci siano ragioni valide per dubitare che il naturalismo sia una buona teoria esplicativa. Questo sembra, in effetti, rifiutare in modo aprioristico di ricomprendere nella propria ontologia tutte le entità che servirebbero per spiegare i fenomeni che analizza o finire per renderli causalmente inerti o sovradeterminati, pur di non contraddire l'assunto di base che solo la scienza è una guida affidabile per l'indagine sulla realtà.

La cosa è tanto più grave in quanto questo atteggiamento è un'esigenza esclusivamente filosofica e non è affatto richiesto dalle scienze. Qualcosa come il principio di chiusura causale del mondo fisico, ad esempio, è un assunto esclusivamente filosofico e non è presupposto dalle scienze. Come sottolineano Moser e Yandell, il naturalismo è allora autocontraddittorio (*self-defeating*) o filosoficamente inoffensivo, proprio perché fallisce nel tentativo di essere approvato dalle scienze empiriche, che sono l'unico metro ontologico e metodologico che il naturalismo stesso riconosce: il naturalismo «non è di per sé una tesi offerta da alcuna scienza empirica. In particolare, né la sua componente ontologica né quella metodologica sono tesi di una scienza empirica» (Moser, Yandell 2000, p. 10).

Fatte queste considerazioni, sembra che non ci siano altre ragioni per sposare il naturalismo se non un'aprioristica adesione ai suoi stessi principi; il che però sarebbe evidentemente una *petitio principii* e farebbe del naturalismo niente più che una forma di scientismo. Sembra allora valga la pena di rivolgersi al non naturalismo<sup>23</sup> come

---

<sup>23</sup> Accettiamo la terminologia attualmente in uso per non incorrere nel rischio di equivoci, ma si noti che lo stesso termine “non naturalismo”, così come i suoi equivalenti “antinaturalismo” e “soprannaturalismo” è già indice di una concezione di parte di ciò che dovrebbe essere la natura. Se infatti la storia del concetto riporta alla *physis*, che fa appello semplicemente alle nozioni di generazione e crescita, la natura cui si richiamano i naturalisti è già naturalisticamente interpretata come realtà empirica o materiale. Secondo il significato originario di “natura”, invece, lo stesso Tommaso potrebbe a pieno titolo essere definito un naturalista.

Notiamo, infine, che il termine “soprannaturalismo” è un fraintendimento della tesi non naturalistica, poiché realtà immateriali non sono perciò stesso soprannaturali. Il soprannaturale, infatti, è la stessa realtà in cui ci muoviamo considerata però in ordine a Dio invece che in ordine a noi in quanto realtà immanenti. Anche

alternativa. Si noti infatti che, a rigore, il non naturalismo non è la tesi che esistono entità o fenomeni non empirici, ma che occorre essere aperti alla possibilità della loro esistenza: poiché l'obiettivo delle teorie filosofiche, in quanto e-teorie, è quello di rendere conto di insiemi di dati, qualora questi si spieghino meglio poste entità non empiriche, queste dovranno essere senz'altro ammesse nell'ontologia. Questo, peraltro, non costituisce affatto una violazione di (ont), perché, come abbiamo ricordato, la parsimonia ontologica è subordinata alla funzione esplicativa delle teorie.

Chi per orientamento generale può essere definito non naturalista è disposto, dunque, ad accettare di buon grado una teoria eliminativista o riduzionista, qualora questa si qualifichi come la migliore spiegazione possibile del fenomeno che analizza. Quello che il non naturalista, invece, non accetta è che si *debba* cercare una tale spiegazione. Viene quindi rifiutato l'atteggiamento aprioristico di sottomissione della filosofia alle scienze che abbiamo già qualificato come scientismo e rivendica, invece, un'autonomia autentica della filosofia, tale per cui essa è legittimata ad ammettere enti o metodologie differenti da quelle impiegate dalle scienze empiriche, qualora ciò sia richiesto per una migliore comprensione della realtà.

Che un atteggiamento di questo tipo non sia da rigettare e non abbia niente di antiscientifico è mostrato dal fatto che teorie non naturalistiche possono essere buone teorie esplicative. Questo è il caso, ad esempio, dell'antropologia filosofica di Tommaso d'Aquino, come abbiamo cercato di mostrare lungo il corso del precedente capitolo.

In particolare, non si sono riscontrate violazioni di (ont), perché l'appello alla causalità formale e all'immaterialità dell'anima è per sé coerente e sembra motivato dall'inefficacia esplicativa delle metafisiche materialistiche della persona. Anche (met) è rispettato, poiché le conclusioni di Tommaso non valgono esclusivamente una volta posta la sua concezione del mondo, come mostra il fatto che vengono esposte nella *Summa contra Gentiles* a partire dalla sola ragione naturale, e si prestano, perciò, ad essere analizzate e messe in discussione a prescindere dall'orientamento di chi le giudica. Infine, anche (epi) non è violato perché, come abbiamo detto, le considerazioni di Tommaso sono il frutto dell'argomentazione razionale, cui certamente si applicano il pensiero, la percezione e l'immaginazione che il criterio menziona.

