



Per un naturalismo pluralistico e (realmente) non antiscientifico

Giuseppe Turchi

Abstract. Nel presente articolo sosterrò che sebbene il naturalismo liberalizzato abbia buoni argomenti a favore del pluralismo ontologico antiriduzionistico, esso non riesce tuttavia a mantenersi su un livello pienamente naturalistico. Il motivo di ciò risiederebbe in un'adesione non completa al programma del pragmatismo, rispetto al quale il movimento di De Caro mantiene un background metafisico problematico. Fornirò un esempio di simili problematiche prendendo in esame il tema del libero arbitrio e l'*argomento dell'abduzione*, le cui implicazioni sembrano delineare un agente incompatibile con le leggi naturali. Infine, sosterrò che il pragmatismo di John Dewey, grazie al suo stretto legame con l'esperienza e al rifiuto della metafisica come studio di proprietà essenziali, rappresenta forse la migliore teorizzazione per un naturalismo pluralistico e non antiscientifico.

Keywords. Naturalismo Liberalizzato, Pragmatismo, Metafisica, Libero Arbitrio, Fisicalismo, Pluralismo Ontologico.

1

Secondo De Caro, il naturalismo contemporaneo si distingue per due tesi: una *tesi costitutiva* per cui la filosofia non può far ricorso a entità, proprietà, eventi o spiegazioni soprannaturali; e una *tesi antifondazionale*, per cui la filosofia non è prioritaria rispetto alle scienze naturali e non può permettersi di giudicare le loro teorie. Da queste due tesi, i naturalisti radicali derivano altrettanti corollari: 1) le scienze naturali offrono l'unica concezione vera di "natura" e 2) la ricerca filosofica deve porsi in continuità con la scienza (De Caro, 2010). Ne segue che se un filosofo accetta la tesi antifondazionale, accetta l'idea che la filosofia può parlare del mondo, a patto che svolga la sua indagine procedendo *a posteriori* come la scienza (Quine, 1968). Ma come opera, nei fatti, un naturalista scientifico? È davvero desiderabile che il suo metodo diventi lo standard della filosofia?

Bisogna innanzitutto notare che se l'unica concezione vera di "natura" è quella delle scienze naturali, cose come valori e numeri possono mettere in difficoltà il naturalista, in quanto sono entità immateriali esterne al dominio di fisica, chimica e biologia. Uno scienziato, tuttavia, non può ammettere che vi siano parti del reale che la scienza non è in grado di trattare, poiché la scienza naturale, per definizione, studia la *totalità* degli esseri viventi e delle cose inanimate. Quando difficoltà di questo tipo si presentano, il naturalista scientifico adotta una particolare procedura: riduzione, e se la riduzione non riesce, eliminazione. In genere, si ritiene che la corrente più radicale in questo senso sia il fisicalismo, i cui presupposti possono essere riassunti come segue: a) l'universo è un insieme di particelle le quali si *organizzano secondo leggi* e raggiungono gradi di complessità crescenti; b) a ogni grado di complessità corrisponde una scienza che, in linea di principio, è *riducibile* al livello inferiore; c) le scienze naturali nel loro complesso offrono una *descrizione esaustiva* di tutti i fenomeni. Il nodo centrale di questa corrente è che, se ne si accettano gli assunti, diventa impossibile pensare che in natura esistano entità *sui generis* (p.e. norme, valori, agenti liberi), cioè svincolate dalle leggi causali e dotate di caratteristiche peculiari. Da un lato questo impedisce ogni deriva soprannaturalistica, ma dall'altro apre all'indesiderata possibilità che certi fenomeni risultino inintelligibili qualora la riduzione si rivelasse impraticabile. Di fatto, il rapido progresso conosciuto dalle scienze negli ultimi anni ha grandemente favorito un atteggiamento di riduzionismo radicale. Grazie alle continue scoperte e a strumenti d'indagine sempre più sofisticati, l'umanità ha ampliato la base di spiegazioni scientifiche a cui pensa di poter ridurre tutto lo scibile. Tuttavia, molti autori hanno fatto notare che il riduzionismo e l'eliminativismo hanno dei limiti consistenti e che una spiegazione scientifica del mondo non può essere esaustiva, ma sempre e solo parziale (Laudisa, 2014).

A fronte di uno scientismo sempre più diffuso, in tempi recenti ha preso pie-

de una formulazione liberalizzata di naturalismo che si propone di 'riportare in natura' quelle entità che paiono sfuggire ai vincoli degli scienziati. Ciò che i naturalisti liberali rifiutano è l'idea che l'unica ontologia ammissibile sia quella delle scienze dure, per questo offrono una concezione più ampia di "natura" e accettano forme di pluralismo sia metodologico che ontologico. Nella formulazione di De Caro, il naturalismo liberalizzato:

1. Condivide la tesi antifondazionale.
2. Rifiuta il ricorso a entità soprannaturali.
3. Rifiuta la tesi per cui la filosofia deve adottare il metodo e l'ontologia delle scienze naturali, imponendo però alla filosofia di non contraddire le migliori teorie scientifiche.

