

Raffaella Giovagnoli

UN CONFRONTO SULLA NEUROETICA Il dibattito fra Habermas e Searle

1. *La materia del contendere*

La rivista *Philosophical Explorations* ha pubblicato recentemente un interessante dibattito a cura di Joel Anderson che riguarda la filosofia della mente e, in particolare, i tentativi di ridurre la spiegazione dell'azione alla descrizione del funzionamento dei processi cerebrali che portano alle decisioni¹. Il punto centrale della discussione riguarda la possibilità concreta del libero arbitrio, che secondo Habermas e Searle non può essere risolta facendo riferimento alla discussione metafisica tradizionale se si considerano i rilevanti progressi compiuti negli studi sulla cognizione umana. Il tentativo di definire una nozione di autonomia personale, che si distacca dalla discussione classica metafisica sul libero arbitrio ed anche dall'accezione puramente morale dell'autonomia, è del resto una mossa assai comune nelle teorie contemporanee dell'autonomia².

Tanto Habermas quanto Searle ritengono che il libero arbitrio sia necessario per scegliere fra differenti alternative di azione. Per questioni di chiarezza e, soprattutto, di plausibilità, riporto una breve descrizione delle tendenze molto discusse nella filosofia della mente contemporanea che non consentono un'adeguata trattazione del libero arbitrio: il materialismo (sia nella versione "riduzionista", sia in quella "eliminativista") e qualsiasi "dualismo", "trialismo" o altre mistificazioni che negano l'universalità di una natura di base³.

Il materialismo è generalmente inteso come il rifiuto del carattere irriducibile e ineliminabile della coscienza e dell'intenzionalità. Secondo il materialismo, la coscienza e l'intenzionalità non esistono (è la tesi coincidente con l'eliminativismo), oppure se esistono sono qualcos'altro, nel senso che sono riducibili a qualche fenomeno materiale come il comportamento, gli stati neurofisiologici del cervello, gli stati funzionali dell'organismo o i programmi del computer (riduzionismo). Tutti questi tentativi di eliminazione e riduzione vanno rigettati perché finiscono per negare i dati della nostra esperienza personale ovvero il fatto che abbiamo esperienze cosce e intenzionali, come avere sete o pensare al tempo. Il riduzionismo pretende di differenziarsi dall'eliminativismo perché ambisce a dimostrare l'esistenza di stati mentali. Secondo

1 J. Anderson (a cura di), *Free Will as Part of Nature: Habermas and his Critics*, in «Philosophical Explorations», 2007, n. 10.

2 Cfr. R. Giovagnoli, *Autonomia: questioni di contenuto*, in «Il giornale di filosofia», 2005 e Id., *Autonomia. A Matter of Content*, Firenze University, 2007.

3 Cfr. J. Searle, *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998 e Id., *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Mondadori, Milano 2005.

Searle, le riduzioni proposte cancellano invariabilmente il carattere soggettivo della coscienza e dell'intenzionalità a favore di un'ontologia che si pone nella prospettiva della terza persona.

Il dualismo viene definito come quel punto di vista secondo cui viviamo in due mondi distinti: il mondo fisico e il mondo mentale. Secondo Popper, Eccles, Habermas e Penrose viviamo addirittura in tre mondi, ovvero il mondo fisico, quello mentale e quello culturale. Quest'ultimo coincide con il mondo della poesia e delle teorie scientifiche o con "il mondo della civilizzazione e della cultura" (Eccles), o ancora con il mondo delle entità astratte come i numeri (Penrose). In realtà Searle associa la prospettiva di Penrose a quella di Frege, poiché sostiene che Penrose segua il platonismo fregeano (ma in questa sede, siccome la discussione sul platonismo di Frege è ampia e controversa, mi limito a rimandare alla sola posizione di Penrose). Il risultato del dualismo è che la coscienza e l'intenzionalità non fanno parte del mondo fisico "reale" della biologia, come invece dovrebbe essere a parere di Searle.