Se poi si cercherà in Tommaso una teoria forzatamente onnicomprensiva sulla realtà, che pretenda di poterne spiegare ogni aspetto senza frizioni, non la si troverà e questo è

---

la materia, quindi, può assumere una connotazione soprannaturale se considerata, ad esempio, come parte del creato, categoria – questa sì – soprannaturale.

semplicemente il segno che a Tommaso manca quell'atteggiamento ideologico e aprioristico che è al cuore del naturalismo, per il quale «si suppone che sia chiaro che qualsiasi visione che non sia “naturalistica” è anatema, e non può essere corretta» (Putnam 2004, p. 59).

A tal proposito, non credo ci sia conclusione migliore di quella di Vanni Rovighi (1972, p. 81), che ritengo riassume anche lo spirito e l'intenzione di questo lavoro:

ci sono filosofie in cui si spiega tutto, anche a costo di negare fatti evidenti; ce ne sono altre, e fra queste è la filosofia tomistica, in cui la prima esigenza è di non negare nulla di ciò che l'esperienza ci presenta, anche a costo di non poter tutto spiegare.

## Osservazioni conclusive

A conclusione di questo lavoro, vorremmo ripercorrerne sinteticamente la struttura e i nodi più importanti, al fine di offrire una visione d'insieme, che ne colga lo scopo e l'intenzione.

Per quanto la distinzione sia, in realtà, approssimativa, le prime due parti costituiscono la *pars destruens* dello scritto, mentre la terza ne è la *pars construens*. Infatti, anche se già nelle prime parti vengono proposte tesi che sono proprie della teoria della libertà che si vuole sostenere, i capitoli dal primo al quinto possono essere letti come una critica delle teorie contemporanee del libero arbitrio, mentre la terza parte, pur assumendo una critica alle posizioni di fondo che determinano la forma delle teorie contemporanee della libertà, è costituita da un'esposizione della teoria di Tommaso d'Aquino sul libero arbitrio e da una giustificazione della sua riproposizione.

Va notato che le obiezioni proposte nei primi cinque capitoli sono in buona misura autonome rispetto al contenuto degli ultimi. In questo modo, la critica che viene qui proposta del compatibilismo e del libertarismo contemporanei può essere esaminata ed eventualmente accettata anche da chi non condivida le argomentazioni alla base della posizione tomistica o il suo orientamento di fondo.

Riguardo al sesto capitolo, è bene osservare, innanzitutto, che la teoria di Tommaso non viene assunta come un dogma, ma è presentata in termini argomentativi come una posizione competitiva rispetto alle alternative contemporanee. In secondo luogo, il capitolo, così come quello successivo, colloca il dibattito sul libero arbitrio nel suo contesto adeguato, quello più propriamente ontologico e antropologico, mostrando che la discussione attuale tende a non inquadrare correttamente il problema e a snaturarlo, perché ne limita la portata e le implicazioni. Inoltre, questi capitoli non possono essere considerati una mera appendice dei primi, ma hanno piuttosto un ruolo importante nella loro lettura, perché ne specificano l'orizzonte teorico e, per così dire, la direzione verso cui è orientato il rifiuto delle teorie contemporanee.

Così, avremo che il primo capitolo propone il rifiuto del compatibilismo della sequenza attuale, in quanto non sembra avere gli strumenti per replicare a un argomento della manipolazione che ne colpisca i presupposti teorici, ovvero i *Frankfurt-style cases*; tuttavia, è alla luce della terza parte del lavoro che si comprende pienamente che l'*Actual Sequence View* si rivela carente nel cogliere i meccanismi della volontà umana: questa, pur strutturandosi in abiti anche estremamente solidi, è integrata nella razionalità dell'uomo e, quindi, non può mai essere determinata univocamente.

Allo stesso modo, nel secondo capitolo viene proposta una confutazione del compatibilismo delle possibilità alternative che si basa sulla contraddittorietà del suo concetto di “poter fare altrimenti”, inteso come disposizione inattuata e inattuabile. È però il sesto capitolo a definire davvero l’importanza delle alternative concepite come possibilità concretamente aperte per l’agente; infatti, è in quella sede che si mostra come si possa allentare la presa anche degli abiti più solidi, notando come la razionalità e la volontà umane sono in uno stato di continua tensione e ricerca, che non può mai essere esaurito e soddisfatto dalle realtà che le circondano.

Anche i capitoli dal terzo al quinto sono incentrati su obiezioni interne alle teorie analitiche, in questo caso libertarie: libertarismo causale e libertarismo non causale fallirebbero nel tentativo di rendere conto della libertà, perché non riescono ad ascrivere all’agente il corretto controllo sulle proprie azioni, finendo per far ripiegare l’*agency* sulla casualità; l’*agent causation*, invece, dovrebbe essere rigettata perché riduce tacitamente la causalità a partire dall’agente alla causalità mentale, non riuscendo poi a rendere conto adeguatamente di quest’ultima.

