

PRIMA NATURA E NORMATIVITÀ: IL CASO DELL'INCLINAZIONE NATURALE ALLA CONSERVAZIONE DI SÉ

Tommaso Allodi

tommaso.allodi@virgilio.it

Abstract: In this paper, I aim to explore part of a debate within neo-Aristotelian naturalism that questions the possibility of reconciling the theses that (i) the agent is the source of normativity and (ii) moral goodness is related to facts about human nature. Considering a literature that rethinks first nature no longer as a set of needs or impulses in some way devoid of rationality, we will try to show how it is possible to understand such a reality as a set of inclinations which, in the intertwining with the faculties of human beings, influences action. In doing this, the case of the inclination to self-preservation will serve as a paradigmatic example to understand how the first nature can place normative constraints on practical reason, orienting the agent towards the development of its nature.

Key Words: Neoaristotelian Naturalism; First Nature; Second Nature; Natural Inclinations; Normativity.

1. Introduzione

Il dibattito etico degli ultimi quarant'anni ha visto l'affermarsi di una nuova corrente di etica normativa che prende il nome di *Virtue Ethics*.¹ Il primato assegnato alla virtù, a una concezione finalistica dell'agire e al bene perseguibile nell'azione sono alcuni degli aspetti più importanti sottolineati dagli autori riconducibili a questa corrente.²

Obiettivo del presente saggio è considerare una questione particolarmente spinosa per questo approccio che riguarda la sua fondazione metafisica attraverso il riferimento a fatti della natura umana. Se da un lato, infatti, un indubbio merito della *Virtue Ethics* è consistito nel mettere a nudo efficacemente alcuni problemi del deontologismo e delle etiche consequenzialistiche, dall'altro le teorie etiche

¹ Per una bibliografia sommaria sulla *Virtue Ethics* si vedano: G. von Wright, *The Varieties of the Goodness*, Routledge and Kegan Paul, New York 1962; I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Schocken Books, New York 1970; P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; A. MacIntyre, *After Virtue. A new Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; C. Swanton, *Virtue Ethics. A pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003; S. Van Hoof, *Understanding Virtue Ethics*, Acumen, Teddington 2006; G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, n. 33, 1958, pp. 1-19; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 1985; M. Stocker, «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *The Journal of Philosophy*, 14, 1976.

² Cfr. G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna, 2009.

rivali non hanno mancato di rilevare come un tale approccio non sia stato in grado di fornire una chiara *pars costruens* capace di individuare quali sono le virtù e spiegare perché proprio certi tratti del carattere e non altri sono virtuosi. Tale ragione è da ricercarsi, in parte, nella presenza di numerose posizioni metaetiche³ in seno alla *Virtue Ethics* che ha generato un panorama piuttosto frammentato rispetto a questioni etiche centrali. Tra queste, la cosiddetta corrente eudemonistica⁴, considerata la versione metaetica classica della *Virtue Ethics*, è oggetto di profonde critiche⁵ circa il modo in cui pensa il ruolo della natura umana in etica. Questa posizione, riprendendo in particolare il pensiero di Aristotele e Tommaso d'Aquino, si presenta come una forma di naturalismo morale in cui la sfera della moralità (giudizi, concetti e azioni morali) è giustificata a partire da considerazioni sulla natura umana.

Nel presente contributo, intendo considerare un aspetto di un dibattito interno al naturalismo neo-aristotelico che vede confrontarsi i cosiddetti naturalisti di prima e di seconda natura in merito al peso normativo che la natura umana può avere nella fondazione dell'agire virtuoso.⁶ Come vedremo, a partire dall'individuazione di due nozioni di natura nella riflessione aristotelica, i naturalisti di seconda natura sostengono che il criterio per individuare l'agire virtuoso è da ricercarsi all'interno dell'esercizio della ragion pratica, mentre per i naturalisti di prima natura vi sono fatti della natura umana (riconciliabili alla cosiddetta prima natura) che vincolano l'esercizio stesso della ragion pratica.