Il trialismo è meno convincente del dualismo mente-corpo perché la cultura umana viene ad essere l'espressione della nostra capacità biologica di linguaggio e razionalità, in ciò distinguendosi dalla biologia umana come espressione della fisica e chimica sottostanti. Il trialismo sostenuto da Popper ed Eccles fallisce perché il mondo della cultura è una parte del mondo che abitiamo e in verità implica l'applicazione di capacità biologiche di coscienza e intenzionalità.

Anche il postulato di un terzo mondo di entità platoniche astratte non è soddisfacente, perché proprietà, numeri e "universali" non esistono e non sono nemmeno creazioni umane nel senso dei poemi o delle teorie scientifiche: essi debbono la loro esistenza ad un fenomeno semplice, ovvero la creazione umana che si esprime nell'introduzione di termini generali, aggettivi e verbi.

Il dibattito fra Habermas e Searle tocca punti fondamentali della discussione contemporanea. Nonostante l'insistenza comune ad entrambi sull'importanza del libero arbitrio, gli approcci differiscono profondamente riguardo a questioni ontologiche ed epistemiche che solo ad un livello superficiale ci permettono un confronto e perciò ci mettono di fronte ad una sostanziale scelta teorica.

2. Libertà e ragioni

Nel saggio *Libertà e determinismo*⁴, Habermas affronta il problema del libero arbitrio e cerca di mostrare come il superamento della discussione metafisica ci costringa ad affrontare il problema al livello delle pratiche linguistiche. Ciò non implica sbarazzarsi del problema del libero arbitrio, ma porlo come base del gioco linguistico dell'agire responsabile nei contesti comunicativi.

La critica di Habermas è diretta principalmente contro quelle strategie riduzioniste che considerano la libertà individuale come un'apparenza poiché la causalità mentale finirebbe per coincidere con la rete delle condizioni neuronali descritta dalle leggi delle neuroscienze. Questa idea è incompatibile con il fatto che normalmente consideriamo noi stessi e gli altri come attori imputabili in quanto in grado di assumersi la responsabilità dei propri giudizi e azioni.

4 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Il concetto di azione implica l'idea di scelta razionalmente motivata: la decisione di agire si forma secondo regole. Il fatto che le ragioni motivino le azioni ha come conseguenza che il processo di giudizio dà all'agente il titolo per essere considerato come l'autore di una certa decisione. In questo senso, la costrizione dell'argomento migliore che guida le nostre scelte è differente dalla coazione causale che ci induce ad agire contrariamente alla nostra volontà.

Secondo Habermas, la motivazione razionale delle ragioni può essere chiarita solamente dal punto di vista del partecipante al gioco del dare e chiedere ragioni. Questa precisazione è importante perché questo gioco non è basato sul primato del consenso razionale. In tal modo rimane aperta la possibilità di spiegare il punto di vista dell'agire autonomo nella situazione discorsiva. Nel dare ragioni o giustificare i nostri giudizi e le nostre azioni, il contenuto intenzionale diviene esplicito. Diventiamo così consapevoli di qualcosa che era già tacitamente assunto nel compimento dell'azione: *avremmo potuto fare altrimenti; e dipende da noi agire così e non altrimenti*. Questi due aspetti caratterizzano il significato di sfondo della libertà che guida in senso performativo l'agire umano.

La *possibilità di agire altrimenti* punta l'attenzione sulla dimensione cognitiva del soppesare ragioni, laddove l'*auto-determinazione* punta l'attenzione sulla dimensione volitiva che determina o origina l'azione [...]. Il libero arbitrio è una presupposizione del gioco linguistico dell'agire responsabile. Il contenuto di questa presupposizione si rivela solamente ai partecipanti che, in quanto parlante e interlocutore, assumono un atteggiamento performativo in relazione a "seconde persone"; questo rimane inaccessibile all'osservatore, vale a dire dal punto di vista di una terza persona non coinvolta⁵.

