

## La difficile autodeterminazione dell'io fra esistenza ed etica

*The difficult self-determination of the ego between existence and ethics*

Claudia Navarini<sup>1</sup>

### *Abstract*

L'articolo considera le obiezioni mosse alla libertà come totale autodeterminazione del soggetto da parte degli studi neuroetici, molti dei quali interpretano alcuni dati empirici della psicologia in chiave deterministica, asserendo che la libertà è solo illusoria: ciò che determina la persona è il cervello, che attiverebbe le aree corrispondenti ad un'azione prima che l'azione stessa diventi consapevole. Si cerca di mostrare che questa conclusione non è obbligata, e che anzi la libertà intesa come relativa autodeterminazione del soggetto è compatibile con i dati empirici stessi. Rilevante per l'analisi è la riflessione sull'atto morale elaborata da Tommaso d'Aquino che con sorprendente attualità illumina la distinzione fra ipotesi di azione, consapevolezza ed esecuzione. Anche alla luce dell'etica delle virtù, si propone quindi una revisione critica delle conclusioni di certa neuroetica e una lettura della libertà fondata sul concetto di *autonomia eteronoma*.

**Keywords:** autodeterminazione – neuroetica - filosofia morale – esistenza – libertà

*The article deals with some objections to liberty – taken as the complete subjects's self-determination – made by several neuroethical studies, many of which give a deterministic interpretation of some psychological empirical data, claiming that liberty is illusory. The person would be determined by the brain, which would activate the cerebral areas corresponding to a certain action before the action itself becomes conscious. I will try to show that this conclusion is not mandatory. On the contrary, liberty – taken as the relative subject's self-determination – is consistent with those empirical data. Thomas Aquinas' considerations on moral acts will be relevant in this analysis, since he distinguishes the action hypothesis from consciousness and from execution with surprising modernity. Also in the light of virtue ethics, I will suggest a critical review of certain neuroethics conclusions and an interpretation of liberty as founded in the concept of heteronomous autonomy.*

**Keywords:** self-determination – neuroethics - moral philosophy – existence – liberty

---

<sup>1</sup> Università Europea di Roma

Determinare se stessi è un'operazione insieme semplice e complessa. Da un lato, come indica l'etimologia, appare ovvio che un essere umano sufficientemente capace e competente si auto-determini, ovvero che stabilisca da sé la direzione del suo agire, cosicché i suoi atti non siano – né invero potrebbero logicamente essere – luogo di indeterminatezza, ma siano appunto ciò che sono, cioè *determinati atti*<sup>2</sup>. Precisamente sono atti determinati dalla volontà dell'agente. D'altro canto, è esperienza comune che la realtà dell'agire umano risulta assai spesso sfuggente sia rispetto alle reali intenzioni d'azione, sia rispetto alle conseguenze previste dell'azione: il soggetto percepisce in sé forze trascinanti la cui governabilità pratica è ridotta, e sa di avere una visione prospettica della sua azione piuttosto limitata, che lo porta quasi invariabilmente a *fruire*<sup>3</sup> dei suoi propri atti volontari in modo affatto diverso dalle previsioni iniziali. Seguendo Hanna Arendt, possiamo dire che l'adesione ad una certa scelta si trasforma facilmente in una sorta di adesione forzata ad una “serie di eventi imprevedibilmente implicati”<sup>4</sup>.

Di fronte a tale duplicità dell'agire, diventa necessario riconsiderare l'intera nozione di libertà, poiché è evidente che attribuire una facile o una difficile autodeterminazione all'io implica l'articolazione della libertà secondo confini più o meno estesi. Pur nell'evidente impossibilità di offrire una teoria ultimativa della libertà, si cercherà nel presente lavoro di dare una lettura coerente dell'agire libero, capace al contempo di intercettare una ampia gamma di fenomeni, così come essi si presentano sia all'indagine teorica che empirica, in particolare per quanto concerne i dati della neuroetica. Una consistente parte della ricerca neuroetica infatti ha

---

<sup>2</sup> Per una comparazione fra determinazione e indeterminazione negli atti umani si veda P. Pagani, *Autonomia, autodeterminazione, libertà: una questione di senso*, in Navarini C, *Autonomia e autodeterminazione. Profili etici, bioetici e giuridici*. Roma: Editori Riuniti University Press 2011, p.31-46.

<sup>3</sup> La *fruitio* è il momento conclusivo e culminante dell'atto umano ovvero dell'atto libero secondo la suddivisione tomistica, che individua in esso otto parti o momenti distinti, come si vedrà alla fine di questo stesso articolo. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, qq. 8-17.