Rispetto ai colleghi radicali, i naturalisti liberali pensano che le scienze umane siano ancora i migliori strumenti per spiegare i fenomeni dell'agentività, della moralità e della normatività, ma sono anche convinti che non esista nessuna relazione conflittuale tra natura e cultura: una buona filosofia è in grado di azzerare la dicotomia senza ricorrere a divinità, spiriti e principi vitali. Io sosterrò che il pluralismo ontologico del naturalismo liberalizzato mantiene delle implicazioni metafisiche tali per cui non è in grado di soddisfare appieno le condizioni 2 e 3. Nonostante ciò, ritengo che gli argomenti contro il fisicalismo siano convincenti e che il pluralismo ontologico sia un'imposizione dell'esperienza.

2

Tra i maggiori critici del fisicalismo troviamo oggi Stroud e Dupré, due autori presenti in quello che può essere visto come il manifesto programmatico del naturalismo liberalizzato: *La mente e la natura* (De Caro e Macarthur, 2005). Qui entrambi gli studiosi denunciano il carattere contraddittorio e ideologico della dottrina fisicalista, la quale non solo non riuscirebbe a giustificare molti fenomeni, ma nemmeno se stessa! A sostegno di ciò, Stroud offre una dimostrazione per assurdo che procede come segue:

- a Il fisicalismo sostiene che esistono solo fatti fisici nel mondo.
- b Ciò che non è fisico non è naturale.
- c Non possiamo fare appello a entità che esulano dal naturale, siano esse stati psicologici, numeri o valori di verità.
- d Gli scienziati acquisiscono conoscenza dagli esperimenti, formulano teorie in un linguaggio logico-matematico e offrono dimostrazioni.

Conclusione: un fiscalista pretende che ciò che dice sia vero nonostante non dovrebbero esistere per lui né gli stati psicologici né uno spazio normativo; inoltre svolge le sue ricerche con l'ausilio di mezzi non naturali come i numeri e le regole logiche. Dunque il fiscalismo non ha i mezzi per giustificare la pratica scientifica (Stroud, 2005, pp. 11-12,17).

Dupré, che muove da una conclusione simile, si concentra invece e soprattutto sulle fallacie del riduzionismo, evidenziando che se il naturalismo contemporaneo si contraddistingue per l'antisoprannaturalismo, cioè per la «negazione dell'esistenza di entità che stanno al di là del corso normale della natura», allora il fiscalismo viola questo impegno. Infatti l'adesione al monismo materialistico implica che tutti gli oggetti e le proprietà dell'universo siano costituiti dalle particelle elementari, ma le proprietà di queste ultime non possono giustificare l'esistenza di eventi mentali, enti logico-matematici e valori: in questi campi il riduzionismo ha fallito, quindi proseguire sulla via del fiscalismo comporta l'attribuzione di poteri magici alla materia (Dupré, 2005, pp. 21-24)¹.

Ma allora come dobbiamo collocare le entità irriducibili? C'è un modo per considerarle ancora naturali? Dupré risponde innanzitutto che cose come atteggiamenti proposizionali, valori e numeri, per quanto irriducibili e immateriali, condizionano a livello pratico tanto la vita di tutti i giorni quanto la ricerca scientifica, quindi l'uomo è costretto ad ammetterle nel suo inventario ontologico. In secondo luogo, l'esperienza dimostra che anche le scienze naturali trattano vari tipi di oggetti e vi si avvicinano con metodi differenti. D'altronde, il pluralismo ontologico e metodologico risulta un percorso obbligato perché il livello organizzativo dell'oggetto di studio determina gli schemi di classificazione per tale oggetto: i modelli scientifici sono strumenti *su misura* per la porzione di reale in esame. E tale natura 'strumentale' implica che non è necessario che gli schemi dei livelli organizzativi più alti (es. biologia cellulare) debbano essere correlati a quelli dei livelli più bassi (es. fisica quantistica), (Dupré, 2005, p. 33).