Alla base del gioco linguistico dell'agire responsabile vi sono accettazione e rifiuto di pretese di validità criticabili, ed è questo gioco che rende gli attori consapevoli di operare in uno spazio di ragioni vincolanti che li influenzano e li spingono ad indagarle. Le ragioni epistemiche sono rilevanti per la coerenza e la validità di credenze e azioni. Anche quando facciamo qualcosa senza pensare, seguendo inclinazioni individuali o *routines* sociali, dobbiamo fornire ragioni reciprocamente e siamo esposti a reazioni di orgoglio e vergogna. Il contenuto forte del libero arbitrio diviene così esplicito quando delle aspettative morali vengono disattese.

3. Lo spazio "culturale" delle ragioni

Il nesso fra società ed esercizio riflessivo del libero arbitrio poggia su tre tesi:

1. L'agente deve essere consapevole di muoversi in uno "spazio delle ragioni" culturalmente circoscritto e di essere responsabile per le ragioni pro e contro;
2. il compimento di un giudizio pratico dipende dalla considerazione di ragioni rilevanti e
3. l'agente si appropria della ragione cognitivamente decisiva in quanto agente.

5 J. Habermas, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, in J. Anderson (a cura di), *Free Will as Part of Nature: Habermas and his Critics*, cit. p. 15.

In continuità con l'analisi habermasiana della funzione del mondo della vita, possiamo dire che l'assunzione di un *background* culturale spiega il modo in cui le ragioni causano le azioni. Assumendo il ruolo di motivi sufficienti a spiegare un'azione, le ragioni acquistano quella effettività causale che mancava loro in partenza in quanto erano "contenuti semantici". Le ragioni diventano effettive tramite: (a) il fatto di essere espresse in ciò che viene trasmesso culturalmente; (b) il fatto di essere ancorate in istituzioni sociali e aspettative comportamentali che sono supportate da sanzioni; (c) il processo comunicativo nei contesti interattivi che sono coordinati dalla forza razionalmente motivante di pretese di validità criticabili.

Habermas presenta un indebolimento della prospettiva kantiana, del resto già anticipato negli scritti sull'interpretazione comunicativa dell'imperativo categorico⁶. Il libero arbitrio non può sottostare alle leggi della natura perché quando agiamo non abbiamo la percezione oggettivante dei nostri motivi come se fossero eventi. Con parole di Habermas:

[...] la motivazione razionale per il "sì" o per il "no" è una commistione del "tiro" (*pull*) della richiesta di ragioni valide e della "spinta" (*push*) che deriva dal prendere una posizione e quindi impegnarsi in prima persona. La libertà di rispondere con un sì o no a pretese di validità e specialmente la libertà implicata dai processi di formazione della volontà può essere analizzata come la capacità di assumere impegni *esclusivamente sulla base dell'intuito (insight)*⁷.

4. Socializzazione

Intenzioni valide e motivate da intuizioni pratiche devono essere tradotte in azioni, se dobbiamo parlare di "causalità mediante libertà". Le persone (gli unici esseri che possono compiere azioni in questo senso) sono esseri viventi socializzati. Questa osservazione non è banale, poiché Habermas muove dalla convinzione che l'identità umana deve essere pensata come essenzialmente sociale⁸; si trova quindi a concordare con le tesi di Michael Tomasello che rintraccia nell'essere umano una facoltà cognitiva che gli permette di vedere i propri simili come esseri che agiscono intenzionalmente. Questa stessa facoltà distingue l'uomo dai suoi antenati primati e lo rende capace di evolversi culturalmente⁹. La socializzazione porta organismi altamente sviluppati, equipaggiati di cervelli complessi, al punto in cui diventano maturi per un "interfaccia" (*interface*) con la rete di comunicazione attraverso cui la società trasmette il suo programma culturale. Le interazioni fra mente e cervello, cultura e organismo, rimangono tuttavia opache e i processi di socializzazione non garantiscono "interfacce" che chiariscono tale opacità. L'"uso riflessivo" del libero arbitrio è un'idealizzazione poiché, anche se ascriviamo il libero arbitrio a tutte le persone come una questione di principio, il

6 Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989 e Id., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991.