È però il settimo capitolo a mettere in evidenza la gravità delle mancanze del libertarismo, mostrando che non dare uno spazio adeguato all’agente in una teoria del libero arbitrio significa non comprendere davvero la domanda sulla libertà e non rendere giustizia al suo ampio respiro, e che ridurre la causalità dell’agente a causalità mentale significa sottovalutare la dimensione materiale e corporea dell’essere umano, riducendolo a un ente di puro spirito, scisso dal mondo in cui si muove e da una parte rilevante di se stesso.

La terza parte mostra poi come alla domanda sull’uomo di cui si è messa in luce l’importanza andrà data una risposta senza pregiudizi, che non escluda aprioristicamente teorie non naturalistiche o metafisiche in senso stretto. Rivendicando, infatti, per la filosofia un compito esplicativo e un’autonomia di ambito e di giudizio rispetto alla scienza moderna, a cui non può in nessun modo essere ridotta, si chiarisce che dovranno essere prese in considerazione tutte le possibili spiegazioni del fenomeno del libero arbitrio e che si dovrà optare per la posizione che risulti esplicativamente più valida.

È sulla base di queste considerazioni che chiediamo di valutare questo lavoro nel suo complesso e la teoria di Tommaso d’Aquino sul libero arbitrio, considerata nella sua coerenza interna e come alternativa plausibile al compatibilismo e al libertarismo contemporanei; si chiede, quindi, di prendere sul serio dal punto di vista argomentativo la tesi che l’uomo è libero perché padrone delle proprie azioni, ovvero perché è un essere

razionale che decide di sé e la cui razionalità è un principio immateriale che lo struttura come il tipo di vivente che è. Se vogliamo rimanere fedeli anche terminologicamente a Tommaso e alla tradizione in cui il suo pensiero si colloca, daremo a questo principio immateriale il nome di “anima”.

## Indice delle abbreviazioni

<i>CG.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>STh.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>De Verit.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>De Malo</i>	<i>Quaestiones disputatae de malo</i>
<i>De Spirit.</i>	<i>Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis</i>
<i>De Anima</i>	<i>Quaestiones disputatae de anima</i>

## Opere di Tommaso d'Aquino

*L'anima umana (De Anima)*, in Id., *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*, vol. 4, a cura di G. Savagnone, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001

*Le creature spirituali (De spiriitualibus creaturis)*, in Id., *Le questioni disputate. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana*, vol. 4, a cura di G. Savagnone, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001

*Il male e la libertà (dalle questioni disputate sul male)*, a cura di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2002

*La Somma contro i Gentili. Libro primo e secondo*, a cura di T. S. Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000

*La Somma contro i Gentili. Libro quarto*, a cura di T. S. Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001

*La Somma contro i Gentili. Libro terzo*, a cura di T. S. Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001

*La Somma Teologica. Prima parte*, testo latino dell'edizione leonina, a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014

*La Somma Teologica. Seconda Parte. Prima Sezione*, testo latino dell'edizione leonina, a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014

*Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005

## Bibliografia

- Allegra, A. (2007), *Costituzione ed essenza. Note sul rapporto corpo e persona nella metafisica analitica*, in «Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia», pp. 95-108.
- Aristotele (1999), *Etica Nicomachea*, tr. it., Laterza, Roma-Bari
- Austin, J. L. (1966), *Ifs and Cans*, in B. Berofsky (ed.), *Free Will and Determinism*, Harper and Row, New York, pp. 295-321.
- Baker, L. R. (2000), *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Baker, L. R. (2011), *Does Naturalism Rest on a Mistake?*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 28, pp. 161-173.
- Balaguer, M. (2010), *Free Will as an Open Scientific Problem*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Beebe, H. (2003), *Local Miracle Compatibilism*, in «Noûs», vol. 37, pp. 258-277.
- Beroch, M. A. (2018), *'Sourcehood' e scelta in Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» (PC), vol. 121, pp. 319-323.
- Bird, A., (1998), *Dispositions and Antidotes*, in «The Philosophical Quarterly», vol. 48, pp. 227-234.
- Blumenfeld, D. (1971), *The Principle of Alternate Possibilities*, in «The Journal of Philosophy», vol. 68, pp. 339-345.
- Bok, H. (1998), *Freedom and Responsibility*, Princeton University Press, Princeton.
- Borghini, A. (2009), *Che cos'è la possibilità*, Carocci, Roma.
- Broad, C. D. (1952), *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism*, in Id., *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays*, Humanities Press, New York, pp. 195-217.
- Brown, M. A. (1988), *On the Logic of Ability*, in «Journal of Philosophical Logic», vol. 17, pp. 1-26.
- Brown, M. A. (1990), *Action and Ability*, in «Journal of Philosophical Logic», vol. 19, pp. 95-114.
- Campbell, J. K. (1997), *A Compatibilist Theory of Alternative Possibilities*, in «Philosophical Studies», vol. 88, pp. 319-330
- Campodonico, A., Vaccarezza, M. S. (2012), *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli.
- Carlson, E. (2000), *Incompatibilism and the Transfer of Power Necessity*, in «Noûs», vol. 34, pp. 277-290.