I maggiori esponenti del naturalismo di seconda natura, come Annas e McDowell, sostengono che un naturalismo di prima natura attribuisce una eccessiva rilevanza normativa a determinati fatti della natura umana. Foot e Hursthouse, che sono le maggiori esponenti di un naturalismo di prima natura, al contrario si sono impegnate nel mostrare come la razionalità sia vincolata al

³ A. Campodonico, M. Croce, M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci Editore, Roma, 2018.

⁴ Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.

⁵ Due critiche classiche al naturalismo neo-aristotelico sostengono che tale approccio incorre nella fallacia naturalistica per cui la bontà di azioni/virtù sarebbe erroneamente giustificata sulla base di descrizioni della natura umana e che, inoltre, l'antropologia di stampo aristotelico proposta è ormai superata dalle conoscenze contemporanee sulla natura umana. Cfr. per esempio R. Mordacci, «I limiti del naturalismo in etica», in *Ethics&Politics*, IX, 2, 2007, pp. 194-200; P. Donatelli, M. Ricciardi, M. Thompson, «"Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione», *Iride*, 1, 2003, pp. 178-197; J. Lenman, «The Saucer of Mud, The Kudzu Vines and the Uxorious Cheetah: Against neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics», *EIJAP*, 1, 2005, pp. 37-50; T. Chappell, «Virtue ethics in the Twentieth Century», in D.C. Russell, (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 164; F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 367-368.

⁶ M. De Caro, M.S. Vaccarezza, A. Niccoli, «Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue», *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, 3, 2018, p. 289.

perseguimento di fini posti dalla natura. È all'interno di questo dibattito che intendo considerare una sempre più ampia letteratura che pensa la prima natura diversamente da quanto comunemente fatto dai naturalisti di seconda natura, al fine di individuare un più stretto rapporto tra natura umana e azione buona.

Nel fare questo, nel secondo paragrafo sosterrò che la stessa Annas non sembra accorgersi di aver individuato due significati di prima natura tra loro molto diversi, uno negativo e uno positivo, che veicolano altrettante diverse relazioni normative con la seconda natura. L'accezione positiva di prima natura di cui parla Annas è riconducibile al pensiero di Tommaso d'Aquino che in *Somma Teologica* I-II q. 94, a.1, considera la natura umana come un insieme di inclinazioni verso determinati beni ontologici. L'Aquinata sviluppa un tema presente, seppur in modo molto generico, già in Aristotele per cui la prima natura consiste in semi di virtù che richiedono di essere sviluppati dall'agente.⁷

Nell'ultimo paragrafo, proverò, poi, a sostenere che alla luce di questo nuovo modo di intendere la prima natura è possibile attribuire alla natura umana un rilevante peso normativo nell'individuazione dell'agire virtuoso (maggiore di quanto non sia concesso dai naturalisti di seconda natura) attraverso l'esplicitazione della relazione instaurabile tra natura umana, vista come insieme di inclinazioni naturali, e le facoltà coinvolte nell'agire, innervate e attraversate dalle inclinazioni stesse. Considerando l'inclinazione alla conservazione di sé come paradigma esemplificativo di tale relazione cercherò, quindi, di sostenere che la relazione normativa tra prima e seconda natura può essere intesa nei termini di un' idoneità tra inclinazioni (prima natura) e un certo tipo di agire (seconda natura).

2. La relazione tra prima e seconda natura

2.1 Il dibattito

In un articolo del 2005 intitolato *Virtue Ethics: What kind of naturalism?* Annas argomenta che il naturalismo di Foot e Hursthouse attribuisce erroneamente una eccessiva rilevanza normativa alla prima natura, ai cosiddetti 4 fini che Hursthouse ritiene essere tipici dell'essere umano.⁸ Secondo questa proposta, infatti, sarebbe possibile fondare la vita etica a partire da fatti della natura umana⁹ mentre per Annas, che si rifà a McDowell¹⁰, è principalmente la seconda natura,

⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea* 1103 a 17–25, C. Natali (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 1999; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 281.