A questo punto ci si potrebbe chiedere se con il rifiuto del monismo Dupré non abbia esasperato quel dualismo che si esplicita nella distinzione sellarsiana tra 'spazio logico delle ragioni' e 'spazio logico della natura' (Sellars, 1956, p. 54). Revitalizzare una dicotomia del genere infatti consentirebbe, come sostiene McDowell, di interpretare la conoscenza come un fenomeno soprannaturale (McDowell, 1995, 2005, p. 82), quindi uno studioso che volesse ancora dirsi naturalista dovrebbe offrire degli argomenti per non ricadere nell'insanabile contrapposizione tra razionalità e natura. La necessità pratica delle varie discipline è l'argomento offerto da Stroud e Dupré, e con loro McDowell puntualizza che «la moderna rivoluzione scientifica ha fatto chiarezza a proposito del regno della legge, [ma] il risultato di quest'opera non coincide con la chiarezza *a proposito della natura*» (McDowell, 2004, p. 85). L'apparato culturale, per

¹Dupré rifiuta la tesi della sopravvenienza del mentale sul fisico.

esempio, è il prodotto acquisito dall'uomo in virtù della sua razionalità: l'espressione di una *seconda natura* che si muove nello spazio logico delle ragioni senza per questo confliggere con il regno della legge. L'uno non nega l'altro, ma vi coesiste nell'intrinseca varietà del reale, una varietà che consente a fisica e filosofia di mantenere autorità sui propri campi d'indagine senza bisogno di degenerare in conflitti interdisciplinari.

3

In generale, il naturalismo liberalizzato desidera contraddistinguersi per un atteggiamento di larghe vedute per cui «dobbiamo accettare come vero tutto ciò che dobbiamo accettare affinché si possa dare un senso a tutto quello che sia parte del mondo» (Stroud, 2005, pp. 19-20). Quello che mi chiedo però è quanto questa mossa possa dirsi naturalistica e lo stesso Stroud non sembra preoccuparsi molto di questo termine. Per lui essere naturalisti non è altro che un'etichetta alla moda per ostentare il rifiuto di divinità, anime, fluidi vitali e geni maligni. Nannini, che su questa posizione è molto critico, non esita invece a dire che il principio appena citato sia insoddisfacente: «se anche tutto ciò che è oggetto delle scienze umane e sociali, della storia e persino dell'arte è natura, incluso ad esempio il libero arbitrio, le norme e i valori, allora tutto è natura!» (Nannini, 2007, p. 90). Inoltre vi è il sospetto che il naturalismo liberalizzato si rapporti in modo ambiguo con le scienze naturali, proponendo un accordo o una neutralità formali, per poi svincolarsi qualora l'accordo richieda un prezzo troppo alto. Per esempio, sempre Nannini fa notare che se il naturalista liberale rifiuta il fisicalismo e ammette una retroazione causale del mentale sul fisico, allora difficilmente accetterà il principio di chiusura causale, e ciò equivarrebbe a rifiutare la termodinamica², cioè una delle teorie scientifiche oggi più consolidate. Inoltre, il naturalismo liberalizzato accetta il realismo scientifico (esiste solo ciò che è oggetto di una conoscenza empirica metodologicamente seria) ma in una forma che può portare al relativismo, giacché il pluralismo epistemologico imporrebbe l'esistenza di «tanti 'mondi reali' quanti sono i livelli d'analisi empiricamente fondati» (Nannini, 2007, p. 88). Calisi ritiene invece che includere nella natura i concetti eliminati dagli scienziati non sia che una manipolazione *ad hoc*, utile solo per «occupare un posto sotto l'ombrello protettivo del naturalismo» (Calisi, 2008).

Per meglio mostrare la fondatezza di queste critiche, prenderò a esempio la proposta di De Caro in difesa del libero arbitrio, dove a mio avviso emerge con chiarezza la difficoltà del naturalismo liberalizzato a mantenersi inoffensivo ri-

²L'idea è che una mente capace di agire causalmente sul fisico immetterebbe nell'universo più energia rispetto all'inizio, violando il principio di conservazione. Questa critica è comunque oggetto di dibattito.

spetto alle scienze naturali. Tenterò inoltre di spiegare come mai questa dottrina si relazioni in modo ambiguo con le scienze.

4

Secondo la definizione quineana, "metafisica" non è sinonimo di "ontologia": dove la prima studia *cos'è quello che c'è*, la seconda si limita a studiare *ciò che c'è* (Quine, 1968, pp. 3-19). Il nucleo programmatico del naturalismo scientifico odierno è quello di riportare tutta l'ontologia sotto il dominio delle scienze naturali, ma a un certo punto la mossa sconfinava nella metafisica: se tutto quello che c'è sono particelle o agglomerati delle stesse, e se le particelle compongono ogni cosa, allora esse rappresentano la realtà ultima ed essenziale dell'universo. Una realtà totalmente indipendente da ogni possibile soggetto di esperienza, il fondamento e vincolo dell'esistente.