- Chalmers, D. J. (2011), *Verbal Disputes*, in «The Philosophical Review», vol. 120, pp. 515-566.
- Chenu, M. D. (1989), *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino.
- Chisholm, R. (1964), *Human Freedom and the Self*, Department of Philosophy, University of Kansas, Lawrence (KS), pp. 3-15.
- Chisholm, R. (1966), J. L. Austin's *Philosophical Paper*, in B. Berofsky (ed.), *Free Will and Determinism*, Harper and Row, New York, pp. 339-345.
- Chisholm, R. (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, Open Court, La Salle (IL).
- Choi, S., Fara, M. (2018), *Dispositions*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/dispositions/#SimConAnaCou>.
- Clarke, R. (1993), *Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will*, in «Noûs», vol. 27, pp. 191-203.
- Clarke, R. (2003), *Libertarian Accounts of Free Will*, Oxford University Press, Oxford.
- Clarke, R. (2008), *Autonomous reasons for intending*, in «Australasian Journal of Philosophy», vol. 86, pp. 191-212.
- Clarke, R. (2009), *Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism*, in «Mind», vol. 118, pp. 323-351.
- Clarke, R. (2010), *Because She Wanted To*, in «The Journal of Ethics», vol. 14, pp. 27-35.
- Crane, T. (2001), *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Cuypers, S. E. (2002a), *Thomistic Agent-Causality*, in J. Haldane (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Indiana (IN), pp. 90-108.
- Cuypers, S. E. (2002b), *Self-Identity and Personal Autonomy. An Analytical Anthropology*, Ashgate, Burlington (VT).
- Davidson, D. (1963), *Actions, Reasons, and Causes*, in «The Journal of Philosophy», vol. 60, pp. 685-700.
- De Caro, M. (2004), *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari.
- De Caro, M. (2016), *Natura e naturalismi*, in «Hermeneutica», pp. 9-24.
- De Caro, M., Mori, M., Spinelli, E. (2014), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma

- De Caro, M., Voltolini, A. (2009), *Il migliore dei naturalismi possibili*, in «Etica & Politica», vol. 11, pp. 179–191.
- De Caro, M., Voltolini, A. (2010), *Is Liberal Naturalism Possible?*, in M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York, pp. 69-86.
- Demetriou, K. (2010), *The Soft-Line Solution to Pereboom's Four-Case Argument*, in «Australian Journal of Philosophy», vol. 88, pp. 595-617.
- Dennett, D. (1984), *Elbow Room*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Dennett, D. (2004), *L'evoluzione della libertà*, tr. it., Cortina, Milano.
- Dorr, C. (2016), *Against Counterfactual Miracles*, in «Philosophical Review», vol. 125, pp. 241-286.
- Ekstrom, L. (2000), *Free will: A Philosophical Study*, Westview Press, Boulder (CO).
- Ekstrom, L. (2003), *Free will, chance, and mystery*, in «Philosophical Studies», vol. 113, pp. 153-180.
- Ekstrom, L. (2019), *Toward a Plausible Event-Causal Indeterminist Account of Free Will*, in «Synthese», vol. 196, pp. 127-144.
- Fara, M. (2008), *Masked Abilities and Compatibilism*, in «Mind», vol. 117, pp. 843-865.
- Fedriga, R., R. Limonta (2016), *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Jaca Book, Milano.
- Finch, A., Warfield, T. A. (1998), *The Mind Argument and Libertarianism*, in «Mind», vol. 107, pp. 515-528.
- Fischer, J. M. (1982), *Responsibility and Control*, in «The Journal of Philosophy», vol. 79, pp. 24-40.
- Fischer, J. M. (1983), *Incompatibilism*, in «Philosophical Studies», vol. 43, pp. 127-137.
- Fischer, J. M. (1994), *The Metaphysics of Free Will. An Essay on Control*, Blackwell, Oxford.
- Fischer, J. M. (2002), *Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, pp. 281-308.
- Fischer, J. M. (2003), *Responsibility and Alternative Possibilities*, in D. Widerker, M. McKenna, *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Ashgate, Burlington.
- Fischer, J. M. (2004), *Responsibility and Manipulation*, in «The Journal of Ethics», vol. 8, pp. 145-177.

