

I progressi delle scienze e il concetto di responsabilità

The progress of sciences and the concept of responsibility

Filippo Santoni de Sio

Parole chiave: neuroscienze • responsabilità • capacità • coscienza • volontà

Riassunto

Il saggio discute il tema del possibile impatto delle scoperte e tecniche neuroscientifiche sulle pratiche morali e giuridiche di attribuzione di responsabilità, in una prospettiva metodologica generale e con ricorso agli strumenti dell'analisi concettuale. Attraverso la discussione di alcuni problemi filosofici e giuridici legati alla responsabilità – l'origine dei concetti di capacità e persona, il nesso tra capacità e responsabilità, la dottrina dei cosiddetti "impulsi irresistibili", il problema delle azioni automatiche e della responsabilità dello *psychopath* – esso punta a mostrare che cosa le scoperte e le tecniche delle scienze della mente *non* possono fare. Esse non possono mettere in discussione credenze la cui giustificazione non dipende direttamente dai risultati di specifiche ricerche empiriche, ma è invece parte dalla fondamentale struttura concettuale che rende possibile una descrizione efficace e coerente di alcuni aspetti generali del mondo: che esistono oggetti macroscopici come le persone, che l'esistenza della responsabilità non è in tensione con l'esistenza di spiegazioni causali del comportamento umano, che la mente e la volontà sono capacità e non oggetti meccanici, che l'esercizio di una capacità non richiede necessariamente la coscienza, che i confini della comunità morale non sono definiti dall'adesione alle sue norme, ma dalla capacità generale di agire secondo norme.

Key-words: neurosciences • responsibility • capacity • consciousness • will

The paper addresses the issue of the impact of neuroscientific research and techniques on moral and legal responsibility in a methodological perspective and using the method of the conceptual analysis. It contains a discussion of some philosophical and legal problems – the foundation of the concepts of capacity and person, the conceptual link between capacity and responsibility, the legal doctrine of "irresistible impulse", the problem of automatism and the issue of the psychopath's responsibility. Its aim is to show what the sciences of the mind *cannot* do. They cannot put in jeopardy beliefs the justification of which does not depend on empirical facts, insofar as these beliefs are part of the basic conceptual structure through which a complete and consistent description and understanding of the world is possible – that there exist macroscopic objects like persons, that responsibility is compatible with the causal explanations of human behaviour, that the mind and the will are capacities and not mechanical objects, that it is possible to exercise certain abilities without being self-conscious, and that the limits of the participation to a moral community are not defined according to one's adherence to its norms, but through the general ability of rule-following.

Per corrispondenza: Filippo Santoni de Sio, Post-doc research fellow, Delft University of Technology, Philosophy Section, Jaffalaan 5, 2600 GA Delft, The Netherlands, tel. +31(0)152785141 • e-mail: f.santonidesio@tudelft.nl

1. Introduzione

La riflessione sulla relazione fra progresso delle neuroscienze e responsabilità è ormai divenuta un genere letterario di grande successo. E non c'è da stupirsi. Il progresso delle neuroscienze ha offerto a scienziati, giuristi e filosofi un'imperdibile occasione per rivendicare i pregi della loro professione. Alcuni scienziati hanno colto l'occasione per promuovere la vecchia idea positivista secondo cui le scienze naturali saranno un giorno sufficienti a risolvere tutti i problemi morali e sociali dell'umanità. I giuristi si sono affrettati a replicare peccati difendendo la loro posizione. Molti filosofi, per parte loro, hanno visto l'occasione per dare vita a un *remake* aggiornato di un grande classico: il dibattito su determinismo e libero arbitrio. Per tentare di uscire da questo schema, in questo saggio prenderò le mosse dall'analisi dei concetti di capacità e responsabilità. A partire da questa analisi, tenterò di fornire alcune indicazioni generali su come si debba rispondere alle due domande fondamentali poste dal progresso delle neuroscienze: i) se ciò che oggi *sappiamo* (o domani potremmo scoprire) sul funzionamento del cervello debba cambiare la nostra visione generale della responsabilità umana; e ii) come le nuove scoperte delle neuroscienze possano intervenire nella *valutazione* della responsabilità morale e giuridica di alcuni soggetti in casi concreti. Benché affronti specifiche questioni filosofiche e giuridiche, lo scopo principale del saggio è generale e metodologico: metter in guardia contro la tendenza a usare i dati scientifici per confondere l'uso di concetti non scientifici, la cui giustificazione è in larga parte sottratta alle ricerche empiriche specialistiche, in quanto parte di uno sfondo concettuale più ampio, che funge da presupposto di qualsiasi ricerca e riflessione.

2. Oltre il libero arbitrio

C'è chi ritiene che l'avanzamento delle neuroscienze metta in crisi il concetto di responsabilità mediante la dimostrazione della falsità della tesi del libero arbitrio. In questa prospettiva le neuroscienze costituirebbero soltanto l'arma finale e decisiva in un duello plurisecolare: quello tra coloro che sostengono che l'esistenza di spiegazioni causali (deterministiche) del comportamento umano costituirebbe un ostacolo insormontabile al mantenimento di una visione che riservi al soggetto un ruolo autonomo e responsabile nella produzione delle sue azioni; e coloro che invece continuano a difendere la tesi della libertà umana. Le neuroscienze costituirebbero l'arma finale in questo scontro perché con le loro scoperte sul funzionamento del cervello e del sistema nervoso sono o saranno in grado di mostrare

che anche le azioni umane sono il prodotto di meccanismi riconducibili alle medesime leggi di funzionamento del mondo naturale, e che non ha pertanto senso attribuire agli uomini nessuna libertà particolare.