Ora, se si tiene ferma questa concezione e la si applica al problema del libero arbitrio, si può capire perché un'ondata di scetticismo eliminativistico è esplosa negli ultimi anni. La maggioranza degli studiosi, infatti, cerca una proprietà metafisica, il libero arbitrio, che tuttavia non pare compatibile con una metafisica delle particelle, sia essa il determinismo o l'indeterminismo (Pereboom, 2001). Nel caso del libertarismo radicale ed evento-causale, l'agente come controllore delle proprie azioni ha un potere alquanto ambiguo e si perde nella causalità tra eventi. Nell'*agent-causation*, invece, si delinea un nucleo sostanziale dotato di libero arbitrio, ma le pesanti implicazioni metafisiche rendono incapace tale sostanza di integrarsi con le leggi dell'universo empirico, degenerando nel soprannaturalismo. Ne risulta che se si vuole mantenere una visione naturalistica coerente con le scienze naturali e l'assunzione metafisica che sottende loro, bisogna accettare che l'esperienza di *agency* sia illusoria (Pereboom, 2013, 2014).

In genere il naturalismo liberalizzato si connota per la tendenza libertaria ma soffre nel ricercare una compatibilità che nei fatti non può darsi: se la pari dignità ontologica di scienze naturali e scienze umane diventa una pari dignità metafisica, le uniche soluzioni perseguibili per non rendere antiscientifica la filosofia restano un parallelismo (entrambe le metafisiche sono accettate come naturalistiche ma viaggiano su binari indipendenti) o una conciliazione forzata che punta tutto sul futuro progresso tecnologico. Nel primo caso ci si ritrova di fronte a più mondi dei quali non è chiaro come interagiscono; nel secondo si lascia aperto uno spiraglio dal quale attendere la rivoluzionaria scoperta che permetta di rendere conto della libertà in termini scientifici (un sostituto, possibilmente più affidabile, dell'indeterminismo quantistico). In entrambi i casi, la strategia è antinaturalistica poiché la filosofia si pone in una posizione privilegiata nel bandire a priori l'eliminativismo e nell'assumere in modo assiomatico l'esperienza dell'agentività come caposaldo incrollabile. Eppure, nello stesso

tempo, la filosofia non può permettersi di postulare qualcosa che contraddica le migliori teorie scientifiche.

La mia idea è che il naturalismo liberalizzato incorre soprattutto nel primo tipo di problemi, ovvero nel porre in parallelo tanti livelli metafisici altrimenti incompatibili tra loro. E questo, io temo, avviene nonostante autori come De Caro si siano molto impegnati per ritagliare uno spazio concettuale tra antinaturalismo e naturalismo radicale (De Caro e Voltolini, 2010), (De Caro, 2015). Nei loro articoli infatti si cerca di spiegare come la tendenza antiriduzionistica non implichi necessariamente un ricorso al soprannaturalismo, poiché oggetti come il libero arbitrio o la causalità mentale possono essere compatibili con le migliori teorie scientifiche. Detto in altri termini, la spiegazione, p.e. del potere causale della mente, non deve per forza ricorrere a una sostanza cartesiana per essere accettabile. E tale spiegazione dovrebbe essere accettata perché fa riferimento a un'entità che è «*implicit in our other sound and successful epistemic practices*» (De Caro, 2015, p. 11). Il problema è: come caratterizziamo queste entità affinché non confliggano con le migliori teorie scientifiche? La mente non è più una sostanza, ma cosa diventa? Un utile *fictum*? No, perché il naturalismo liberalizzato preso in esame è una posizione realista. Allora una funzione? Ma se è una funzione di un organismo biologico, certi suoi prodotti non sembrano sconfinare oltre il 'regno della legge'?

Consideriamo per esempio una libera scelta e la dimostrazione a favore del libero arbitrio che De Caro promuove nel suo *argomento dell'abduzione*, che muove da tre premesse (De Caro, 2004, pp. 131-147):

- 1) *Tesi di von Wright*: i vocaboli della prospettiva agenziale rimandando all'idea di libertà (possibilità di scelte alternative e autodeterminazione del volere).
- 2) *Tesi di Davidson*: le scienze umane incorporano ineliminabilmente i concetti agenziali.
- 3) *Abduzione*: le scienze umane offrono attualmente le migliori spiegazioni per l'agire umano, quindi è razionale accettarle.

Conclusione: è razionale accettare le scienze umane, e quindi l'idea di libero arbitrio.