7 J. Habermas, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, in J. Anderson (a cura di), *Free Will as Part of Nature: Habermas and his Critics*, cit., p. 17.

8 Cfr. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit.

9 Cfr. M. Tomasello, *The Cultural Origin of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

grado di riflessività e potere di volontà varia caso per caso, secondo doti, carattere e circostanze. Habermas usa quindi il termine “libertà” come un concetto comparativo: lo scopo di ciò che è soggetto a deliberazione dipende dalla propensione, quando possibile, ad esaminare una decisione futura alla luce delle ragioni disponibili. Inoltre, un volere personale sembra tanto più forte quanto più la persona è capace di agire precisamente per quelle ragioni che sono razionalmente decisive per lei.

Sembra però piuttosto attuale e di grande interesse affrontare la questione dello slittamento della descrizione della coscienza dal livello “normativo” del libero arbitrio all’auto-descrizione oggettivante presentata per esempio da Daniel Dennett, secondo cui pensieri, intenzioni, e azioni non sono solamente “istanziati” da processi cerebrali ma completamente determinati da essi.

Secondo Habermas, il problema è in primo luogo concettuale e concerne la spiegazione puramente scientifica di questioni che riguardano il problema complesso dell’identità. Ed è la stessa descrizione in termini di storia naturale presente nelle teorie di Darwin, che oggi viene ampiamente discussa in vari settori delle scienze naturali e sociali, a restituirci una comprensione dell’umanità nel mondo a partire dal fatto dell’evoluzione della specie. Per non parlare poi dell’inconscio freudiano che pone l’analisi dei motivi inconsci che influenzano l’azione alla base di una possibile espansione del raggio di riflessione e auto-determinazione della persona. La naturalizzazione della mente comporta l’illusione del libero arbitrio e, secondo Habermas, dissolve la prospettiva dalla quale diventa possibile la conoscenza di ciò che può essere esperito come emancipazione da costrizioni. In questo senso:

Possiamo vedere l’“uso razionale” dell’intelletto come l’abilità di una persona di farsi influenzare da ragioni e di prendere posizione in base ad esse. Tale abilità deve essere possibilmente spiegata biologicamente; le operazioni che guidano l’azione devono essere istanziate da stati cerebrali. Ma non appena abbandoniamo l’idea che è possibile per questo sostrato interagire con il livello di pensieri, intenzioni, ed esperienze che sono strutturate semanticamente, incorporate simbolicamente e comunicate in accordo con regole grammaticali, e la sostituiamo con una determinazione unilaterale della mente tramite il cervello, allora la cornice concettuale per i punti di riferimento generati socialmente viene distrutta¹⁰.

Riferendosi nuovamente alle analisi di George Herbert Mead, Habermas ritiene che pensieri, intenzioni, ed esperienze possano essere attribuiti solamente a persone, che sviluppano autonomamente la propria personalità nel contesto di interazioni sociali. Così, nel corso del progresso ontogenetico il bambino impara in primo luogo ad assumere i ruoli pragmatici di parlante e ascoltatore, e a porsi in relazione con se stesso nei modi corrispondenti. A mio parere, se l’analisi dei pronomi personali è euristicamente feconda nel caso dello sviluppo dell’autonomia, diventa insufficiente se riproposta nel confronto dialogico di persone adulte con opinioni divergenti. In questo caso, lo spazio delle ragioni diventa sottoposto solamente all’uso di atti linguistici che ci servono per esprimere il nostro consenso o il nostro dissenso. L’autonomia va pensata in relazione alla possibilità di esprimere la propria opinione e di dissentire in base alle ragioni esistenti ed al loro contenuto semantico. La pratica dialogica dello scambio delle ragioni è l’unica dimensione che ci permette di venire in contatto con punti di vista differenti e comprendere se dobbiamo revisionare le nostre credenze.