Nel dibattito filosofico sul libero arbitrio si trovano alcune confusioni che non aiutano a comprendere la questione della responsabilità e il suo rapporto con il progresso delle scienze. In primo luogo, il termine "libero arbitrio" è utilizzato in modo ambiguo, in almeno due diverse accezioni. Nel primo senso, proprio di una particolare tradizione filosofica, esso designa lo speciale potere umano di sottrarsi al determinismo delle leggi naturali. Nel secondo senso, proprio del senso comune e delle pratiche morali e giuridiche, "libero arbitrio" indica invece l'insieme delle condizioni (concettuali, metafisiche e morali) che giustificano le pratiche di attribuzione responsabilità. Queste condizioni non devono per forza comprendere il "libero arbitrio" nel primo senso. Il progresso delle scienze e delle spiegazioni causali del comportamento umano ha senza dubbio contribuito a mettere in crisi il primo senso di libero arbitrio ma non è detto che debba incidere in modo altrettanto forte sul secondo.

Inoltre, le paure (e le speranze) di quanti sostengono che la visione dell'uomo derivante dal progresso delle neuroscienze e delle altre discipline che indagano i meccanismi causali sottesi alle azioni umane è incompatibile con la responsabilità vengono alimentate da alcuni equivoci filosofici. Talvolta esse poggiano implicitamente sull'idea che le spiegazioni neuroscientifiche del comportamento umano equivalgano dal punto di vista morale a circostanze particolari comunemente riconosciute come limitanti la responsabilità: costrizioni fisiche, minacce, malattie mentali e così via. Ma una breve indagine sul funzionamento delle "scusanti" esistenti è sufficiente a smascherare l'equivoco. Nei dibattiti sulle scusanti, rilanciati da John L. Austin (1961/1990), Peter Strawson (1962/2002) e Herbert Hart (1968/1981), si discute se il principio esplicativo del loro funzionamento sia da ricercare nell'assenza di intenzione (Wallace 1994), di scelta (Moore 1990/2008), nella non conformità dell'azione scusata al carattere dell'agente (Tadros 2001), in una combinazione di vari principi (Horder 2004). Ciò su cui si è sostanzialmente concordi è la scarsa rilevanza dell'origine causale (nel senso fisico o biologico) dell'azione per la valutazione della responsabilità dell'agente (cfr. Moore 1985). Le scusanti esistenti funzionano *non* perché individuano particolari nessi causali o deterministici fra l'azione e i suoi antecedenti (o correlati) fisici o biologici, ma perché rilevano qualche "anomalia" nel meccanismo psicologico di produzione dell'azione. Le ragioni per le quali le scusanti eliminano o attenuano la responsabilità nelle circostanze particolari in cui attualmente funzionano non dovrebbero pertanto essere estese a tutto il comporta-

mento per via della presenza di sempre più esaurienti spiegazioni neuroscientifiche.

C'è un altro equivoco sul quale poggia la tesi dell'incompatibilità di spiegazioni scientifiche e responsabilità: l'identificazione di causalità e ineluttabilità. Come ha ben spiegato Daniel Dennett (2003/2004), la "possibilità" è una categoria indispensabile per una descrizione efficace della realtà. Essa certamente tende a perdere di importanza qualora ci si concentri su una descrizione della realtà effettuata "al livello della fisica", che prenda cioè in considerazione le configurazioni e i movimenti di particelle molto piccole. Ma non è detto che questo sia l'unico livello al quale sia possibile offrire descrizioni vere del mondo. Anzi, come osserva efficacemente Dennett, quando si descrive il mondo "è del tutto naturale [...] descriverlo in termini di agglomerati maggiori di oggetti" (p. 88). E, richiamando un famoso passo del *Parmenide* di Platone, egli osserva come le spiegazioni scientifiche non possano non tenere conto del fatto che la natura sia come "sculpta" e abbia "punti di giunzione"; e rileva che "i punti di giunzione da cui partiamo noi ... sono quelle configurazioni abbastanza rilevanti e stabili [nel tempo] da venire identificate da noi (e tracciate, e identificate nuovamente) come cose macroscopiche" (p. 88). La questione è di natura ontologica. Il mondo non è fatto soltanto di particelle elementari, ma anche di sassi, tavoli, alberi, macchine, animali, persone e tante altre cose. L'esistenza di questi "agglomerati maggiori di oggetti", stabili e rintracciabili attraverso il tempo rende indispensabili descrizioni e spiegazioni che impiegano il concetto di possibilità.

Come aveva ben spiegato prima di Dennett Tony Honore (1964), esistono due diversi sensi di "potere"; uno è quello "particolare", per il quale in ogni istante ciascun oggetto può fare soltanto ciò che gli è consentito data la somma completa delle circostanze esterne e interne *di quel momento*. In questo senso un cane impegnato a grattarsi un orecchio *non può* bere dalla ciotola a tre metri da lui, e una nave con la leva sui venticinque nodi *non può* andare a venti¹. Ma il senso più comune di "potere" è quello "generale", che fa riferimento alle *capacità* degli oggetti, a ciò che essi, in virtù della loro natura o struttura macroscopica, "sanno" fare.

Gli incompatibilisti sembrano voler sostenere che il progresso delle scienze della mente ci imponga di rinunciare al senso "generale" di potere (Austin 1961/1990). Ma questa non appare una posizione ragionevole, a meno di voler sostenere che prendere *davvero* sul serio i risultati scientifici ci impregni a negare l'esistenza di cani, navi, uomini.

3. Una visione aristotelica della responsabilità

L'osservazione sull'ineliminabilità dei concetti di possibilità e capacità dalla "cassetta degli attrezzi" necessari per una efficace descrizione del mondo risulta particolarmente rilevante per il tema della responsabilità. Come ha ben spiegato

John Gardner (2003), "responsabilità" ha almeno due significati diversi. Nel primo senso, "responsabilità" designa – conformemente all'etimologia – la *capacità generale di rispondere a richieste di spiegazione a proposito del proprio comportamento*. In questo senso, sono responsabili tutte le persone dotate della capacità di comprendere e soddisfare questo genere di richiesta, ossia dotate di *razionalità pratica*. Nel secondo senso, "responsabilità" designa la soggezione a rimprovero, apprezzamento, pena, ricompensa ecc. Descrive la particolare posizione di chi si trova per qualche motivo a dover pagare, o essere ripagato, per qualche particolare azione compiuta. Gardner chiama il primo senso "responsabilità fondamentale" (*basic responsibility*) e il secondo "responsabilità consequenziale" (*consequential responsibility*).