La *Tesi di von Wright* ci costringe, se l'argomento è valido, ad accettare anche le implicazioni ontologiche dei concetti agenziali, e quindi che vi sia qualche tipo di causazione diverso da quello delle scienze naturali – De Caro iscrive questo argomento nella tradizione dell'*agent-causation*. Il tipo peculiare di causalità qui richiamata comporta la messa in questione del monismo fisicalista, del determinismo e del principio di chiusura causale del mondo fisico. Quest'ultimo resta, a mio avviso, il punto più problematico e ambiguo della proposta: co-

me è possibile dare una veste scientificamente accettabile, o perlomeno neutra, all'agente come causa? Un conto infatti è rifiutare il fisicalismo come spiegazione esaustiva del reale, altra cosa è postulare un tipo di causazione capace di intervenire sui processi biochimici. Da dove viene questa causazione? Emerge forse dal fisico? Ma se il fisico è vincolato da certe leggi, come può l'agente sganciarsi da esse? Oppure dobbiamo pensare, come Nagel, (2015), che il cosmo abbia una non meglio precisata proprietà mentale elementare che accompagna le proprietà fisiche? E mentre attendiamo che questa proprietà venga scientificamente riconosciuta, possiamo filosofare senza prestare troppa preoccupazione al principio di chiusura causale? Quale che sia la risposta, l'agente come causa sembra contraddire l'attuale livello di conoscenza scientifica, pertanto è difficile per una filosofia libertaria evitare il contrasto con la scienza.

Di gran lunga più convincente è invece la premessa dell'*Abduzione*, ovvero l'inferenza alla miglior spiegazione il cui risultato non è definitivo. De Caro sottolinea che questa strategia è molto comune nella pratica scientifica – la teoria dell'evoluzione è essa stessa un'inferenza alla miglior spiegazione – perché offre continuamente nuovo materiale da sottoporre a verifica. La conseguenza però è che la credenza nella libertà non può fungere da punto archimedeo, perché l'abduzione lascia aperta la possibilità che i naturalisti scientifici riescano in futuro a ridurre i vocaboli dell'agentività e offrire una spiegazione neurofisica dei fenomeni umani. L'argomento, insomma, non dimostra l'esistenza della libertà³. Dimostra che credere alla libertà è razionale alla luce del fatto che a) le scienze naturali non riescono a offrire le migliori spiegazioni per l'agentività umana e b) alcuni paradigmi della scienza stessa sono dubbi o non del tutto compresi. Fintanto che questa conclusione regge, il determinismo è falso e la libertà non può essere considerata un'illusione.

L'abduzione risulta una buona mossa per due motivi. Primo, non si addentra nei cavilli metafisici, almeno non direttamente. Secondo, è uno strumento efficace per acquisire conoscenza e gestire le questioni pratiche. Il fatto che si tratti di una teoria tipica del pragmatismo mi offre l'occasione per esporre la tesi che muove questo articolo, e cioè che un naturalismo pluralistico non antiscientifico sia davvero possibile: quello di John Dewey.

5

La mia idea è la seguente: se il naturalismo liberalizzato di De Caro presenta delle ambiguità al suo interno – ambiguità che gli negherebbero l'etichetta di "naturalismo" – ciò è dovuto a un'adesione non del tutto completa al programma del pragmatismo. Entrambe le correnti infatti professano un pluralismo ontologico

³È De Caro stesso a mettere in luce pregi e limiti dell'abduzione.

antiriduzionistico, ma solo Dewey riesce a giustificarlo con un'argomentazione positiva e, allo stesso tempo, pienamente naturalistica.

In *Esperienza e Natura* troviamo quello che il filosofo americano chiama «umanismo naturalistico» (Dewey, 1925, p. 19), ovvero una posizione che intendeva sopperire alle fallacie che le filosofie dell'epoca – idealismo ed empirismo – commettevano nel delineare il rapporto tra soggetti di conoscenza e mondo. Tali fallacie sarebbero nello specifico tre: la netta separazione tra soggetto e oggetto; il conferimento di maggiore dignità ontologica agli oggetti della conoscenza piuttosto che a quelli della pratica; il non riconoscere che il nostro studio del reale opera delle selezioni, cioè si concentra su alcuni tipi di oggetti in relazione a uno scopo pratico anziché mirare alla pura conoscenza contemplativa (Dewey, 1925, p. 42).

A influenzare il pensiero deweyano sono soprattutto la teoria dell'evoluzione e le categorie a cui essa fa riferimento: mutamento, transazione, instabilità, contingenza, adattamento (Alcaro, 1997). Tali categorie rimandano al fatto empirico del continuo rinnovamento che ogni forma di vita deve operare per far fronte alle sfide poste dall'ambiente: le facoltà superiori dell'uomo e i suoi sistemi concettuali altro non sono che strumenti per aumentare le proprie possibilità di adattamento. Ne segue il rifiuto di quelle filosofie che pensano alla razionalità come alla facoltà capace di svelare la realtà ultima dietro il fenomeno, o che configurano il soggetto di conoscenza come un mero specchio del mondo esterno: tutto ciò che l'uomo conosce, sente e produce è in funzione dell'interazione ambientale, e di nient'altro. Non meraviglia allora che anche la metafisica tradizionale (quella di stampo aristotelico-tomista e i suoi derivati contemporanei) sia sottoposta a una pesante critica, per cui Dewey oppone una visione dinamica e olistica del mondo a una rigida tassonomia di proprietà essenziali (Alcaro, 1997, pp. 294-295).