- Fischer, J. M. (2006), *My Way. Essays on Moral Responsibility*, Oxford University Press, New York.
- Fischer, J. M. (2008), *Freedom, Foreknowledge and Frankfurt: A Reply to Vihvelin*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. 38, pp. 327-342.
- Fischer, J. M. (2014), *Peter Strawson and the Facts of Agency*, in D. Shoemaker, N. A. Tognazzini (eds.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, pp. 93-116.
- Fischer, J. M., M. Ravizza (1998), *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fischer, J. M., Pendergraft, G. (2013), *Does the Consequence Argument Beg the Question?*, in «Philosophical Studies», vol. 166, pp. 575-595.
- Foley, R. (1978), *Compatibilism*, in «Mind», vol. 87, pp. 421-428.
- Foley, R. (1979), *Compatibilism and Control over the Past*, in «Analysis», vol. 39, pp. 70-74.
- Frankfurt, H. G. (1969), *Alternative Possibilities and Moral Responsibility*, in «The Journal of Philosophy», vol. 66, pp. 829-839.
- Frankfurt, H. G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «The Journal of Philosophy», vol. 68, pp. 5-20.
- Frankfurt, H. G. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Frankfurt, H. G. [1983], *What We Are Morally Responsible For*, in Id. (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95-103.
- Franklin, Ch. E. (2011), *Farewell to the Luck (and Mind) Argument*, in «Philosophical Studies», vol. 156, pp. 199-230.
- Franklin, Ch. E. (2014), *Event-Causal Libertarianism, Functional Reduction, and the Disappearing Agent Argument*, in «Philosophical Studies», vol. 170, pp. 413-432.
- Franklin, Ch. E. (2018), *A Minimal Libertarianism. Free Will and the Promise of Reduction*, Oxford University Press, New York.
- Frost, K. (2019), *What a Two-Way Power Could Be*, in «Topoi», vol. 39, pp. 1141-1153.
- Gallo, F. L. (2018), *Contro il determinismo biologico*, in «Divus Thomas» (PC), vol. 121, pp. 354-358.

- Gastaldi, S. (2019), *Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele*, in F. de Luise, I. Zavattero (a cura di), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 131-156.
- Ghisalberti, A. (2005), *Anima e corpo in Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 97, pp. 281-296.
- Gilson, E. (1947), *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia.
- Gilson, E. (2010 a), *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, tr. it., Jaca Book, Milano.
- Gilson, E. (2010 b), *Tommaso contro Agostino*, tr. it., Medusa, Milano.
- Gilson, E. (2016), *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it., BUR, Milano.
- Ginet, C. (1966), *Might We Have No Choice?*, in K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*, Random House, New York.
- Ginet, C. (1989), *Reason Explanation of Actions: An Incompatibilist Account*, in «Philosophical Perspectives», vol. 3, pp. 17-46.
- Ginet, C. (1990), *On Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ginet, C. (1996), *In Defence of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing*, in «Metaphysics», vol. 10, pp. 403-417.
- Ginet, C. (1997), *Freedom, Responsibility and Agency*, in «The Journal of Ethics», vol. 1, pp. 85-98.
- Ginet, C. (2002), *Reasons Explanations of Action: Causalist Versus Noncausalist Accounts*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, pp. 386-405.
- Ginet, C. (2008), *In Defense of a Non-Causal Account of Reasons Explanations*, in «The Journal of Ethics», vol. 12, pp. 229-237.
- Ginet, C. (2016), *Reasons Explanation: Further Defense of a Non-causal Account*, in «The Journal of Ethics», vol. 20, pp. 219-228.
- Goetz, S. (1997), *Libertarian Choice*, in «Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers», vol. 14, pp. 195-211.
- Goetz, S. (2008), *Freedom, Teleology and Evil*, Continuum, London.
- Graham, P. A. (2008), *A Defense of Local Miracle Compatibilism*, in «Philosophical Studies», vol. 140, pp. 65-82.

- Habermas, J. (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will. How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?*, in «Philosophical Explorations», vol. 10, pp. 13-50.
- Haldane, J. (1994), *Analytical Philosophy and the Nature of Mind: Time for Another Rebirth?*, in R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Cambridge (MA), pp. 195-203.
- Haldane, J. (1998), *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, in «Ratio», vol. 11, pp. 253-277.
- Haldane, J. (2002), *The Breakdown of the Contemporary Philosophy of Mind*, in Id. (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Indiana (IN), pp. 54-75.
- Haldane, J. (2004), *La filosofia contemporanea della mente e il bisogno di tomismo analitico*, in «Iride: Filosofia e Discussione Pubblica», vol. 17, pp. 619-630.
- Hill, C. (1992), *Van Inwagen on the consequence argument*, in «Analysis», vol. 52, pp. 49-55.
- Hobbes, Th. [1651] (1996), *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, Oxford.
- Huemer, M. (2000), *Van Inwagen's Consequence Argument*, in «The Philosophical Review», vol. 109, pp. 525-544.
- Hume, D. [1748] (2007), *An Enquiry concerning Human Understanding*, P. Millican (ed.), Oxford University Press, Oxford.
- Jaworski, W. (2018), *Psychology Without a Mental-Physical Dichotomy*, in W. Simpson, R. Koons, N. The (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Modern Science*, Routledge, London, pp. 261-291.
- Jenkins, C. S., Nolan, D. (2012), *Disposition impossible*, in «Noûs», vol. 46, pp. 732–753.
- Johnston, M. (1992), *How to Speak of the Colors*, in «Philosophical Studies», vol. 68, pp. 221-263.
- Kane, R. (1989), *Two Kinds of Incompatibilism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 50, pp. 219-254.
- Kane, R. (1998), *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Kane, R. (2012), *Torn Decisions, Luck, and Libertarian Free Will: Comments on Balaguer's Free Will as an Open Scientific Problem*, in «Philosophical Studies», vol. 169, pp. 51-58.