<sup>4</sup> Arendt H, *Vita activa. La condizione umana* [1958], tr.it. Milano: Bompiani 2011<sup>xvi</sup>, p.66. La Arendt chiama “paradosso della libertà” questo elemento di incertezza per cui la scelta libera, accanto ad aspetti attesi e ricercati, configura conseguenze imprevedibili e potenzialmente disorientanti. Si veda su questo aspetto Musio A, *Condizione umana: autonomia e dovere di indipendenza*. In: Pessina A (ed.), *Paradoxa. Etica della condizione umana*. Milano: Vita e Pensiero 2010, p.37-76. Si veda anche Navarini C, *Autonomia e immaginazione morale. Etica, bioetica e neuroscienze*. Roma: Editori Riuniti University Press 2012, p.31-32.

pesantemente messo in crisi, dalla fine degli anni Novanta in poi, la nozione tradizionale di libertà come libero arbitrio ovvero come capacità di autodeterminazione, fornendo dati sperimentali. Questi dati possono essere discussi e magari confutati, ma non ci pare possibile ignorarli o liquidarli aprioristicamente, se si intende procedere scientificamente nella valutazione critica del modello antropologico da essi veicolato.

Come asserisce Laura Boella, “ricerche empiriche affermano che, prima che avvenga la deliberazione cosciente da parte del soggetto, l’area cerebrale responsabile della scelta imminente si attiva, mostrando una ‘determinazione all’azione’ che pone in crisi la stessa idea di libertà umana come *libertà di scelta* o *autodeterminazione*”<sup>5</sup>. Tale fenomeno viene da Boella e da altri attribuito ad un livello *premorale* che se – per Boella – non estingue del tutto l’esistenza della libertà costringe tuttavia a ricomprenderla in senso restrittivo. Il riferimento principale di tale affermazione è il noto studio di Benjamin Libet secondo il quale le azioni volontarie sono precedute da mutamenti elettrici cerebrali che intervengono 550 millesimi di secondo prima dell’inizio dell’azione e 350 millesimi di secondo prima della consapevolezza dell’azione da compiere<sup>6</sup>.



Fig. 1. Esperimento di Libet, che evidenzia l'antecedenza dell'attivazione cerebrale (chiamata *potenziale di prontezza*) rispetto alla consapevolezza dell'azione e all'esecuzione

<sup>5</sup> Boella L, *Neuroetica. La morale prima della morale*. Milano: Raffaello Cortina 2008.

<sup>6</sup> Libet B. *Do we have free will?* J Consciousness Studies 1999;6:47-57.

Conviene soffermarci su tale studio pionieristico analizzandone le modalità di realizzazione e la derivazione dei risultati. Libet eseguì questo semplice esperimento: chiese ai soggetti sottoposti allo studio di compiere semplici gesti, ad esempio muovere un dito, senza deciderlo preventivamente, e controllando il tempo su un orologio. L'attività cerebrale era registrata tramite elettrodi; dall'EEG emergeva successivamente il dato riportato in fig. 1, ovvero un anticipo dell'attivazione del cervello rispetto all'attivazione della coscienza. Libet ne dedusse che la coscienza non ha effettivamente una parte determinante nella scelta dell'azione da compiere. Al massimo – sembra riconoscere in lavori successivi – potrebbe porre un veto all'azione, cioè arrestare il processo operativo già in corso<sup>7</sup>. La libertà dunque non sarebbe più capacità di scegliere volontariamente mezzi e fini dell'azione, cioè un atto di autodeterminazione, ma nella migliore delle ipotesi l'adesione o l'opposizione ad un'azione già strutturata *dal* (e non solo *nel*) nostro cervello.

Va anche rilevato che l'ipotesi libetiana non è solitaria: la letteratura relativa agli studi sul livello deterministico premorale è vasta e si arricchisce di sempre nuovi dati, passando per la teoria di Haynes che nel 2009 arriva ad anticipare i mutamenti elettrici collegati all'azione imminente fino a 7 secondi prima della consapevolezza, dunque della decisione di agire (fig. 2). Haynes ritiene peraltro di avere migliorato l'esperimento di Libet utilizzando la fRM (risonanza magnetica funzionale) al posto dell'EEG per l'analisi delle risposte ed eliminando l'orologio in favore di una sequenza di lettere continuamente aggiornata<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Libet B., *The timing of the conscious intention to move*. European J Neurosc 2008;28:2344-2351.