Mentre la responsabilità consequenziale si collega naturalmente ad esperienze fortemente caratterizzate dal punto di vista morale e giuridico (obbligazioni, compensazioni, sanzioni ecc.), la responsabilità fondamentale individua una capacità il cui esercizio è richiesto in innumerevoli circostanze prive di connotazioni morali o giuridiche rilevanti. La vita è ricca di occasioni nelle quali ci si ritrova a fare indagini sulla responsabilità con mero intento conoscitivo. Si vuole sapere chi ha fatto che cosa per comprendere l'accaduto, ponendo all'interessato qualche domanda sulle ragioni per le quali ha agito: perché hai scattato quella fotografia, hai spostato quel divano, ti sei iscritto a un corso di francese, hai chiamato tuo figlio Francesco, hai smesso di frequentare Marta, stai leggendo questo articolo ecc.? Intraprendere questo genere di indagini, si potrebbe dire aristotelicamente, fa parte della nostra natura di animali razionali e sociali, predisposti dalle nostre capacità linguistiche e intellettuali alla pratica sociale della spiegazione e della giustificazione razionale delle azioni, indipendentemente dalla loro rilevanza morale.

Attribuendo invece un peso eccessivo alle attribuzioni di responsabilità fatte in vista dell'assegnazione di conseguenze giuridiche e morali si rischia di recidere l'importante nesso fra la responsabilità e la capacità. E ciò può condurre a credere erroneamente che "responsabilità" sia un termine strettamente giuridico, il cui significato può essere di volta in volta determinato "arbitrariamente" dal legislatore. Ma questo non pare accettabile. La responsabilità non è uno *status* conferibile per decreto. A dispetto di quanto sostenuto da alcuni positivisti giuridici, una norma non può "imporre" a un soggetto la responsabilità, indipendentemente dal possesso da parte di questi delle capacità rilevanti. Il legislatore non può decidere che neonati e psicotici sono responsabili. Non che non abbia il *potere* di farlo o che una norma con un simile contenuto non sarebbe *valida* (questo dipende dalle regole dell'ordinamento in questione), ma se lo facesse commetterebbe un *errore*, moltiplicando una norma *assurda*. A neonati e psicotici non si può attribuire responsabilità, poiché essi sono privi di alcune capacità fondamentali. Essi non *sono* responsabili, quali che siano le regole di un certo ordinamento e qualunque cosa dica la legge (Gardner 2009, pp. 127-8).

Quando per opporsi alle invasioni di campo degli scienziati i giuristi sostengono che la responsabilità "è un concetto giuridico" essi dicono una mezza verità, o forse una verità espressa in termini fuorvianti. Hanno ragione nell'insistere che scienze empiriche come la neurobiologia, studiando il funzionamento di alcune parti degli esseri umani, non possono tradurre direttamente i risultati delle

¹ In questo senso particolare, d'altra parte, un orologio rotto *può* dare l'ora esatta... per ben due volte al giorno. L'acuta osservazione si trova in Moore (1990/2008, p. 90).

loro ricerche in termini che hanno senso solo applicati agli esseri umani considerati come soggetti unitari, dotati di complesse strutture linguistiche, riflessive e sociali come la razionalità pratica². Gli scienziati non vanno pertanto presi sul serio quando fanno affermazioni come: il cervello decide al posto nostro, il tal gene è responsabile di tale comportamento ecc. D'altra parte, in quanto disciplina indirizzata alla regolamentazione e alla coordinazione dei comportamenti di esseri umani visti come soggetti agenti, il diritto ha invece tutto il diritto di rivendicare la legittimità dell'uso e dell'articolazione di questi concetti. Ma, come hanno mostrato Hart (1981/2002) e altri filosofi del diritto oxoniensi (Raz, 1975; Finnis, 1977/1996), una qualsiasi buona ricostruzione teorica delle caratteristiche fondamentali (il "concetto") del diritto non può non tenere conto delle reali capacità dei soggetti ai quali questo è indirizzato e dei quali intende coordinare i comportamenti. E ciò comporta che neppure il diritto abbia a sua volta sovranità assoluta nella definizione e utilizzo di questi concetti fondamentali.

4. La volontà come razionalità pratica

L'analisi concettuale che illustra il nesso fra responsabilità e capacità non è utile soltanto per formulare risposte alla domanda sull'impatto delle scoperte neuroscientifiche sul concetto di responsabilità. Essa può essere utile anche per gestire la difficile relazione fra giuristi e specialisti delle scienze della mente in sede di *valutazione* della responsabilità giuridica. Tradizionalmente, il diritto italiano identifica in *coscienza e volontà* le condizioni soggettive tipiche della responsabilità personale. Ma questi concetti non sono di facile utilizzo, almeno quando si tratta di impiegarli per il giudizio di responsabilità in casi concreti. Molto interessante in questo senso è offerto dal dibattito filosofico-giuridico anglosassone sulla capacità di volere.

Commentando la riforma del diritto penale inglese in tema di *diminished responsibility* del 1957, che introduceva la possibilità di offrire un attenuante anche a imputati affetti da disturbi della sfera volitiva, un filosofo wittgensteiniano nutrito di studi aristotelici e tomistici come Anthony Kenny scriveva provocatoriamente che "l'unico rimedio [alla prassi giudiziaria di chiamare esperti a testimoniare sul fatto che l'azione dell'imputato è stata il prodotto di un "impulso irresistibile"] sarebbe probabilmente consentire all'accusa di chiamare un filosofo a testimoniare che, non esistendo una cosa come un impulso irresistibile, l'imputato può avere agito sotto la spinta di una cosa del genere non più di quanto possa avere ucciso uno scapolo sposato o rubato un cerchio quadrato" (Kenny 1988/2008). Kenny intendeva mettere in evidenza la confusione concettuale e i rischi di abusi presenti nell'idea di un'azione prodotta da un "impulso irresistibile"³. L'utilizzo del concetto di azione umana