⁸ Cfr. J. Annas, «What Kind of Naturalism?», in S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics. Old and New*, Cornell University Press, New York, 2005; M. De Caro, M. S. Vaccarezza, A. Niccoli, «Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue», cit., p. 289; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford, p. 155.

⁹ P. Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

¹⁰ J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 149-197.

che consiste nell'esercizio della ragion pratica e nell'acquisizione di un abito razionale, ad avere rilevanza normativa. È in base a considerazioni razionali, continua Annas, che siamo in grado di dire cosa è giusto e cosa non lo è.¹¹ D'altronde, già in *The Morality of Happiness*, Annas scriveva che la prima natura indicava un insieme di caratteristiche generali dell'essere umano che lo accomunano con gli animali complessi. In *Intelligent Virtue*, ancora, la prima natura è vista come ciò che fa parte delle *circumstances of a life*, laddove la seconda natura indica ciò che è in nostro potere fare, il *living of a life*. La prima natura intercetta, dunque, una serie di aspetti molto generali che caratterizzano ogni essere umano: «you are of a particular age, with a particular genetic disposition, gender, height, etc; you have a particular nationality, culture, and language, have received a particular upbringing and education, have a particular family, employment, and so on».¹² In altre parole, la prima natura ha a che fare con ciò che è inevitabile per l'essere umano e non dipende dalla sua scelta: «The aspects of human nature that we can agree on without appeal to any theory are highly general: we all need food, shelter, community and so on. But these are just the kinds of facts which for the ancient theories establish nature in the sense of what is inescapable about us».¹³ Similmente per McDowell la prima natura indica una serie di impulsi motivazionali indipendenti dalla razionalità, una realtà regolata da leggi diverse dal mondo razionale:

Moral education does not merely rechannel one's natural motivational impulses, with the acquisition of reason making no difference except that one becomes self-consciously aware of the operation of those impulses. In imparting *logos*, moral education enables one to step back from any motivational impulse one finds oneself subject to, and question its rational credentials. Thus it effects a kind of distancing of the agent from the practical tendencies that are part of what we might call "his first nature"¹⁴

Riassumendo, la prima natura coincide con un comune orientamento ai fini presente anche negli animali complessi e circoscrive l'insieme di necessità umane.¹⁵ Al contrario, la seconda natura ha a che fare con la razionalità,

¹¹ J. Annas, «What Kind of Naturalism?», cit.

¹² J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford p. 93.

¹³ È la nozione generalissima su cui, scrive Annas, gli antichi convergevano. J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 218.

¹⁴ J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», cit., p. 145. Circa l'identificazione tra prima natura e mera natura De Anna scrive: «Human first nature or "mere nature" – as McDowell sometimes writes – is what we are on the basis of our belonging to a certain biological species and independently from having received an education. The main mark of the distinction between first and second nature is that second nature is the result of education, which takes us away from natural necessitation and from the dependency on natural laws, and introduces us in the space of reason». G. De Anna, «Potentiality, Normativity and Practical Reason», in «Natural Normativity and the Normativity of Human Action», *The Journal of Value Inquiry*, 52, 2018, p. 314.

l'elemento distintivo umano, considerata nel suo funzionamento pratico. La seconda natura è una nozione normativa che consiste in un certo sviluppo della ragione raggiunto grazie al suo esercizio e all'educazione: «thus the uses of mere nature, which we have looked at, are only half the story. Aristotle also makes use of a much stronger notion of nature as some kind of ethical goal».¹⁶ La seconda natura, quindi, è un "abito" che l'essere umano sceglie e acquisisce e si configura anche come un ideale etico. È con la seconda natura che si realizza l'acquisizione delle virtù necessarie per la vita buona.¹⁷