<sup>8</sup> Haynes JD, *Posso prevedere quello che farai*. In: De Caro M, Lavazza A, Sartori G (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino: Codice 2010, p.9.

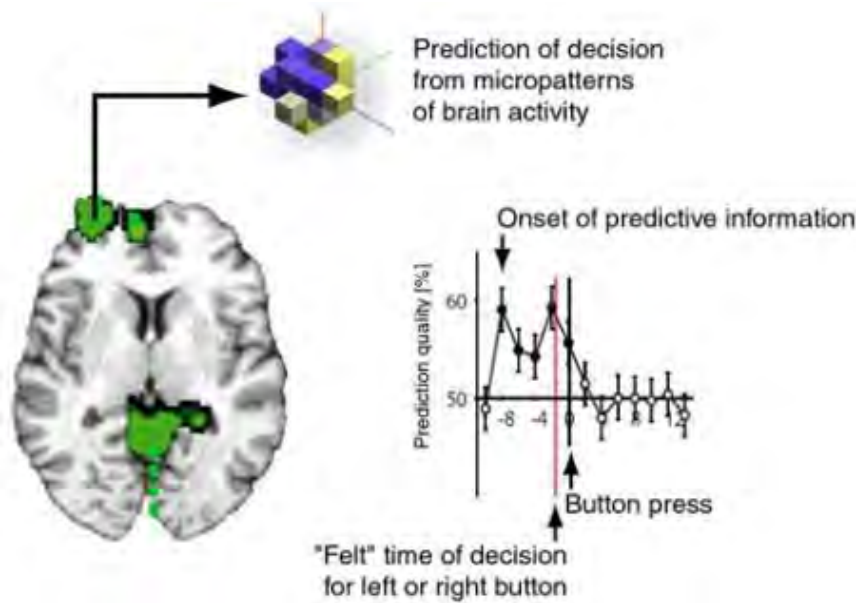


Fig. 2. Esperimento di Haynes, che mostra un'ulteriore scarto rispetto a Libet fra consapevolezza o coscienza dell'azione e attivazione cerebrale

Questa tipologia di esperimenti ha suscitato, insieme a reazioni entusiastiche, svariate critiche. La principale è un'obiezione procedurale che riguarda il livello di artificiosità e di eccessiva semplificazione degli esercizi: ciò che sembra valere per operazioni molto elementari e in un contesto controllato potrebbe subire importanti variazioni nella complessità e mutevolezza della vita ordinaria<sup>9</sup>. In secondo luogo, si può obiettare che ciò che “compie il cervello” non si distingue veramente da ciò che compie il soggetto, cosicché l'attivazione cerebrale previa sarebbe in fondo sempre un'operazione del soggetto, che potrebbe agire in modo volontario anche se il riflesso consapevole di tale agire venisse documentato alcuni istanti (o secondi) dopo<sup>10</sup>. In altre parole, la coscienza sarebbe un epifenomeno non riconducibile integralmente alle dinamiche neurologiche, ma sussistente in una forma

<sup>9</sup> Cfr. Illes J, Racine E., *Imaging or imagining? A neuroethics challenge informed by genetics*. American Journal of Bioethics 2005;5:5-18; Trevena J, Miller J, *Brain preparation before a voluntary action; Evidence against unconscious movement initiation*. Consciousness and Cognition 2009;1:447-456.

<sup>10</sup> Cfr. Gimenez Ayala JM, *A better understanding of freedom. An interdisciplinary approach to neuroscience and philosophy*. In: Sanguinetti JJ, Acerbi A, Lombo JA (eds.), *Moral Behaviour and Free Will. A Neurobiological and Philosophical Approach*. Morolo: IF Press 2011, p.47-60.

multifattoriale e in modo per certi versi misterioso. Tale prospettiva è indubbiamente affascinante e dotata di ragionevolezza, ma corre un rischio importante: quello di fondare la coscienza in una super-coscienza o in una meta-coscienza, moltiplicando con ciò i livelli teorici esplicativi e determinando potenzialmente un regresso all'infinito. Tale operazione condurrebbe quasi inevitabilmente, alla fine, a postulare la libertà come condizione di possibilità della coscienza stessa, affermando in premessa ciò di cui si cerca dimostrazione, o meglio ciò che i dati neurofisiologici intendono contestare.