contiene infatti in sé l'idea di un comportamento volontario, ossia controllato nella sua esecuzione da un agente conformemente a significati, scopi, motivi riconoscibili. L'idea di un comportamento prodotto da un impulso irresistibile contiene invece l'idea di un evento meccanico, involontario e non attribuibile all'agente, come un riflesso o un movimento elettricamente indotto. Dire che un'azione è stata prodotta da un impulso irresistibile è quindi una specie di contraddizione in termini, perché equivale a dire di un'azione che è volontaria e involontaria allo stesso tempo. Questa confusione verbale evidenzia l'imbarazzo di fronte ad azioni con caratteristiche molto particolari, che le distinguono dalle azioni normali e fanno sorgere dubbi sulla responsabilità dei loro autori. Ma in una tale situazione affidarsi all'idea che un "esperto" (uno psichiatra, un neuroscienziato) sia in grado di mostrare come un'azione che presenta le caratteristiche fondamentali dell'azione volontaria... sia in realtà involontaria appare una strada poco promettente: neppure gli scienziati possono violare le leggi della logica. Si può certamente sostenere che alcune azioni compiute da soggetti affetti da dipendenze e disturbi della personalità a carattere compulsivo non siano (pienamente) responsabili, ma per farlo servono criteri di valutazione chiari e, se si vuole avere la consulenza di un esperto, bisogna esser certi che gli si stia ponendo una domanda alla quale egli sia in grado di rispondere sulla base delle sue competenze.

Può darsi che il linguaggio dell'impulso irresistibile punti in realtà all'idea di un'incapacità di volere. Ma anche questa idea va chiarita. In generale, una capacità si caratterizza come il possesso da parte di un agente delle risorse per eseguire correttamente un certo tipo di performance, date certe condizioni. Il pieno possesso di una capacità prettamente fisica (sollevare un certo peso) consiste per esempio nella potenzialità di sollevare oggetti di quel peso ogni qualvolta se ne presentano le condizioni e si è motivati a farlo. Lo stesso vale per le capacità intellettuali, come fare somme aritmetiche o parlare una lingua. Ma a quale tipo di performance corrisponde la capacità di volere? Non è facile rispondere a questa domanda. Ci sono senz'altro attività proprie di agenti dotati di volontà, ma si tratta di *stati* come decidere, scegliere, rimpiangere più che di vere e proprie performance come leggere e scrivere. Ciò pone almeno due ordini di problemi: a) si tratta di stati motivazionali, fatto che rende inapplicabile il test comune per la valutazione delle capacità fisiche e intellettuali, contenente la clausola sulla motivazione; b) si tratta di stati la cui presenza implica anche il contemporaneo impiego di risorse intellettuali. Pertanto, ciò che tipicamente autorizza l'attribuzione di una volontà umana a un soggetto è la possibilità per lui di compiere azioni *in un certo modo* collegato al possesso di capacità linguistiche e intellettuali – intenzionalmente, deliberatamente, razionalmente ecc. – non una certa classe di azioni (Kenny 1989, Anscombe 1957). Se si vuole dare un senso all'idea di un disturbo della sfera volitiva, si dovrà dunque abbandonare la metafora delle forze meccaniche operanti sulla mente e andare in cerca di un'incapacità che comprenda aspetti cognitivi e volitivi insieme: un'incapacità di razionalità pratica.

Nel caso *R. v. Byrne* (1960), la *Court of Appeal* decise di applicare l'attenuante della *diminished capacity* a un imputato colpevole di omicidio volontario, in quanto questi era affetto da

2 È la cosiddetta *fallacia mereologica*, denunciata con vigore da Bennett & Hacker (2007).

3 Per una discussione più ampia e articolata del tema mi permetto di rimandare a Santoni de Sio (2011).

un grave disturbo della personalità caratterizzato da violenti e perversi desideri sessuali. Nella sentenza, il giudice spiega di aver concesso un'attenuante con dei punti di contatto con la provocazione, in quanto collegata al riconoscimento della possibilità di una perdita di controllo razionale dei propri comportamenti da parte di soggetti operanti in condizioni emotive particolarmente difficili. Naturalmente, a differenza di quanto accade con l'attenuante della provocazione, che si applica a imputati sani di mente che perdono il controllo in circostanze riconosciute come difficili sulla base di uno standard intersoggettivo, per beneficiare della *diminished responsibility* è necessaria la perizia di un "esperto" che dimostri la presenza di una grave anomalia mentale da parte del soggetto. Ma in casi del genere, spiega il giudice, "anomalia mentale" è un termine sufficientemente ampio da coprire non soltanto i difetti di ragione nel senso intellettuale che impediscono di "formulare giudizi razionali", ma anche quelli che rendono difficile "esercitare la forza di volontà per controllare le proprie azioni in accordo col proprio giudizio razionale" (p. 403). Rinunciando alla terminologia dell'"impulso irresistibile" e negando esplicitamente la possibilità di una perizia scientifica su un fatto del genere, la Corte di *Byrne* ha imboccato una buona strada, in parte evitando alle confusioni concettuali dell'*Homicide Act* messe in evidenza da Kenny⁴. Il punto, infatti, non è se in casi del genere le azioni siano attribuibili alla mente del soggetto, oppure se queste siano sottoposte al suo controllo. Certamente lo sono, in quanto sono intenzionali, dirette a uno scopo, basate su desideri, eseguite in assenza di coercizione esterna e dunque sotto la guida mentale dell'agente. Ciò che va deciso è se l'agente è sufficientemente razionale (nel senso pratico) per essere considerato completamente responsabile per le sue azioni.