10 J. Habermas, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, cit., p. 19.

5. La mente come parte della storia naturale

Mi sembra interessante a questo punto soffermarmi sull'argomentazione habermasiana a favore di una "radicale detrascendentalizzazione" della coscienza a partire da un naturalismo "debole". Poiché la spiegazione naturalistica nomologica dei mondi soggettivo e oggettivo non può funzionare, dobbiamo introdurre due tipi di atteggiamento che possiamo assumere nella comunicazione linguistica. Quando le persone raggiungono la comprensione di qualcosa, il loro punto di vista è diretto ad oggetti ed eventi nel mondo oggettivo: tutto ciò accade mentre partecipano a pratiche comuni nel mondo della vita intersoggettivamente condiviso¹¹. Non è quindi la soggettività della nostra vita cosciente che ci distingue da altre creature ma l'atteggiamento intenzionale e le relazioni interpersonali fra individui che assumono un atteggiamento oggettivante verso qualcosa nel mondo. In questo senso, la socializzazione linguistica della coscienza e la relazione intenzionale verso il mondo si presuppongono vicendevolmente in senso concettuale.

Il duplice volto della conoscenza umana rimanda, secondo Habermas, alla ramificazione dei saperi – suggerita da Sellars – che procede funzionalmente a partire da un mondo della vita presupposto. Infatti, quando ha parlato di "immagine scientifica" e "immagine manifesta dell'uomo", Sellars non ha messo le due visioni in conflitto, poiché la moralità (intesa in termini kantiani) non può essere sacrificata per l'immagine scientifica. Così, secondo Habermas, dobbiamo cercare un fondamento delle condizioni intersoggettive della conoscenza del mondo oggettivo e di quello soggettivo nella storia naturale a partire da Darwin¹². Il contenuto proposizionale delle asserzioni non è secondo Habermas strutturato in modo da poter essere colto mediatamente, come per Frege e Popper, ma è immediato in senso kantiano. Più precisamente, riconciliando Kant e Darwin, noi siamo fatti per conoscere il mondo attraverso proposizioni (grammaticalmente strutturate) e asserzioni:

[...] i nostri processi di apprendimento, che dipendono dal contesto di forme di vita socio-culturali, sono in un certo senso il proseguimento di precedenti "processi di apprendimento evolutivi" che hanno dato luogo alle "nostre" forme di vita. Quindi le strutture che formano le condizioni intersoggettive della possibilità dell'acquisizione della conoscenza finiscono per essere il risultato di processi di apprendimento naturali meno complessi; ciò spiega perché questi stessi posseggano il loro contenuto cognitivo provato e testato: ciò dipende dalla loro emergenza da processi cognitivamente rilevanti di selezione e adattamento. La continuazione di processi di apprendimento ad un livello più alto deve essere intesa comunque nel senso di un naturalismo debole che non avanza nessuna pretesa di riduzione¹³.

11 Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.

12 Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, cit.