Conviene allora percorrere un'altra via, ossia approfondire l'interpretazione di questi dati, in modo da trarne conseguenze logiche non scontate, che possano eventualmente rispondere alla domanda se la visione rigidamente deterministica adombrata da certa neuroetica sia l'unica compatibile con i dati stessi. In effetti, l'interpretazione deterministica presenta punti deboli. Ad esempio non è chiaro in base a che cosa il cervello attivi un'azione piuttosto che un'altra. C'è un meccanismo di pura casualità, di determinazione genetica, di condizionamento ambientale, emotivo, relazionale? L'interpretazione dei dati "premorali" è assai variegata nel panorama filosofico morale e non pare rintracciabile un fondamento causale affidabile. Quale che sia la ragione specifica del meccanismo, resta di fatto sconvolgente, per l'uomo moderno incline ad una visione ipertrofica della libertà, pensare che il contenuto delle decisioni sia in qualche modo scritto nel cervello e non invece in nostro potere. O, in altre parole, è sconvolgente pensare che non abbiamo un potere reale sul nostro cervello, ma che siamo piuttosto da questo determinati o fortemente condizionati. Il cervello, da organo corporeo con funzione strumentale, si tramuta in nemico potenziale, configurando quasi un ritorno al dualismo platonico che vede nel corpo la prigione dell'anima, e che non può spaziare liberamente finché non si affranca dal peso della materia<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> È emblematico a questo proposito il mito dell'auriga, in cui il cocchiere (l'anima) deve dominare i due cavalli (l'irascibile e il concupiscibile) che continuamente tendono a sfuggire al controllo. Secondo le visioni più rigide della neuroetica, non vi sarebbe nemmeno un cocchiere, e il calesse procederebbe invariabilmente sotto la spinta delle pulsioni; secondo prospettive più integrate, il cocchiere potrebbe

Si possono dare dunque varie interpretazioni del livello cosiddetto premorale. In una prospettiva deterministica, ovvero di negazione della libertà come autodeterminazione, si danno prevalentemente: (a) una variante innatista, secondo cui tutto è determinato da figure di pensiero e di azione innate, pertanto già contenute nel cervello e semplicemente attivate dallo stimolo ambientale corrispondente; e (b) una variante emotivista, di stampo humiano, per la quale è il livello delle emozioni/passioni, che nascono da sensazioni corporee, a produrre la risposta neurologica che interpretiamo poi come morale. Questi tipi di approccio, evidentemente, escludono l'esperienza autentica della libertà, relegandola nell'illusione o nella semplice credenza. Secondo Alberto Carrara (che assume peraltro una posizione critica verso il modello deterministico), “sembra proprio che alcuni [...] risultati empirici della ricerca neuroscientifica supportino con forza il fatto che l'essere umano possieda una semplice credenza di agire liberamente, quando, in realtà, sarebbe completamente determinato dal suo stesso cervello”<sup>12</sup>.

I modelli non deterministici, al contrario, ammettono l'esistenza e l'esperienza della libertà, in forma (c) relativa o (d) assoluta. L'opzione assolutista, a ben vedere, è quella che storicamente ha procurato alla nozione di autodeterminazione l'accostamento automatico con il soggettivismo radicale, al punto che frequentemente si contrappone, ad esempio in ambito bioetico, l'etica dell'alleanza terapeutica all'etica dell'autodeterminazione.

Considerando più da vicino le varie prospettive, si può osservare innanzitutto che l'innatismo, in generale, non nega l'esistenza di una legge naturale umana, anzi la propugna – in senso fisico e/o spirituale – come equipaggiamento esistenziale intrinseco. In questo senso, *naturale* equivale ad *innato*: è cioè naturale ciò che è dato da sempre come costitutivo dell'ente. Ovviamente, per l'innatista orientato in senso materialistico le leggi – universali – innate saranno unicamente di tipo fisico, restando

---

impedire alcune deviazioni (diritto di veto), ma non la divergenza fra il suo comando e i cavalli, che di fatto muovono il calesse.