5. Coscienza e capacità d'azione

"Ho ucciso qualcuno con le mie mani; oh mio dio, ho ucciso qualcuno; ho appena ucciso due persone; mio dio, ho appena ucciso due persone con le mie mani; mio dio, ho appena ucciso due persone. Le mie mani; ho ucciso due persone. Le ho appena uccise; ho ucciso due persone; ho appena ucciso i miei suoceri. Li ho accoltellati e picchiati a morte. È tutta colpa mia" (*R. v. Parks*, 1992, p. 871 s). Con queste parole, una notte di maggio, il giovane Ken Parks si presentava, affannato e sconvolto, a una stazione di polizia nei pressi di Toronto. Poco prima, Parks si era alzato dal letto e, salito in auto, aveva raggiunto la casa dei suoceri a più di venti chilometri dalla sua. Entrato, aveva accoltellato a morte la suocera e gravemente ferito il suocero. Non era un buon periodo per Parks – egli era stato recentemente licenziato poiché scoperto a sottrarre del denaro al suo datore di lavoro, per coprire debiti di gioco – ma i suoi rapporti con i suoceri erano buoni. Essi erano al corrente delle sue difficoltà e si erano mostrati disponibili a stargli vicino. Se i rapporti col suocero restavano formali, quelli con la suocera erano addirittura cordiali: ella soleva definire il genero "un gigante buono".

Al processo, cinque esperti chiamati a deporre dalla difesa (e non contraddetti dall'accusa) sostennero che Parks aveva agito in stato di sonnambulismo. Egli fu pertanto assolto non per infermità mentale ma per aver agito in stato di "automatismo". Il giudice d'appello, confermando la sentenza di primo grado, spiegò che se l'imputato aveva certamente agito in condizioni mentali gravemente anomale, queste condizioni non potevano essere ricondotte a nessuna malattia o disturbo mentale, poiché derivavano da una circostanza del tutto naturale: il sonno.

Nel mondo giuridico esiste oggi un sostanziale accordo sul fatto che chi agisce in stato di sonnambulismo, durante una crisi epilettica di medio livello, o a seguito di crisi ipoglicemiche causate in diabetici dall'assunzione di una dose eccessiva di insulina, non vada considerato responsabile delle sue azioni (almeno nei casi nei quali non possa essere considerato responsabile per il proprio stato anomalo di coscienza). Ma la *ratio* di questo giudizio comune non è condivisa. Alcuni ritengono che l'imputato vada assolto per non aver compiuto *nessuna* azione volontaria, altri perché, pur avendo agito volontariamente, si trovava in condizioni mentali tali da offrirgli una "scusante".

Particolarmente complicato e interessante è il caso dei reati compiuti in stato di sonnambulismo. Il sonnambulo si trova indubbiamente in uno stato anomalo di coscienza, derivante da "cause interne" ma difficilmente caratterizzabili come malattia mentale: sta solo dormendo. È tuttavia un fatto scientificamente appurato che gli stati mentali dei sonnambuli siano significativamente differenti dalle motivazioni dell'individuo da sveglia (Fenwick, 1990) e che i comportamenti violenti compiuti nel sonno siano privi di "qualsiasi coerente spiegazione psicologica dell'azione" (Gunn & Taylor, 1993, p. 310). Il delinquente sonnambulo, peraltro, si sveglia solitamente in stato di confusione e cerca immediatamente aiuto. Egli non sembra pertanto meritare di essere assolto con la formula dell'infermità mentale – che in molti casi prevede peraltro un trattamento psichiatrico obbligatorio – ma neppure di essere assolto senza riserve, almeno nel caso in cui sia lecito supporre che egli possa ritrovarsi a delinquere ancora.

Il tema delle azioni automatiche ha attirato l'attenzione di uno fra i più importanti filosofi del diritto del Novecento: Herbert Hart. Hart lo affronta a partire dall'analisi dei movimenti involontari compiuti in preda ad un attacco epilettico o le azioni "di mero riflesso" per colpi o punture di insetto. Secondo Hart questi comportamenti sono caratterizzati dal fatto di realizzarsi "pur non essendo appropriati, cioè necessari a nessuna azione (nel senso ordinario di azione) che l'agente pensi di compiere" (Hart 1968/1981, p. 132). Si tratterebbe di movimenti non "sottoposti a un piano d'azione conscio dell'agente" che "non hanno luogo come parti di qualcosa che l'agente ritenga di essere impegnato a fare" (p. 132). Hart crede che lo stesso si possa dire dei comportamenti in stato di incoscienza come quelli del sonnambulo, perché "anche qui i movimenti che chiamiamo involontari non sono parte di nessuna azione che l'agente ritenga di fare, dal momento che l'agente è incosciente e quindi non ritiene di essere impegnato a fare nessuna azione" (p. 132)⁵. Fra i due tipi di comportamenti c'è però

4 Anche se Kenny si espresse negativamente anche su questa sentenza (Kenny 1988/2008).

5 Corsivi aggiunti, trad. lievemente modificata.

una differenza fondamentale. Alcune azioni compiute in stato di incoscienza o semi-incoscienza presentano infatti molte delle caratteristiche tipiche delle normali azioni volontarie; possono essere mediamente complesse e coordinate (per esempio guidare un'automobile) nonché strutturate intenzionalmente secondo una elementare logica mezzi-fine (per esempio impugnare uno strumento per compiere una certa azione). Ciò non poteva sfuggire ad Hart che infatti nota che “nell'inglese ordinario ci sono casi nei quali si usa un verbo attivo per azioni incoscienti”, come quando si dice che qualcuno “cammina nel sonno” o addirittura “guida un'automobile” in stato di semi-incoscienza (p. 136). Hart ammette che questo è un uso linguistico “naturale”, che serve a distinguere i casi di movimenti incontrollati e spasmodici di una persona seduta al volante dai casi nei quali “pur privo di conoscenza, il soggetto sta in apparenza controllando il veicolo, cambiando le marce, sterzando, frenando, eccetera” (p. 136). Ma pur concedendo l'appropriatezza di questo particolare uso linguistico, conclude che esso non ha nessuna implicazione filosofica rilevante sulla “tesi generale” dell'involontarietà di tali azioni.