2.2. Ripensare la prima natura

Quanto detto finora rispetto alla prima natura delinea quella che potremmo definire la concezione standard. Come si è visto, a partire da una natura pensata in questi termini, Annas rivendica il primato normativo della natura razionale dell'essere umano. Tuttavia, è possibile ora considerare una letteratura che pensa la prima natura diversamente dalla cosiddetta concezione standard. In questo senso, è interessante notare come proprio Annas si avvalga nei suoi scritti di due nozioni distinte di prima natura. In *The Morality of Happiness* l'autrice afferma che la prima natura può essere vista da un punto di vista negativo e da uno positivo: «one is a limiting role: nature is those aspects of ourselves that we cannot change but must work with. This can be seen negatively or positively».¹⁸ Il significato negativo di prima natura coincide con la concezione standard di prima natura e riguarda, come detto, ciò che inevitabile per l'essere umano: «negatively, nature in this sense is inevitable and thus constrains what we do. We have seen that, because nature is conceived of as our most general and overall features».¹⁹ Al contrario l'accezione positiva di prima natura considera la natura come

our given material [that] can be viewed more positively as our given potential for certain kinds of development. This is one role which it has in Aristotle: the natural virtues are not proper virtues, but states, natural because unchosen and merely a matter of temperament, which have the potential to become real virtues when the agent reflects on her reasons for acting and develops the

¹⁶ J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., 146. La nozione di seconda natura è approfondita anche da McDowell che scrive «A good way to begin to appreciate the shape of the possibility that opens up here is by reflecting on the concept of second nature, which is all but explicit in Aristotle's account of the acquisition of virtue of character. Virtue of character embodies the relevant proper state of practical logos, what Aristotle calls "phronēsis"—"practical wisdom", in the translation of W. D. Ross». J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», cit., p. 143.

¹⁷ Per una proposta che riprende e approfondisce una relazione tra prima e seconda natura di questo tipo cfr.: I. Liu, «Elevating Human Being: Towards a New Sorts of Naturalism», *The Royal Institute of Philosophy*, 92, 2017.

¹⁸ J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 214.

¹⁹ Ivi, p. 225.

intellectual basis of real virtue. Alexander develops this Aristotelian idea more explicitly²⁰

Nel significato positivo, la prima natura è vista come un potenziale che non dipende dalla scelta dell'essere umano, ma che è adatto a ricevere la virtù. Tale modo di intendere la prima natura emerge anche in altri lavori di Annas, come *Intelligent Virtue*, in cui discutendo del criterio per individuare le virtù si dice che «it is extremely plausible that there is a basis in human nature for at least some central virtues».²¹

A questo punto è possibile osservare come i due ruoli giocati dalla prima natura veicolano un'antropologia e un rapporto normativo molto diversi. Nel caso di una natura pensata negativamente, essa indica una realtà separata e indipendente dalla natura razionale dell'essere umano. Ci sarebbero, così, due realtà: una priva di razionalità, l'altra, contraddistinta da questa. In altre parole, la natura razionale non innerverebbe più tutti i livelli dell'umano nella misura in cui ci sono necessità della natura che hanno a che fare con tendenze prive di razionalità rispetto alle quali bisogna fare un passo indietro, come scrive McDowell, per capire dove portano e in che modo possono essere "razionalizzate". Sul piano normativo, poi, si può convenire con Annas che fatti di questo tipo sembrano aver poco da dire circa la bontà o meno di un'azione.

Diversamente, la prima natura nella sua accezione positiva veicola una ben diversa relazione con la razionalità pratica, relazione che si specifica nei termini di idoneità e preferenza tra natura umana e un suo possibile sviluppo virtuoso. Precisamente i risvolti ontologici e normativi di questa accezione sembrano poter tenere conto sia del primato normativo della ragion pratica sia di un importante ruolo normativo giocato dalla prima natura nell'azione. In quest'ottica, sul piano antropologico la natura umana è una natura *tutta* razionale. Non ci sono due nature eterogenee e non ci sono impulsi su cui la razionalità deve, in un secondo momento, intervenire per promuoverli o reprimerli. Ogni necessità o impulso motivazionale si manifesta già razionalmente ed è razionalmente che tutti i fini,