<sup>12</sup> Carrara A., *Neuroetica e neuroscienze*, <http://acarrara.blogspot.it/2012/01/neuroliberta-iii-siamo-davvero-liberi.html> (ultimo accesso 29/06/2014).

esclusa a priori la possibilità di un livello metempirico, mentre in un'ottica di stampo spiritualista vi sarà anche un livello ideale, caratterizzato da regole e dimensioni metafisiche la cui struttura è già data e formata, cosicché il soggetto non avrà che da attivare o richiamare meccanismi prefissati. La posizione innatista intanto fatica a spiegare la volontarietà in quanto le forme del pensiero e dell'agire godono di autonomia o indipendenza rispetto agli atti decisi dal soggetto stesso. Che è quanto dire: l'azione umana non potrebbe che adempiere ai requisiti e seguire i valori già previsti dalle idee innate a livello morale. Non stupisce che in quest'ottica la libertà sia interpretabile prevalentemente come credenza, analogamente a quanto affermano i risultati neuroetici, dal momento che le azioni morali avrebbero un andamento simile a quelle fisiche, sarebbero cioè – innatisticamente – innate e necessarie. Vi sarà poi da stabilire i confini di tale innatismo, se abbracci cioè solo poche idee, come voleva Cartesio<sup>13</sup>, o se si estenda maggiormente, al limite comprendendo tutta l'articolazione morale e noetica dell'esperienza.

Noam Chomsky ad esempio attribuisce prerogative del tutto speciali al parlante nativo di una lingua, in quanto “naturalmente” in grado di generare la grammatica universale declinandola all'interno dell'idioma particolare<sup>14</sup>. L'idea chomskiana di grammatica universale è stata rimodellata da M.D. Hauser come *grammatica morale*: grazie a meccanismi inscritti nella natura cognitiva dell'uomo, saremmo dotati di norme etiche di riferimento; e tale innatismo morale si fonderebbe proprio sull'articolazione neurologica della mente<sup>15</sup>. Anche John Rawls (1971)<sup>16</sup>, sulla stessa linea, suggerisce che il giudizio morale vada fondato su un meccanismo innato, atto a dotare gli uomini di capacità etiche, analogamente appunto a quanto sosteneva Chomski per il linguaggio. Nella proposta di E. Edelman ciò equivale, come già anticipato, a reinterpretare radicalmente la nozione stessa di dato naturale,

---

<sup>13</sup> Decartes R, *Meditazioni metafisiche* [1641], a cura di Brianese G. Milano: Mursia 2009.

<sup>14</sup> Chomski AN, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Harper and Row 1966; Idem, *Language and Mind*. New York: Harcourt, Brace & World 1968.

<sup>15</sup> Hauser MD, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins 2007.

<sup>16</sup> Rawls J, *Una teoria della giustizia* [1971], tr.it. Milano: Feltrinelli 2008.

riscrivendo la morale naturale come sistema di valori presente compiutamente nel cervello<sup>17</sup>.

Per quanto riguarda invece l'emotivismo, si può osservare in prima istanza che esso mira a trovare il nesso neurologico, se esiste, fra attivazione emotiva e momento deliberativo. Se si provasse – sostengono gli emotivisti – che la scelta è invariabilmente preceduta e accompagnata da uno stato emotivo si potrebbe supporre che tale stato abbia un ruolo causale o fortemente condizionante nella scelta stessa. In questo senso, il livello premorale, cioè la tensione all'azione già visibile nel cervello prima che la scelta arrivi alla coscienza, sarebbe interpretata – come fa ad esempio Chapman – come il risultato di uno stato emotivo che sostituisce il momento del giudizio morale o giudizio di coscienza<sup>18</sup>.

Secondo le letture deterministiche, dunque, i dati neuroscientifici costituirebbero una semplice conferma del fatto che la libertà come autodeterminazione del soggetto non esiste. Ma siamo davvero costretti a recepire tali letture o vi sono alternative? Ovvero: possiamo leggere i dati della neuroetica anche in prospettiva non deterministica?

Si pone qui una divaricazione: se la negazione del determinismo morale conduce ad una visione assolutista della libertà, del tipo sartriano, allora effettivamente siamo di fronte ad una contraddizione: non è possibile contemporaneamente sostenere (1) un'attivazione cerebrale proattiva precedente la coscienza e insieme (2) la libertà della coscienza medesima intesa come totale autodeterminazione del soggetto. Tale forma di autodeterminazione, infatti, rende il soggetto responsabile di ogni suo atto volontario e, nella forma più estrema, di ogni conseguenza da esso scaturita<sup>19</sup>. Il relativismo soggettivistico non ammette infatti che una legge universale possa indirizzare il comportamento e l'intelletto.

---

<sup>17</sup> Edelman G, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*. Milano: Cortina 2007.

<sup>18</sup> Chapman HA et al., *In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgust*. Science, 2009;323:1222.

<sup>19</sup> Sartre JP, *L'essere e il nulla* [1943], tr.it. Milano: Il Saggiatore 1964.