- Kane, R. (2015), *On the Role of Indeterminism in Libertarian Free Will*, in «Philosophical Explorations», vol. 19, pp. 2-16.
- Kapitan, T. (2002), *A Master Argument for Incompatibilism?*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, pp. 127-157.
- Kenny, A. (1975), *Will, Freedom and Power*, Blackwell, Oxford.
- Kenny, A. (1980), *Tommaso d'Aquino*, tr. it., Dall'Oglio, Milano.
- Kenny, A. (1993), *Aquinas on Mind*, Routledge, London.
- Kim, J. (1998), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder (CO).
- Kim, J. (2000), *Making Sense of Downward Causation*, in Beckermann *et al.* (eds.), *Downward Causation*, Aarhus University Press, Aarhus.
- Kim, J. (2006), *Emergence: Core Ideas and Issues*, in «Synthese», vol. 151, pp. 547-559.
- King, M. (2013), *The Problem with Manipulation*, in «Ethics», vol. 124, pp. 65-83.
- Kluxen, W. (2005), *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano.
- Lamb, J. W. (1977), *On a Proof of Incompatibilism*, in «Philosophical Review», vol. 86, pp. 20-35.
- Landucci, S. (1980), *Il libero arbitrio e il verbo "potere"*, in «Rivista di Filosofia», vol. 71, pp. 1-29.
- Landucci, S. (1981), *Sul significato descrittivo della nozione di libero arbitrio*, in *Filosofia e Politica. Scritti in onore di Cesare Luporini*, F. Cerutti (ed.), La Nuova Italia, Firenze, pp. 43-75.
- Lehrer, K. (1964), *"Could" and Determinism*, in «Analysis», vol. 24, pp. 159-160.
- Lewis, D. (1979), *Counterfactual Dependence and Time's Arrow*, in «Noûs», vol. 13, pp. 455-476.
- Lewis, D. (1981), *Are We Free to Break the Laws?*, in «Theoria», vol. 47, pp. 113-121.
- Lewis, D. (1997), *Finkish Dispositions*, in «The Philosophical Quarterly», vol. 47, pp. 143-158.
- Locke, J. [1690] (1997), *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin, London.
- Lottin, O. (1942), *Libre arbitre et liberté depuis St. Anselme jusqu'à fin du XIII siècle*, in *Id., Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, tome I, Duculot, Gembloux, pp. 11-389.
- Lowe, E. J. (2008), *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford.

- Magni, S. F. (2005), *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Carocci, Roma.
- Magni, S. F. (2019), *L'etica tra genetica e neuroscienze. Libero arbitrio, responsabilità, generazione*, Carocci, Roma.
- Maier, J. (2020), *Abilities*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/abilities/>.
- Markosian, N. (2010), *Agent causation as the solution to all the compatibilist's problems*, in «Philosophical Studies», vol. 157, pp. 383-398.
- Martin, C.B. (1994), *Dispositions and Conditionals*, in «The Philosophical Quarterly», vol. 44, pp. 1-8.
- Matheson, B. (2016), *In Defence of the Four-Case Argument*, in «Philosophical Studies», vol. 173, pp. 1963-1982.
- Mauro, L. (1973), *Intorno al concetto di scelta in S. Tommaso*, in «Divus Thomas» (PC), vol. 76, pp. 124-132.
- Mauro, L. (1974), *“Umanità” della passione in S. Tommaso*, Le Monnier, Firenze.
- Mauro, L. (1981), *Il problema del fato in Boezio e Tommaso d'Aquino*, in L. Orbetello (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Herder, Roma, pp. 355-365.
- Mauro, L. (2017), *Filosofia e escatologia in Bonaventura e Tommaso*, in C. Ciancio, M. Pagano, E. Gamba (a cura di), *Filosofia ed escatologia*, Mimesis, Milano, pp. 179-195.
- McCann, H. J. (1998), *The Works of Agency. On Human Action, Will, and Freedom*, Cornell University Press, Ithaca (New York).
- McCann, H. J. (2012), *Making Decisions*, in «Philosophical Issues», vol. 22, pp. 246-263.
- McGinn, B. (2020), *La Summa theologiae di Tommaso d'Aquino. Una biografia*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano.
- McGinn, C. (1994), *Can We Solve the Mind-Body Problem?*, in R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Cambridge (MA), pp. 99-120.
- McKay, T. J., Johnson, D. (1996), *A Reconsideration of an Argument against Compatibilism*, in «Philosophical Topics», vol. 24, pp. 113-122.
- McKenna, M. (2008), *A Hard-Line Reply to Pereboom's Four-Case Manipulation Argument*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 77, pp. 142-159.
- McKenna, M., D. J. Coates (2019), *Compatibilism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/#ChalPrinAltePoss>.