La teoria hartiana evidenzia la medesima tensione rilevata a proposito della formula degli “impulsi irresistibili”. L'elaborazione di una teoria dell'azione fedele ai “fatti dell'esperienza ordinaria” pare richiedere uno schema che consenta di tenere distinti i movimenti involontari, ai quali ben si applica il criterio dell'inappropriatezza del movimento per il compimento di *qualsiasi azione ordinaria*, dai comportamenti incoscienti ai quali quel criterio non si applica, essendo questi spesso appropriati al compimento di un'azione riconoscibile. Ma su questa esigenza teorica prevale il desiderio di offrire ai giudici un criterio semplice per poter applicare uno schema “binario” volontario/involontario immediatamente traducibile in termini di responsabilità. C'era inoltre la paura che concedendo ai comportamenti incoscienti il marchio di azioni ci si trovasse poi costretti ad ammettere anche la responsabilità dei loro autori. Nel tentativo di far rientrare tutti i comportamenti incoscienti nella classe delle azioni involontarie, Hart finisce così per aggiungere all'idea del movimento volontario come *parte di un piano d'azione* il requisito della *coscienza soggettiva* del piano d'azione, allargando il concetto di *inappropriatezza di un comportamento a uno scopo*, fino a fargli comprendere i movimenti ad esso pur “apparentemente” appropriati i cui autori non erano però in condizione di giudicarne l'appropriatezza. Un “compromesso” che forse non era lecito attendersi da colui che si era riproposto di archiviare una volta per tutte l'ottocentesca teoria delle “volizioni”, introdotta nell'Ottocento da John Austin e ancora in voga nel diritto anglosassone degli anni '60 del Novecento. La teoria delle volizioni descriveva l'azione umana come la somma di due elementi fondamentali: il movimento muscolare che ne costituisce l'inizio, e la “volizione”, un particolare stato mentale che dovrebbe sempre precedere e causare il movimento. Riprendendo riflessioni di Ryle, Wittgenstein e di wittgensteiniani come Elizabeth Anscombe, Hart l'aveva giustamente attaccata giudicandola non conforme alla comune esperienza dell'azione e basata su un pezzo di psicologia settecentesca che costituisce oggi poco più di una “favola fuori moda” (Hart, 1968/1981, pp. 127-8). Ma poi, per uscire dall'*impasse* di un caso complicato, non aveva saputo fare a meno di ricorrere a un altro

pezzo di storia della filosofia della mente: il requisito cartesiano-lockiano della coscienza soggettiva come garanzia della presenza del soggetto.

È possibile offrire un'analisi della volontarietà delle azioni automatiche più precisa e meno carica di pregiudizi filosofici? Robert Schopp sostiene che le azioni automatiche compiute in stato di coscienza parzialmente offuscata stanno a metà strada tra le azioni involontarie e le azioni normali (Schopp, 1991). A differenza di Hart, Schopp ritiene infatti che il grado di complessità e coordinazione dell'azione e la sensibilità agli stimoli ambientali esibita dal soggetto rendano molto difficile negare che questi *sappia che cosa sta facendo* e compia l'azione incriminata *di proposito*. Ma la sua azione non è “normale”, perché l'offuscamento della coscienza lo priva dell'accesso ad una serie di informazioni normalmente disponibili e potenzialmente rilevanti per la decisione di agire o non agire. Schopp crede insomma che nel caso delle azioni automatiche sia rinvenibile uno scheletrico *piano d'azione* soggettivo, ma che questo piano si formi in condizioni anomale, incompatibili con la manifestazione di una vera volontà personale. In condizioni normali non tutti i desideri conducono direttamente all'azione, per via della possibilità di valutare la compatibilità del corso d'azione suggerito dal desiderio presente con altri desideri e progetti, nonché della tendenza a divenire immediatamente consapevoli di eventuali considerazioni contrarie al compimento dell'azione. Il compimento della più semplice azione volontaria, secondo Schopp, non richiede pertanto la *presenza* attuale di complessi processi riflessivi e deliberativi da parte del soggetto, ma presuppone la *possibilità* che eventuali considerazioni contrarie al compimento dell'azione e piani di azione alternativi possano “presentarsi” alla mente del soggetto ed essere valutate. Ma ciò pare richiedere alcune capacità mentali (per esempio di attenzione), il cui pieno funzionamento è in forte dubbio nei casi di offuscamento della coscienza. Quelli di automatismo sono quindi per Schopp casi di “comportamenti intenzionali” non etichettabili come azioni “in termini filosofici” (p. 132 ss.).

Schopp ha il merito di aver riconosciuto la scarsa chiarezza del confine tra azione e non-azione. L'autocoscienza, elemento-chiave per attribuire al soggetto la possibilità di adattare il comportamento alle circostanze ed eventualmente “correggere la rotta”, è infatti un fenomeno presente in gradi e passibile di definizioni diverse. Ma egli crede comunque che l'analisi teorica possa fungere da guida al diritto anche su questo terreno e ritiene che la risposta giuridica sulla responsabilità per le azioni automatiche si possa modellare sulla sua distinzione tra “intenzionalità” e “volontarietà” e sul suo particolare schema filosofico dell'azione volontaria. Questa pretesa non appare giustificata. Non esiste probabilmente un criterio unico per stabilire *quanto* “larga” deve essere la gamma di fatti accessibili alla coscienza del soggetto, affinché la sua azione intenzionale possa essere attribuita pienamente alla sua volontà personale. Molto dipende dal tipo di giudizio che si sta esprimendo. Prestazioni sportive o artistiche sono spesso valutate sulla base di parametri che non riguardano il grado di “autocoscienza” del soggetto al momento dell'esecuzione. Talvolta si considera anzi l'automaticità del loro compimento un merito aggiuntivo, che non mette in nessun modo in discussione la “volontarietà” dell'azione e la sua attribuibilità alla persona che l'ha compiuta. In linea del tutto ipotetica si possono anche immaginare casi di prestazioni compiute in stato di ipnosi o nel sonno, senza che venga per questo meno

la possibilità dell'attribuzione: una splendida esecuzione musicale in stato di sonnambulismo sarebbe probabilmente da applaudire (se solo non si rischiasse in questo modo di far prendere un grande spavento al musicista addormentato) e un *record* sportivo compiuto in stato di autoipnosi potrebbe essere assegnato all'atleta che l'ha realizzato.