Così facendo, il filosofo può definire come naturale ciò che rientra in questo quadro dominato dalla mutevolezza e dall'instabilità, i cui confini sono dettati dall'orizzonte di un'esperienza che comprende sia il livello grezzo della corporeità (il cosiddetto 'pre-riflessivo') che il livello più raffinato della riflessività, il quale sviluppa gli oggetti del primo e ne crea di nuovi (Alcaro, 1997, p. 24). Tale esperienza, a entrambi i livelli, si configura come un processo (inter)attivo anziché contemplativo, dove l'uomo compie delle scelte, si addentra nell'ignoto, cerca di continuo una miglior comprensione di ciò che lo circonda per *trasformare* se stesso e il mondo. Per questo motivo gli oggetti di percezioni, emozioni, esperienza estetica, ricerca scientifica, relazioni sociali sono da considerarsi reali e naturali: tali oggetti sono qualcosa con cui noi abbiamo a che fare e che ci pongono dei problemi. Solo i cosiddetti '*uninteractionables*', ovvero gli oggetti che attualmente non possono rientrare in una pratica operativa, non sono da

considerare oggetti né della conoscenza, né della natura⁴.

L'originalità dell'epistemologia deweyana allora sta nel suo carattere prettamente sperimentale che riporta la cognizione nella dimensione attiva della vita e azzerava le dicotomie mente/corpo, soggetto/oggetto, essenza/fenomeno, natura/cultura. Non a caso Dewey manifesta una chiara concezione fallibilista della scienza naturale e le assegna un ruolo puramente strumentale. Egli è infatti convinto che la «premessa che deve essere abbandonata è che la scienza è comprensione della realtà nella sua forma finale e autosufficiente» (Alcaro, 1997, p. 111), e ricorda al fisicalismo che gli oggetti della fisica sussistono «per cambiare dei termini casuali in realizzazioni e conclusioni in una serie ordinata, con lo sviluppo del significato incluso in essi» (Alcaro, 1997, p. 114). Detto in altri termini, i risultati delle scienze naturali, anche i più accreditati, non sono immuni da revisione, ma possono essere sempre messi in discussione a favore di un incremento di significato (una cosa simile la si ritrova in Quine, 1951).

Che dire allora del riduzionismo? E della minaccia del determinismo? Alla prima domanda si può rispondere che il riduzionismo sarebbe un buono strumento qualora portasse a una migliore comprensione dei fenomeni – ma attualmente non sembra essere così. Di sicuro non è uno strumento che l'esperienza ci impone poiché, per riprendere una frase di Dupré, i «tentativi di comprendere certi fenomeni a un particolare livello di organizzazione determina gli schemi di classificazione a quel livello. Non è necessario che tali schemi di classificazione vengano correlati in alcun modo gestibile – e tipicamente non lo saranno – con gli schemi di classificazione dei livelli più bassi» (Dupré, 2005, p. 33). Si tratta cioè di gestire una pluralità di prospettive tale per cui richiedere la riduzione a un unico livello sarebbe come pretendere che gli esperimenti con l'LHC abbiano di per sé una qualche rilevanza nel ridefinire la psicologia dello sviluppo⁵. Per quanto riguarda il determinismo, invece, esso cessa di far paura quando lo si concepisce come uno strumento al servizio dell'inferenza. La ricerca di una stabilità e di previsioni attendibili è infatti ciò che ci permette di aver presa su una natura mutevole, ma non implica l'estensione del vincolo deterministico a

⁴Tali posso essere le entità che la fisica postula senza poterle manipolare, oppure le entità soprannaturali di vario genere come angeli, spiriti, divinità, eccetera. Tali entità non possono essere oggetto di conoscenza e si distinguono dai cosiddetti '*unobservable interactionables*', ovvero gli oggetti invisibili con cui riusciamo a interagire solo con la mediazione di strumenti sofisticati (per esempio gli atomi). Punto fondamentale è che non è possibile stabilire a priori ciò con cui potremo o non potremo interagire. Nel momento in cui l'uomo è in grado di relazionarsi con quello che era ritenuto un *uninteractionable*, esso diventa subito un *interactionable* che allarga i confini del mondo conosciuto. La terminologia è presa da Määttänen, (2015, p. 85).