- McKenna, M., D. Pereboom (2016), *Free Will. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York.
- Mele, A. R. (1992), *Springs of Action Understanding Intentional Behavior*, Oxford University Press, Oxford.
- Mele, A. R. (2005), *A Critique of Pereboom's "Four-Case Argument" for Incompatibilism*, in «Analysis», vol. 65, pp. 75-80.
- Mele, A. R. (2015), *Liberi! Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio*, Carocci, Roma
- Mele, A. R. (2017), *On Pereboom's Disappearing Agent Argument*, in «Criminal Law and Philosophy», vol. 11, pp. 561-574.
- Mele, A. R., D. Robb (1998), *Rescuing Frankfurt-style cases*, in «The Philosophical Review», vol. 107, pp. 97-112.
- Micheletti, M. (2007), *Obiezioni filosofiche al naturalismo*, in «Hermeneutica», pp. 131-149.
- Micheletti, M. (2021), *Natura e naturalismo nella visione dell'umano: un approccio critico. Il "ritorno del soggetto"*, in E. De Bellis (a cura di), *La natura e l'umano. Quale rapporto?*, Annali del centro studi filosofici di Gallarate, vol. 1, pp. 99-126.
- Moore, E. G. (1912), *Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Moser, P. K., Yandell, D. (2000), *Farewell to Philosophical Naturalism*, in W. L. Craig, J. P. Moreland (eds.), *Naturalism. A Critical Analysis*, Routledge, London, pp. 3-23.
- Naylor, M. (1984), *Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities*, in «Philosophical Studies», vol. 46, pp. 249–58.
- Nelkin, D. K. (2011), *Making Sense of Freedom and Moral Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.
- Nguyen, A. (2020), *Unable to Do the Impossible*, in «Mind», Vol. 129, pp. 585-602.
- Nolan, D. (1997), *Impossible worlds: A Modest Approach*, in «Notre Dame Journal of Formal Logic», vol. 38, pp. 535–572.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Belknap Press, Cambridge (MA).
- O'Connor, T. (1993), *On the Transfer of Necessity*, in «Noûs», vol. 27, pp. 204-218.
- O'Connor, T. (2000), *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, New York.
- O'Connor, T. (2011), *Agent-Causal Theories of Freedom*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition*, Oxford University Press, New York, pp. 309-328.

- Oakley, D. (2006), *Defending Lewis's Local Miracle Compatibilism*, in «Philosophical Studies», vol. 130, pp. 337-349.
- Olgiati, F. (1931), *L'autocoscienza e la dimostrazione del libero arbitrio in San Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 23, pp. 490-503.
- Palmer, D. (2016), *Goetz on the Noncausal Libertarian View of Free Will*, in «Thought», vol. 5, pp. 99-107.
- Paolini Paoletti, M. (2018), *Substance Causation*, in «Philosophia», pp. 1-22.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford.
- Pendergraft, G. (2010), *The explanatory power of local miracle compatibilism*, in «Philosophical Studies», vol. 156, pp. 249-266.
- Pereboom, D. (1995), *Determinism al dente*, in «Noûs», vol. 29, pp. 21-45.
- Pereboom, D. (2001), *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pereboom, D. (2005), *Defending Hard-Incompatibilism*, in «Midwest Studies in Philosophy», vol. 29, pp. 228-247.
- Pereboom, D. (2008), *A Hard-Line Reply to Multiple-Case Manipulation Argument*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 77, pp. 160-170.
- Pereboom, D. (2014a), *Free Will, Agency and Meaning in Life*, Oxford University Press, Oxford.
- Pereboom, D. (2014b), *The Disappearing Agent Objection to Event-Causal Libertarianism*, in «Philosophical Studies», vol. 169, pp. 59-69.
- Pereboom, D. (2015), *The Phenomenology of Agency and Deterministic Agent Causation*, in H. Pedersen, M. Altman (ed.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology. Essays in Honor of Charles Guignon*, Springer, New York, pp. 277-294.
- Petagine, A. (2004), *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano.
- Popper, K. R. (1972), *Of Clouds and Clocks. An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, in Id., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, Oxford.
- Popper, K. R., Eccles, J. C. (1977), *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer, Berlin.
- Porro, P. (2012), *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», vol. 93, pp. 401-450.