Il caso dell'attribuzione di *colpevolezza* a chi agisce in stato di incoscienza è un caso molto speciale, nel quale l'accessibilità di certe *ragioni* a chi agisce appare spesso decisiva. Il giudizio di non responsabilità appare dunque opportuno in questi casi per via della particolare natura dei giudizi etici e giuridici in questione, e per le speciali condizioni che essi richiedono. Si tratta pertanto, come ha suggerito Bernard Williams, di rassegnarsi all'idea che esistano problemi giuridici non risolvibili con esclusivo ricorso ai dati empirici disponibili e alle categorie offerte dalla filosofia dell'azione, casi rari e specifici nei confronti dei quali è difficile esprimere una posizione filosofica definitiva, e che vanno risolti con una decisione normativa, presa tenendo in considerazione tutti gli elementi rilevanti per il tipo di giudizio in questione (Williams, 1994/2008).

6. Razionalità pratica e comprensione morale

Un altro tipo di "incapacità" ha sollevato negli ultimi decenni molta attenzione, ottenendo risposte filosofiche e giuridiche favorevoli all'esclusione dalla responsabilità. È il caso dei soggetti affetti da un particolare disturbo antisociale della personalità, noto nella letteratura psicologica anglo-americana come *psychopathy*⁶. Lo "psicopatico", a prima vista, non è un folle. Non presenta nessun disturbo cognitivo proprio degli psicotici (allucinazioni, incapacità di compiere ragionamenti minimamente coerenti ecc.), né tiene comportamenti a prima vista irragionevoli o incomprensibili come quelli di chi è affetto da altri tipi di disturbi della personalità. È in pieno possesso delle sue capacità cognitive di base e sembra in grado di badare a sé stesso, affrontare una conversazione e comportarsi in modo coerente con il perseguimento di obiettivi particolari. Anzi, a un livello superficiale è di solito dotato di un certo "fascino", che gli consente di portare a termine reati quali truffe e piccoli furti. Ma quella che indossa, secondo una fortunata formula, è soltanto una "maschera di normalità" (Cleckley, 1976). Un'analisi più attenta rivela un personalità profondamente disturbata. Egli non presenta capacità di empatia, non intrattiene relazioni affettive di nessun genere (parentali, amicali, sentimentali), e non pare neppure in grado di valutare le conseguenze più immediate delle sue azioni (anche quelle che potrebbero tornargli utili per sfuggire alla pena o essere dimesso dagli ospedali psichiatrici). Non fa progetti di vita, né di breve né di lungo periodo; tende ad agire sulla base di moventi effimeri, ad annoiarsi, a non avere interessi di nessun genere⁷.

6 Da rilevare la differenza con la letteratura italiana, nella quale «psicopatia» è utilizzato come termine generale per indicare i «disturbi della personalità».

7 La letteratura psicologica, filosofica e giuridica sul tema è ormai piuttosto vasta. Per un quadro aggiornato del dibattito sui vari fronti vedi Malatesti & McMillan (2010).

Avendo una forte tendenza a delinquere, lo *psychopath* ha sollecitato una discussione piuttosto accesa fra giuristi e filosofi. Lo si può trattare come un delinquente comune? C'è chi lo ha sostenuto. In fondo egli ha soltanto adottato in modo radicale e coerente una serie di valori raccomandati dalla società contemporanea: l'astuzia, l'individualismo, la rinuncia a impegni sentimentali profondi, una vita sessuale libera, il distacco emotivo, il vivere alla giornata, il godimento del piacere del momento (Smith, 1984). E sarebbe ipocrita e sbagliato considerarlo "malato" soltanto per questo. Ma la letteratura psicologica più recente insiste sui *deficit* emotivi della personalità psicopatica: la mancanza di empatia che ostacolerebbe la comprensione profonda dell'illiceità di certi comportamenti, la mancanza di paura che impedirebbe la realizzazione di un'educazione morale mediante le sanzioni. E sostiene che lo psicopatico non debba essere considerato responsabile delle sue azioni, perché le sue limitate capacità emotive gli impediscono di comprendere il *valore* delle regole che gli si chiede di rispettare: di interiorizzarle, di farle proprie (Levy, 2007). Questa tesi è spesso accompagnata dal riferimento a una serie di esperimenti dai quali risulterebbe una certa anomalia nella percezione delle regole da parte di questi soggetti, che riporterebbero risultati anomali nei test effettuati per misurare la capacità di distinguere le regole convenzionali dalle regole morali: quelle che sono valide soltanto in virtù della presenza di un'autorità che le impone da quelle che sono valide indipendentemente dalla presenza dell'autorità.

Un'eccessiva insistenza sull'incapacità di partecipare emotivamente alle regole morali della comunità rischia però di mettere in secondo piano un aspetto altrettanto importante della personalità psicopatica. Lo psicopatico non sembra in grado di seguire *nessuna* regola, neppure nelle scelte che lo riguardano (Duff 1977/2008). Egli non è il delinquente mafioso ormai sprezzantemente sordo agli appelli della legge e della moralità pubblica, ma fedele alle regole dell'onore e della famiglia; né il criminale incallito, dedicato ai suoi affari loschi e magari al mantenimento della moglie, dei figli e degli amici. Non è il "fuorilegge" che ormai insensibile al richiamo delle regole della convivenza civile pretende di farsi strada con le *sue* regole, i *suoi* valori, i *suoi* progetti di vita. Egli, a ben vedere, non è neppure un egoista o un individualista. Egoismo e individualismo richiedono una certa fibra "morale", la capacità di progettare, selezionare degli scopi, prevedere degli esiti nel medio periodo, tenere comportamenti coerentemente indirizzati in qualche direzione. Lo psicopatico pare egoista come lo può essere un bambino che vuole tutti i giocattoli che gli passano sotto il naso ma poi li mette da parte un attimo dopo averli ottenuti. È un soggetto che non oppone ai valori della società i propri valori o i propri interessi. Non è un ribelle morale, né un delinquente comune: piuttosto un uomo privo di *qualsiasi* valore, progetto, interesse, "cultura": un uomo privo di identità morale. Uno "straniero" rispetto all'umanità in generale (Duff, 1977/2008).