Se invece pensiamo ad un'etica non deterministica in cui la libertà non sia per ciò stesso totale autodeterminazione, ovvero tale che al di fuori del soggetto non sia tutto indeterminato, allora i dati neuroscientifici riacquistano interesse e divengono compatibili con l'affermazione della libertà personale e dell'esistenza della legge morale naturale. Possiamo cioè interpretare coerentemente i dati come tracce della predisposizione o spinta naturale verso l'azione. Ma a questo punto occorre chiedersi se si possa dire che un'azione «spinta» è libera e di quale tipo di libertà si stia parlando.

Lo stesso Haynes sembra ammetterlo quando afferma: “Il nostro studio mostra che le decisioni sono inconsapevolmente preparate molto prima rispetto al pensiero. Ma non sappiamo ancora se è la decisione definitiva. Abbiamo bisogno di indagare se una decisione preparata da queste aree cerebrali può ancora essere cambiata”<sup>20</sup>. Si profila qui un'ipotesi interessante di primato del consenso, quel consenso che in prima battuta, analizzando la posizione di Libet, pareva un elemento puramente residuale.

Chiediamoci allora: può il consenso dell'intelletto pratico costituire il tratto caratterizzante della libertà? Di fatto, è l'esperienza a documentare come raramente la libertà operi su possibilità che la volontà crea autonomamente. Di regola, essa agisce su possibilità effettivamente (già) date, che si presentano alla mente e alla coscienza come “tendenze all'azione”. Tali tendenze possono verosimilmente attivare i centri responsabili dell'azione, poiché, in fondo, essa (l'azione) è ciò verso cui spontaneamente il soggetto è *inclinato*, e di certo l'azione tendenziale è già in lui mentalmente visualizzata; ma non necessariamente daranno origine all'azione concreta, in quanto potrebbe esserci un veto della coscienza, e conseguentemente il consenso ad un'azione differente, cioè ad un'altra possibilità d'azione.

In una simile lettura anche le emozioni – o passioni – possono essere recuperate non in senso deterministico o iper-condizionante, ma orientativo dell'agire (da cui l'idea

---

<sup>20</sup> Siong Soon C et al., Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience* 2008;11:543 – 545.

appunto di “spinta”) come mostra, ad esempio, l’antropologia tomistica. Senza riproporre qui analiticamente la dottrina aristotelico-tomista sulle passioni dell’anima, riteniamo opportuno richiamarne i tratti salienti in quanto tale visione risulta particolarmente accurata nel rendere conto della complessità dell’azione libera sebbene orientata. Per passione, secondo tale prospettiva, si intende un moto di avvicinamento o di allontanamento da un oggetto, a seconda del suo presentarsi come un bene (presente o assente) o come un male (presente o assente) al soggetto agente<sup>21</sup>. Va rilevato che in questo contesto non conta tanto il fatto che l’oggetto sia effettivamente un bene o un male in sé, ma che come tale sia percepito dal soggetto; sarà poi un’altra indagine quella che mira a stabilire se la volontà sia naturalmente in un rapporto di riconoscimento con il bene, come l’intelletto lo è con il vero.

Il movimento di attrazione o di repulsione (causa diretta e immediata dell’avvicinamento o dell’allontanamento) è tendenziale nel senso che conferisce una direzione spontanea all’agire, la quale è poi sottoposta al vaglio della ragione. Idealmente, l’efficacia delle passioni è massima quando rinforza la scelta buona grazie all’attrazione per il bene, che porta la volontà ad avvicinarsi, e scoraggia la scelta cattiva per il motivo contrario. Dunque, la finalità propria della passioni è quella di perfezionare l’atto morale, conferendogli, oltre alle caratteristiche di bene e di vero, le emozioni corrispondenti, così che la persona possa partecipare della vita morale con il corpo e con l’anima.

Perché tale obiettivo sia, almeno in parte, raggiungibile, occorre però tenere conto del fatto che spesso nella pratica la corrispondenza fra il livello emotivo-passionale e quello volontario-razionale non si dà, o almeno non si dà immediatamente, come pure non si dà legame necessario fra ragione e bontà, perché il bene che attrae di più la volontà in un dato momento può essere un bene inferiore (rispetto ad un altro perseguibile) o un bene apparente (un male direttamente connesso a un bene)<sup>22</sup>. Le passioni sono pertanto regolate quando sanno sottostare nel modo più perfetto

---

<sup>21</sup> Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I-II, qq. 22-48.