13 J. Habermas, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*, cit., p. 41.

6. Searle: la compatibilità fra gioco linguistico delle neuroscienze e gioco linguistico dell'intenzionalità

Il concetto di “sfondo” presentato da Searle ha giocato un ruolo fondamentale nel complesso della teoria habermasiana della comunicazione¹⁴. Sembra dunque opportuno comprendere perché le assunzioni di Searle sull'intenzionalità, la coscienza e il libero arbitrio oltre a non comportare alcun riduzionismo siano anche compatibili con i risultati dell'indagine habermasiana. Secondo Searle, nella spiegazione standard contemporanea di come funziona il mondo siamo completamente determinati in tutti i nostri comportamenti, eppure non possiamo intraprendere processi di decisione razionale o azione volontaria intenzionale se non presupponendo il libero arbitrio. In pratica si presenta un'inconsistenza fra la nostra opinione che tutti gli eventi sono determinati da cause sufficienti in senso antecedente e un'altrettanto plausibile opinione che gli antecedenti di almeno alcune delle nostre azioni non siano causalmente sufficienti a determinare l'azione. In questo senso, dipende da noi se compiere o meno una certa azione. Searle¹⁵ rintraccia la presenza di *gaps* fra le cause delle azioni in forma di ragioni e l'attuale compimento dell'azione: in primo luogo, fra le ragioni per un'azione e una decisione di compiere l'azione; in secondo luogo, fra la decisione e lo svolgersi dell'azione; e in terzo luogo qualora le azioni siano estese nel tempo ovvero fra l'inizio dell'azione e la sua continuazione fino al completamento. Se tali *gaps* sono concreti, il cervello è un sistema completamente determinato oppure no? Secondo Searle, se crediamo che la nostra volontà ci determini non possiamo vivere la nostra vita presupponendo il determinismo.

Per esempio, se sono al ristorante e il cameriere mi chiede quale piatto del menu voglio ordinare, non posso dire: “guarda, sono un determinista. Quindi aspetterò e vediamo che succede. *Que sera sera*”. Perché no? Perché tale risposta è intelligibile dal mio punto di vista solamente se assumo che il suo compimento era una mia azione libera, volontaria e intenzionale. Il rifiuto di esercitare la libertà è intelligibile per me solo a partire dalla presupposizione che è un'azione libera¹⁶.

Il problema di Searle rispetto alle assunzioni habermasiane riguarda non solo l'incompatibilità tra spiegazione neuroscientifica e spiegazione intenzionale, ma anche tra spiegazione neuroscientifica intenzionale e spiegazione scientifica. Per esempio, Habermas sostiene varie tesi discutibili, vale a dire che un argomento implicante ragioni in conflitto possa essere soppesato tramite regole logiche e non possa essere descritto come un risultato causale di stati del sistema limbico (ossia la struttura che connette i lobi cerebrali, consentendo il trasferimento della memoria e il controllo delle emozioni e delle esigenze vitali); che stati corporei non si possano contraddire fra loro; che i tipi di condizioni che rendono le azioni intelligibili sono di tipo concettualmente diverso dai fenomeni descritti dalle leggi della natura; che gli atteggiamenti dell'osservatore e del partecipante non possono essere descritti da una sola prospettiva che includa sia operazioni mentali, sia stati cerebrali.

14 Cfr. R. Giovagnoli, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Carocci, Roma 2000.

15 J. Searle, *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Mondadori, Milano 2005 e Id., *Neuroscience, Intentionality and Free Will. Reply to Habermas* in J. Anderson (a cura di) *Free Will as Part of Nature: Habermas and his Critics*, cit.

16 Ivi, p. 70.

I giochi linguistici che Habermas considera non sono isolati ermeticamente l'uno dall'altro perché i processi mentali possono essere descritti come processi neurobiologici nel cervello. Considerando un altro livello di descrizione, gli stessi processi possono avere intrinsecamente proprietà intenzionali e semantiche.

Per esempio, il mio attuale desiderio di bere un altro bicchiere di vino è incoerente col mio pensiero conscio che è meglio non bere un altro bicchiere di vino perché desidero essere completamente sobrio quando torno a casa in automobile. Ci sono due desideri inconsistenti entrambi realizzati nel mio cervello nei processi consci neuronal. Dire che i processi cerebrali non possono essere incoerenti l'uno con l'altro è un errore equivalente a dire che i suoni che escono fuori dalle bocche della gente non possono essere incoerenti l'uno con l'altro¹⁷.