- Putnam, H. (2004), *The Content and Appeal of "Naturalism"*, in M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 59-70.
- Reid, Th. [1788] (2010), *Essays on the Active Powers of Man*, Kn. Haakonssen, J. A. Harris (eds.), Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Rosemann, Ph. W. (1996), *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Peeters, Louvain.
- Rosina, V. (2022, in corso di pubblicazione), *Addio al compagno Stalin. Contro l'ideologia naturalistica*, in «Quaderni della Fondazione Professor Paolo Michele Erede», M. Marsonet (a cura di), vol. 15.
- Sartorio, C. (2016), *Causation and Free Will*, Oxford University Press, Oxford.
- Saunders, J. T. (1968), *The Temptations of "Powerlessness"*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 5, pp. 100-108.
- Shabo, S. (2010), *Uncompromising Source Incompatibilism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 80, pp. 349-383.
- Slote, M. (1982), *Selective Necessity and the Free-Will Problem*, in «The Journal of Philosophy», vol. 79, pp. 5-24.
- Sousa-Lara, D. (2008), *Aquinas on Interior and Exterior Acts: Clarifying a Key Aspect of His Action Theory*, in «Josephinum Journal of Theology», vol. 15, pp. 277-316.
- Spencer, J. (2017), *Able to Do the Impossible*, in «Mind», vol. 126, pp. 465-497.
- Stein, E. (2013), *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, tr. it., Città Nuova, Roma.
- Steward, H. (2012), *A Metaphysics for Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Steward, H. (2017), *Action as Downward Causation*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», vol. 80, pp. 195-215.
- Steward, H. (2020), *Agency as a Two-Way Power: A Defence*, in «The Monist», vol. 103, pp. 342-355.
- Strawson, P. F. [1962], *Freedom and Resentment*, in Id. (2008), *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, New York, pp. 1-28.
- Stump, E. (2002), *Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will*, in B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas, Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, New York.
- Stump, E. (2003), *Aquinas*, Routledge, London.

- Swinburne, R. (1994), *Body and Soul*, in R. Warner, T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Cambridge (MA), pp. 311-316.
- Swinburne, R. (2013), *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne, R. (2019), *Are We Bodies or Souls?*, Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne, R. (2021), *Our Soul Makes Us Who We Are*, in «Think», vol. 57, pp. 53-67.
- Taylor, Ch, D. Dennett (2001), *Who's Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, pp. 257-277.
- Taylor, R. (1966), *Action and Purpose*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ).
- Taylor, R. (1974), *Metaphysics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ).
- Van Inwagen, P. (1975), *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in «Philosophical Studies», vol. 27, pp. 185-199.
- Van Inwagen, P. (1978), *Ability and Responsibility*, in «The Philosophical Review», vol. 87, pp. 201-224.
- Van Inwagen, P. (1983), *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford.
- Van Inwagen, P. (1989), *When Is Free Will?*, in «Philosophical Perspectives», vol. 3, pp. 399-422.
- Van Inwagen, P. (2000), *Free Will Remains a Mystery*, in «Philosophical Perspectives», vol. 14, pp. 1-19.
- Van Inwagen, P. (2006), *What Is Naturalism? What Is Analytic Philosophy?*, in A. Corradini, S. Galvan, E. J. Lowe (eds.), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, Routledge, London, pp. 74-88.
- Vanni Rovighi, S. (1972), *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano.
- Vanni Rovighi, S. (1973), *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari.
- Vanni Rovighi, S. (2007), *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano.
- Velleman, J. D. (2000), *The Possibility of Practical Reason*, Oxford University Press, New York.
- Vetter, B. (2015), *Potentiality: From Dispositions to Modality*, Oxford University Press, Oxford.
- Vetter, B. (2016), *Counterpossibles (not only) for dispositionalists*, in «Philosophical Studies», vol. 173, pp. 2681–2700.

- Vihvelin, K. (1988), *The Modal Argument for Incompatibilism*, in «Philosophical Studies», vol. 53, pp. 227-244.
- Vihvelin, K. (2000), *Freedom, Foreknowledge, and the Principle of Alternate Possibilities*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. 30, pp. 1-24.
- Vihvelin, K. (2004), *Free Will Demystified: A Dispositional Account*, in «Philosophical Topics», vol. 32, pp. 427-450.
- Vihvelin, K. (2008), *Foreknowledge, Frankfurt and the Ability to Do Otherwise: A Reply to Fischer*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. 38, pp. 343-371.
- Vihvelin, K. (2013), *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*, Oxford University Press, New York.
- Vihvelin, K. (2017), *Arguments for Incompatibilism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/#ArguBaseIntu>.
- Watson, G. (1975), *Free Agency*, in «The Journal of Philosophy», vol. 72, pp. 205-220.
- Watson, G. [1996], *Two Faces of Responsibility*, in Id. (2004), *Agency and Answerability. Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 260-288.
- Whittle, A. (2016), *A Defense of Substance Causation*, in «Journal of the American Philosophical Association», vol. 1, pp. 1-20.
- Widerker, D. (1987), *On an Argument for Incompatibilism*, in «Analysis», vol. 47, pp. 37-41.
- Widerker, D. (1995), *Libertrianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities*, in «Philosophical Review», vol. 104, pp. 247-261.
- Widerker, D. (2002), *Responsibility and Frankfurt-Type Examples*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, New York, pp. 323-334.
- Wiggins, D. (1973), *Towards a Reasonable Libertarianism*, in T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, pp. 31-62.
- Wolf, S. (1990), *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, New York.
- Wyma, K. D. (1997), *Moral Responsibility and Leeway for Action*, in «American Philosophical Quarterly», vol. 34, pp. 57-70.
- Yates, D. (2015), *Dispositionalism and the Modal Operators*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 91, pp. 411-424.
- Zhok, A. (2017), *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano.

Zimmerman, M. J. (1988), *An Essay on Moral Responsibility*, Rowman and Littlefield, Totowa (NJ).