<sup>22</sup> Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I-I, q. 19, a. 9 sui casi in cui un bene si trova unito a un male; e anche I-I, q. 82, a. 2 sulla nozione di bene apparente.

possibile alla voce della retta ragione, suscitando le impressioni sensibili corrispondenti, perché l'atto sia perfetto; esso non deve essere solo buono, ma anche piacevole, amabile, tenace, fonte di gioia e di speranza per il soggetto. Per regolare le passioni, uno strumento privilegiato potrà essere l'acquisizione della virtù. La figura classica della virtù è definibile tomisticamente come disposizione abituale verso il bene percepito<sup>23</sup>, ed è pertanto in grado, in conformità con le premesse poste, di creare quella connaturalità con il bene autentico che piega le passioni verso l'atto perfetto, cioè che porta il soggetto ad esempio a gioire spontaneamente per il bene e a soffrire per il male. Il suo carattere di spontaneità, tuttavia, non è automatismo e non si risolve in una determinazione necessaria al bene<sup>24</sup>: la virtù infatti orienta ma non determina. È invece il soggetto che si autodetermina (cioè che sceglie) acconsentendo continuamente al bene o al male verso cui è *disposto* dalla sua condizione virtuosa o viziosa. Tale condizione, inoltre, viene per Tommaso acquisita con la volontà e l'esercizio, escludendo con ciò l'innatismo morale ma configurando ipotesi di azione, sostenute di regola da passioni corrispondenti, a cui deve essere fattivamente dato il consenso.

La libertà non parrebbe allora richiedere altro: si esplica nel vagliare sulla base di disposizioni abituali un'ipotesi di azione, a cui dare o meno il proprio consenso per procedere poi al momento deliberativo e a quello esecutivo. Se per coscienza si intende la deliberazione, cioè il momento della scelta concreta che precede l'azione, allora dovrebbe apparire chiaro che tale operazione è già la risultante di svariati passaggi intellettivi volontari, forse documentabili empiricamente proprio con i metodi intrapresi dalla ricerca neuroetica. Potrà giovare qui il riferimento alla ripartizione tomista dell'atto umano in otto momenti successivi, descritti all'inizio della I-II della *Summa*<sup>25</sup>: *voluntas, intentio, consilium, consensus, electio, imperium, usus, fructio*.

<sup>23</sup> Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, qq. 55-67; in particolare q. 59: *I rapporti fra le virtù morali e le passioni*.

<sup>24</sup> Sameck Lodovici G, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*. Milano: Vita e Pensiero 2011.

<sup>25</sup> Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-II, qq. 11-16.

| Parte dell'atto  | Collocazione nella <i>S. Th.</i> , I-II | Definizione                                                                                                                                                                                         |
|------------------|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Voluntas</i>  | qq. 8-10                                | un appetito razionale che ha per oggetto il bene conosciuto (vero o apparente), dunque un fine, che è il principio dell'azione, ma insieme i mezzi ad esso ordinati su cui ancora non c'è chiarezza |
| <i>Intentio</i>  | q. 12                                   | un moto della volontà verso il fine, che è il principio dell'azione, ma insieme verso i mezzi ad esso ordinati su cui ancora non c'è chiarezza                                                      |
| <i>Consilium</i> | q. 14                                   | una ricerca razionale o deliberazione che prepara il giudizio sulle azioni da compiere, riguardante i mezzi ordinati al fine                                                                        |
| <i>Consensus</i> | q. 15                                   | l'applicazione di un moto appetitivo dei sensi al compimento dell'azione deliberata, riguardante i mezzi ordinati al fine                                                                           |
| <i>Electio</i>   | q. 13                                   | un certo moto dell'anima verso il bene prescelto, riguardante i mezzi ordinati al fine, che si presenta come conclusione di un ragionamento (giudizio conclusivo)                                   |
| <i>Imperium</i>  | q. 17                                   | un atto della ragione che ordina e dispone ad agire mediante una mozione, ovvero perseguire il bene voluto attraverso i mezzi ad esso ordinati                                                      |
| <i>Usus</i>      | q. 16                                   | l'applicazione della scelta a un'operazione, con il conseguimento della cosa voluta (esecuzione)                                                                                                    |
| <i>Fruitio</i>   | q. 11                                   | il semplice acquietarsi nel fine raggiunto                                                                                                                                                          |

Fig. 3. Tabella riportante le otto parti dell'atto umano o atto morale secondo Tommaso d'Aquino nella I-II della Somma Teologica, con i suoi significati