⁵Con questo paradosso è forse più semplice comprendere come la differenza tra oggetti e tra i rispettivi strumenti d'indagine, p.e. il bosone di Higgs e la mente del bambino, siano incommensurabilmente diversi. La connessione fondamentale però si mantiene nella strumentalità di entrambe le discipline, e nulla vieta che, con la mediazione di nuovi strumenti, esse possano avere una reciproca influenza.

tutti i fenomeni. Attualmente, a livello empirico ed epistemologico, il determinismo non è un buono strumento da applicare al fenomeno dell'agentività: non ci aiuta a comprenderlo, né a interpretarlo, né a manipolarlo.

Questa visione olistica della vita offre, a mio avviso, la possibilità di pensare un pluralismo ontologico e un naturalismo liberi da un buon numero di incoerenze (Frega, 2009). Nel pragmatismo infatti non c'è bisogno di rendere compatibile la metafisica dell'agente con quella delle particelle, perché il corno metafisico del problema decade: non è missione imposta (né suggerita) dall'esperienza quella di ricercare la proprietà essenziale del libero arbitrio. Non è missione prescritta dall'esperienza quella di trovare la realtà ultima dietro il fenomeno, né di passare dalle regolarità esperite in natura al determinismo universale. Attraverso il pragmatismo, insomma, è davvero possibile avere una filosofia anti-riduzionistica ma non antiscientifica, ed è su questo sfondo che, secondo me, il naturalismo liberalizzato potrebbe conseguire i propri obiettivi mantenendo una maggiore coerenza interna.

6

Proprio per evitare le derive metafisiche il pragmatismo contemporaneo affronta il problema del libero arbitrio offrendo un modello di *agency* che non descrive la libertà in quanto tale, ma il *funzionamento* (Solymosi, 2011; Shook, 2015)⁶ di ciò che potremmo chiamare libertà.

Tale modello è dato dalla sola esperienza e, io credo, è rintracciabile in quasi tutte le teorie del libero arbitrio, dove si delinea un agente:

- a) che ha a disposizione delle possibilità alternative *almeno* a livello epistemico, giacché il futuro gli è ignoto e, in quanto forma di vita, necessita di prevedere le conseguenze delle sue azioni.
- b) che ha delle capacità fisiche e riflessive/razionali tali da renderlo reattivo alle pressioni dell'ambiente naturale e sociale (capacità di cambiare i piani).
- c) che ha un carattere, delle inclinazioni e delle ragioni i quali, unitamente alle opportunità del contesto, spiegano il suo agire.
- d) che ha efficacia causale sul mondo, sebbene gli effetti possano essere prevedibili ma mai del tutto certi.

Questa descrizione dell'agente tende a essere sottoscritta non solo dai libertari, ma anche dai compatibilisti e persino da alcuni eliminativisti. Innanzitutto,

⁶Alcuni autori del neuropragmatismo contemporaneo ritengono che il problema della libertà vada riformulato. La domanda non sarebbe più "gli uomini sono *davvero* liberi?" ma "come *funziona* la libertà umana?". Questi autori si confrontano con i fenomeni e cercano di offrirne una spiegazione che non sconfini nei territori impervi della metafisica.

la condizione di incertezza del futuro è uno dei fondamenti dell'epistemologia deweyana e spiega il carattere sperimentale dell'agire, i cui esiti sono appunto prevedibili a vario grado ma mai certi. Il riferimento a *capacità* e *opportunità* invece ben delinea la struttura interattiva e naturale dell'agente, il quale deve avere 1) i prerequisiti adatti per svolgere certe funzioni (p.e. un cervello sano) e 2) una situazione adatta all'esecuzione delle suddette funzioni. Infine carattere, inclinazioni e ragioni possono essere considerati tutti come strumenti concettuali, attualmente i migliori, per spiegare il fenomeno dell'agentività senza pretendere che alle sue spalle aleggi un motore immobile alla Chisholm, (1964).