Inoltre, il legame che Habermas stabilisce tra validità delle espressioni linguistiche e competenza linguistica misconosce, secondo Searle, il senso del termine "performativo" che Austin aveva plausibilmente introdotto. Quindi, dobbiamo riconoscere la pluralità degli atteggiamenti che possiamo assumere ed anche il fatto che la contraddizione fra due atteggiamenti è data non da forme grammaticali diverse ma da azioni performative auto-contraddittorie.

Oltre a ciò, è un errore descrivere l'atteggiamento dell'osservatore e quello del partecipante come due atteggiamenti "epistemici". Se per esempio ci troviamo ad affrontare una pista da sci possiamo sia preoccuparci di perfezionare la nostra tecnica (atteggiamento del partecipante), sia riflettere sulla fisica della neve e dello sci (atteggiamento dell'osservatore). Non esiste nulla di "epistemico" nei nostri atteggiamenti perché non stiamo cercando né riflettendo sulla natura della nostra conoscenza.

Il dualismo epistemico non pone problemi ed anzi è irrilevante per il libero arbitrio. Per quale motivo? Lo scienziato naturalista non può trattare le proprie ricerche come determinate da eventi che occorrono, ma deve considerarle come attività razionali che iniziano e procedono dalla sua intenzionalità. Considerare gli atteggiamenti in senso epistemico vuol dire pensare che siano costitutivi e che quindi abbiano ricadute ontologiche rilevabili ad esempio sul versante dell'idealismo o della tradizione fenomenologica.

Secondo Searle, la stessa fisica quantistica ci fornisce una spiegazione del fatto che le medesime cause possono produrre effetti diversi in occasioni differenti. Diverse descrizioni dell'attività cerebrale interagiscono in modo tale da fornire una spiegazione della causalità mentale.

A questo proposito il cervello è come ogni altro sistema che ha molti livelli di descrizione. Il funzionamento della macchina può essere descritto al livello delle candele e dei cilindri, ma può anche essere descritto al livello delle molecole delle leghe metalliche e dell'ossidazione degli idrocarburi. La metafora delle direzioni verso il basso e verso l'alto è fuorviante in questo contesto. Ciò che dobbiamo comprendere è che il cervello è un sistema completo e si evolve nel tempo. La questione relativa al libero arbitrio è se questo sistema sia o meno deterministico. Ma se è completamente deterministico allora non abbiamo il libero arbitrio¹⁸.

17 Ivi, p. 71.

18 Ivi, p. 75.

Infine, pensare la coscienza e gli stati mentali in senso debole come proprietà “emergenti” non elimina la causalità del mentale, poiché semplicemente il sistema funziona ad un differente livello di spiegazione. Concludo riportando le tesi fondamentali e condivisibili dell’argomentazione searlina.

1. Tutti i nostri processi decisionali consci e inconsci sono dipendenti interamente dal livello inferiore dei processi cerebrali. In questo senso, “sopravvengono” ai processi cerebrali e quindi non ci possono essere caratteristiche della coscienza, come l’intenzionalità e tutto il resto, che non siano completamente spiegabili nei termini dei processi cerebrali.

Allo stesso tempo:

2. secondo la maggior parte degli approcci contemporanei, includendo anche molte prospettive neurobiologiche, assumiamo che il cervello è un sistema completamente deterministico nel senso in cui ogni altro organo biologico è un sistema deterministico. Ma le prime due tesi sembrano essere incompatibili con la terza, ossia:

3. noi siamo agenti razionali liberi.

Il modo migliore per affrontare tale contraddizione è di chiederci se i due fatti apparenti implicati dalle suddette tesi siano realmente fatti. In realtà la natura deterministica o indeterministica del cervello non sembra una questione ancora risolta dalle neuroscienze. La filosofia sicuramente non la può risolvere. La prospettiva searlina ci invita ad accogliere un elemento di indeterminatezza alla base del cervello: ne consegue che, date alcune assunzioni sulla coscienza, possiamo considerare il libero arbitrio come un fenomeno empirico.