Come si nota dal significato di ogni parte dell'atto (fig. 3), la scelta consapevole in senso proprio (ciò che equivale al momento più frequentemente associato all'autodeterminazione) è l'*electio*: ad essa ci sembra venga attribuita la caratteristica di "coscienza dell'azione" negli esperimenti neuroetici citati, mentre il processo deliberativo e immaginativo che la precedono restano più in ombra. Ancor meno

considerazione viene prestata agli aspetti dell'*intentio* e della *voluntas* che esprimono l'attrazione e la tendenza verso il fine. Tali moti (sia rispetto al fine che ai mezzi) sono presenti alla mente che effettivamente li compie, eppure non sembrano rientrare nelle registrazioni della consapevolezza, che verosimilmente punta a cogliere il momento della scelta, a sua volta – come mostra la fig. 3 – precedente l'esecuzione o azione (*usus*).

In conclusione, gli studi sul livello premorale potrebbero avere catturato il momento dell'ipotesi di azione, verosimilmente “visualizzata” a livello cerebrale, senza che ciò estrometta l'atto libero dall'alveo della volontarietà e della consapevolezza. Naturalmente ciò comporta l'estensione dell'idea di coscienza a tutto il percorso compiuto dalla mente (le otto parti dell'atto morale), e la circoscrizione della libertà allo spazio delle azioni realmente *disponibili*, cioè verso le quali il soggetto è naturalmente disposto. La libertà è in questo senso relativa alle opzioni date, e l'autonomia dell'uomo – *conditio sine qua non* dell'autodeterminazione – si rivela piuttosto come un'autonomia eteronoma, in cui l'ordine (la legge) non è fondato dal soggetto ma da questi trovato e autonomamente abbracciato<sup>26</sup>.

## Bibliografia

- Arendt H, *Vita activa. La condizione umana* [1958], tr.it. Milano: Bompiani 2011<sup>XVI</sup>.
- Boella L, *Neuroetica. La morale prima della morale*. Raffaello Cortina, Milano, 2008.
- Carrara A., *Neuroetica e neuroscienze*, <http://acarrara.blogspot.it/2012/01/neuroliberta-iii-siamo-davvero-liberi.html>
- Chapman HA et al., *In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgust*. Science, 2009; 323:1222
- Chomski AN, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Harper and Row 1966; Chomski AN, *Language and Mind*. New York: Harcourt, Brace & World 1968.
- Decartes R, *Meditazioni metafisiche* [1641], a cura di Brianese G. Milano: Mursia 2009.
- Edelman G, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*. Milano: Cortina 2007.

---

<sup>26</sup> Navarini C., *Autonomia e immaginazione morale. Etica, bioetica e neuroscienze*. Roma: Editori Riuniti University Press 2012, p.111-116.

Gimenez Ayala JM, *A better understanding of freedom. An interdisciplinary approach to neuroscience and philosophy*. In: Sanguinetti JJ, Acerbi A, Lombo JA (eds.), *Moral Behaviour and Free Will. A Neurobiological and Philosophical Approach*. Morolo: IF Press 2011.

Hauser MD, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins 2007.

Haynes JD, *Posso prevedere quello che farai*. In: De Caro M, Lavazza A, Sartori G (eds.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino: Codice 2010.

Illes J, Racine E., *Imaging or imagining? A neuroethics challenge informed by genetics*. American Journal of Bioethics 2005; 5:p.5-18.

Libet B. *Do we have free will?* J Consciousness Studies 1999; 6:47-57.

Libet B., *The timing of the conscious intention to move*. European J Neurosc 2008;28:2344-2351.

Musio A, *Condizione umana: autonomia e dovere di indipendenza*. In: Pessina A (ed.), *Paradoxa. Etica della condizione umana*. Milano: Vita e Pensiero 2010.

Navarini C, *Autonomia e autodeterminazione. Profili etici, bioetici e giuridici*. Roma: Editori Riuniti University Press 2011.

Navarini C, *Autonomia e immaginazione morale. Etica, bioetica e neuroscienze*. Roma: Editori Riuniti University Press 2012.

Rawls J, *Una teoria della giustizia* [1971], tr.it. Milano: Feltrinelli 2008.

Sameck Lodovici G, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*. Milano: Vita e Pensiero 2011.

Sarte JP, *L'essere e il nulla* [1943], tr.it. Milano: Il Saggiatore 1964.

Siong Soon C et al., Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience* 2008;11:543–545.

Tommaso d'Aquino, *Summa theological*.

Trevena J, Miller J, *Brain preparation before a voluntary action; Evidence against unconscious movement initiation*. Consciousness and Cognition 2009;1:447-456.