Rispetto alle forme di libertarismo metafisico, questa proposta ha il vantaggio di gestire senza contraddizioni tutto quello che serve per delineare una concezione di responsabilità morale e per esaminare le fonti sociali della normatività morale (Frega, 2012). Inoltre, tale modello è sufficiente per orientare il funzionamento e lo sviluppo delle istituzioni giuridiche. Il vantaggio di questa posizione, insomma, è che mira direttamente all'obiettivo pratico, che è poi il vero motore del *free-will problem*. Certo, rinunciare alla domanda "siamo davvero liberi?" potrebbe sembrare una mossa di comodo che strizza l'occhio al compatibilismo, o perfino allo scetticismo. Però, a differenza del compatibilismo (Magni, 2005), il pragmatismo non cerca di elaborare artifici concettuali come l'analisi condizionale del verbo "potere" per rendere conto delle possibilità alternative, e non pretende che la suddetta analisi possa garantire delle possibilità alternative in un contesto deterministico. O ancora, si potrà far notare che il pragmatismo lascia aperta la possibilità che il nostro senso di *agency* sia un'illusione, come vuole lo scetticismo ontologico; ma a differenza dello scetticismo non accetta i riduzionismi ingiustificati dei fisicalisti: fintanto che le scienze umane offriranno la miglior spiegazione del fenomeno dell'agentività, non ci sarà bisogno di preoccuparsi della possibilità che la nostra libertà sia illusoria. Viceversa, l'uomo dovrà affrontare le problematiche che eventualmente incorreranno e valutare se e come modificare il proprio sistema.

Riferimenti bibliografici

- Alcaro, Mario (1997). *John Dewey. Scienza, prassi, democrazia*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- Calisi, Astro (2008). *Sul naturalismo liberalizzato*. Rescogitans. URL: <http://www.rescogitans.it/main.php?articleid=301>.
- Chisholm, Roderick M. (1964). "Human freedom and the self: The Lindley Lecture". In: *La logica della libertà*. A cura di Mario De Caro. Trad. da Antonio Perri. Roma: Meltemi editore, 2002, pp. 55–76.
- De Caro, Mario (2004). *Il libero arbitrio, un'introduzione*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- (2010). "Naturalismo e normatività: prospettiva scientifica e prospettiva agensiva". In: *Etiche antiche, etiche moderne*. A cura di Stefano Bacin. Bologna: Il Mulino, pp. 101–118.
- (2015). "Realism, Common Sense and Science". In: *The Monist* 98.2, pp. 197–214.
- De Caro, Mario e David Macarthur (2005). *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore.
- De Caro, Mario e Alberto Voltolini (2010). "Is Liberal Naturalism Possible?" In: *Naturalism and Normativity*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. New York City: Columbia University Press, pp. 69–86.
- Dewey, John (1925). *Experience and Nature*. Trad. da P. Bairati. Milano: Mursia, 1990.
- Dupré, John (2005). "Il miracolo del monismo". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore, pp. 21–44.
- Frega, Roberto (2009). "Evoluzionismo naturalista ed epistemologia pragmatista". In: *Epistemologie pragmatiste*. A cura di Roberto Frega e Brigati Roberto. Macerata: Quodlibet, pp. XIX/2.
- (2012). "'Morality is social': John Dewey e le fonti sociali della normatività". In: *Sul fondamento della morale*. A cura di Paolo Vincieri. Bologna: D.U. Press, pp. 71–90.
- Laudisa, Federico (2014). *Naturalismo, filosofia, scienza, mitologia*. Roma-Bari: Edizioni Laterza.
- Määttänen, Pentti (2015). *Mind in Action. Experience and Embodied Cognition in Pragmatism*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Magni, Sergio Filippo (2005). *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*. Roma: Carocci Editore.

- McDowell, John (1995). "Two Sorts of Naturalism". In: *Mind, Language, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 167–197.
- (2005). "Il naturalismo in filosofia della mente". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore, pp. 82–96.
- Nagel, Thomas (2015). *Mind Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Trad. da Sarah Songhorian. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Nannini, Sandro (2007). *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*. Macerata: Quodlibet.
- Pereboom, Derek (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013). "Optimistic Skepticism about Free Will". In: *Quanto siamo responsabili? A cura di Mario De Caro, Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori*. Trad. da Andrea Lavazza. Torino: Codice Edizioni, pp. 127–156.
- (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1951). "Two Dogmas of Empiricism". In: *The Philosophical Review* 60, pp. 20–43.
- (1968). "Epistemology Naturalized". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. A cura di Willard Van Orman Quine. New York City: Columbia University Press, 1969.
- Sellars, Wilfrid (1956). "Empiricism and the Philosophy of Mind". In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. A cura di Herbert Feigl e Michael Scriven. Vol. I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Shook, John R. (2015). "Freedom Is as Freedom Does: Neuropragmatism, Neuroethics, and Free Will". In: *AJOB Neuroscience* 6.2, pp. 28–30.
- Solymosi, Tibor (2011). "A Reconstruction of Freedom in the Age of Neuroscience: A View from Neuropragmatism". In: *Contemporary Pragmatism*. A cura di Herbert Feigl e Michael Scriven. Vol. 8. 1. Editions Rodopi, pp. 153–171.
- Stroud, Barry (2005). "Il fascino del naturalismo". In: *La mente e la natura*. A cura di Mario De Caro e David Macarthur. Roma: Fazi Editore.