Lo psicopatico sembra essere non responsabile, quindi, non soltanto per il mancato possesso delle qualità emotive necessarie a comprendere il valore morale delle regole della società in cui vive, ma per la mancanza di una capacità più generale: ancora una volta, un aspetto della razionalità pratica.

Conclusioni

“Gli uomini non sono macchine, e nemmeno macchine calcate da spettri. Essi sono *uomini*: una tautologia che talvolta vale la pena di ricordare.” (Ryle, 1949/1982, p. 65). In questo saggio *non* ho sostenuto che le scoperte e le tecniche delle neuroscienze non siano rilevanti per la comprensione e la valutazione della responsabilità. Andando un po' controcorrente rispetto alla moda filosofica del momento, ho semplicemente evitato di discutere il pur interessante e complicato tema dell'impatto di *particolari* scoperte e tecniche neuroscientifiche sulle pratiche morali e giuridiche. Ciò che ho cercato di fare è mostrare che cosa le scoperte e le tecniche delle scienze empiriche *non* dovrebbero fare: indurci a chiudere gli occhi su ciò che già sappiamo sulla responsabilità sulla base di buone ragioni concettuali, in larga parte sottratte all'autorità delle ricerche empiriche e all'opinione di filosofi e giuristi. Che esistono persone, che l'esistenza della responsabilità non è in tensione con l'esistenza di spiegazioni causali del comportamento umano, che la mente e la volontà sono capacità e non oggetti meccanici, che l'esercizio di una capacità non richiede necessariamente la coscienza, che i confini della comunità morale non sono definiti dall'adesione alle sue norme, ma dalla capacità generale di agire secondo norme.

Bibliografia

- Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
- Austin J. L. (1961). *Philosophical Papers*. Oxford University Press: Oxford (trad. it. *Saggi filosofici*, Guerini, Milano, 1990).
- Bennett, M. & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundation of Neuroscience*. Malden, MA: Blackwell.
- Cleckley, H. (1976). *The Mask of Sanity* (4ed). St. Louis: Mosby.
- Dennett, D.C. (2003). *Freedom Evolves*. New York: Viking Press (trad. it. *L'evoluzione della libertà*, Raffaello Cortina, Milano, 2004).
- Duff, R. A. (1977). Psychopathy and Moral Understanding, *American Philosophical Quarterly*, 14, 189-200 (trad. it. Psicopatia e comprensione morale, in F. Santoni de Sio (Ed.), *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 255-284).
- Fenwick, P. (1990). Offending while asleep. *Journal of Forensic Psychiatry*, 1, 273-310.
- Finnis J.M. (1977). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon (trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino, 1996).
- Gardner, J. (2007). *Offences and Defences*. Oxford: Oxford University Press.

- Gardner (2008). Hart and Feinberg on Responsibility. In M. H. Kramer, C. Grant, A. Hatzistavron (Eds.) *The Legacy of H.L.A. Hart: Legal, Political, and Moral Philosophy* (pp. 121-140). Oxford: Oxford University Press.
- Gunn, S. & Taylor, P. (1993). *Forensic Psychiatry: Clinical, Legal, and Ethical Issues*. Butterworth-Heinemann: Oxford.
- Hart H.L.A. (1968). *Punishment and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press (trad. it. *Responsabilità e pena*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981).
- Honoré, T. (1964). Can and Can't. *Mind*, 73, 463-79, rist. in T. Honoré, (1999), *Responsibility and Fault*. Oxford: Hart.
- Horder, J. (2004). *Excusing Crime*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A.P.J. (1988). The Expert in the Court. In A.P.J., Kenny, *The Ivory Tower*. London: Blackwell (trad. it. L'esperto in tribunale, in F. Santoni de Sio (Ed.), *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 227-254).
- Kenny, A.P.J. (1989). *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon.
- Levy, N. (2007). The Responsibility of the Psychopath Revisited. *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 14 (2), 129-138.
- Malatesti, L. & McMillan, J. (2010). *Responsibility and Psychopathy. Interfacing law, psychiatry and philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, M.S. (1985). Causation and the Excuses. *California Law Review*, 73, 1091-1149.
- Moore, M.S. (1990/2008). Choice, Character, and Excuse. *Social Philosophy and Policy*, 7, 1990, 29-58, (trad. it. Scelta, carattere e scusanti, in F. Santoni de Sio (Ed.), *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 81-134).
- R v Byrne* (1960), 2 QB 396
- R. v. Parks*, (1992) S.C.R., 2.
- Raz, J. (1975). *Practical Reason and Norms*. London: Hutchinson.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, London: Barnes and Noble (trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari, 2nd ed., 1982).
- Santoni de Sio, F. (2011). *Irresistible Desires as an Excuse*, *King's Law Journal*, 22, 289-307.
- Schopp, R.F. (1991). *Automatism, Insanity, and the Psychology of Criminal Responsibility: A philosophical inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, R. J. (1984). The Psychopath as Moral Agent. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 177-193.
- Strawson P. (1962). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 187-211 (trad. it. Libertà e risentimento, in M. De Caro (Ed.), *La logica della libertà*, Meltemi, Roma, 2002, pp. 77-116).
- Tadros, V. (2001). The Character of Excuse. *Oxford Journal of Legal Studies*, XXI, 495-519.
- Wallace, R.J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Williams, B., (1994). The *Actus Reus* of Dr. Caligari. *University of Pennsylvania Law Review*, 142, 1661-1673 (trad. it. L'*actus reus* del dottor Caligari, in Santoni de Sio, F. (Ed.), *Responsabilità e diritto*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 135-151).