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 98. Brevemente, si può sottolineare come Annas non chiarisca quale delle due nozioni di prima natura utilizza. Dal contesto si può evincere come la nozione di cui si serve maggiormente è quella negativa di prima natura. Tuttavia, almeno in questo caso, Annas sembra rifarsi alla nozione positiva di natura: i) se, infatti, la natura umana è la base per le virtù e se il possesso delle virtù indica l'acquisizione di una seconda natura, allora il riferimento alla natura umana deve indicare qualcosa di diverso dalla seconda natura. Inoltre, ii) se con "natura umana" Annas intendesse la prima natura nel suo significato negativo, l'unico modo in cui pensare il rapporto tra prima natura e seconda natura sarebbe nei termini di un limite e di un vincolo che la prima pone sulla seconda. In questo caso, però, non si capirebbe in che modo Annas possa ancora sostenere che la natura fornisce una base/criterio per discriminare i tratti del carattere virtuosi. Se per Annas la natura umana fornisce un criterio per le virtù, infatti, tale criterio può essere rintracciato nella nozione positiva di prima natura per cui vi è uno sviluppo preferenziale di tale natura verso l'acquisizione delle virtù.

come la sopravvivenza, la riproduzione, la vita in società ecc. possono essere perseguiti. Come scrive Botturi, la natura razionale dell'essere umano comprende ogni livello dell'intero antropologico²² e per questo il modo in cui ogni essere umano persegue i fini/beni non può che avvenire in maniera razionale. L'attività della razionalità, quindi, non si esaurisce nel fornire riflessivamente credenziali razionali ad impulsi altrimenti irrazionali. Non accade, cioè, che l'agente riflette su impulsi alla nutrizione o all'unione sessuale, si distanzia da essi e decide se perseguirli, reprimerli o ridirigerli. Il fatto che ad un certo punto della vita si sia in grado di fare un passo indietro e riflessivamente considerare in maniera più attenta alcuni aspetti della propria natura, come per esempio l'inclinazione alla nutrizione, non significa che fino a quel momento ogni volta che si è agito lo si è fatto irrazionalmente. Vediamo ora il possibile vincolo normativo che una prima natura così pensata è in grado di esercitare sulla razionalità pratica.

3. *Inclinazioni naturali e normatività*

3.1 *Le inclinazioni naturali*

Un passo ulteriore nella comprensione della prima natura, intesa come ciò che è adatto a ricevere un certo tipo di sviluppo, può essere fatto considerando quanto scrive l'Aquinate: «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone, e quindi da farsi, mentre le contrarie le apprende come cattive e da evitarsi. Perciò l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali».²³ In tal senso, si considerino le seguenti tesi: i) l'essere umano ha una natura intesa come principio intrinseco di movimento; ii) il movimento è tendenza verso il bene, è, quindi, movimento orientato; iii) tale movimento può specificarsi nei termini di una serie di inclinazioni verso certi beni ontologici, inclinazioni che innervano determinate capacità e facoltà coinvolte nell'acquisizione e nell'esercizio della seconda natura (capacità di agire).

Rispetto alle prime due tesi viene ripresa l'idea aristotelica secondo cui un vivente è principio interno di movimento orientato.²⁴ I viventi si muovono verso

²² F. Botturi, *La generazione del bene*, cit., p. 360.

²³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, I-II, q.94, a1, L. Perotto (a cura di), ESD, Bologna, 1985.

²⁴ L'essere vivente è caratterizzato da un tipo di natura per cui è principio del movimento e il movimento è passaggio dalla potenza all'atto. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Θ, 5/6, 1048 a 30-35, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2000, ma anche Θ, 6/7, 1048 b 25-30. Si veda anche J. Annas che in *The Morality of Happiness* scrive: «The notion of nature that we have found in these passages is best understood via Aristotle's general discussion of nature in Physics II 1. There Aristotle distinguishes things with natures from artefacts; the former have in themselves a principle of changing or not changing. "Nature is a kind of principle and cause of changing and not changing in the thing whose nature it primarily is, in its own right and not incidentally". The use to which Aristotle puts this notion of nature in the physical works has been disputed over the centuries, but whether or not it

ciò che “vedono” come bene. Anche se non ogni termine di un movimento è un fine/bene, per Aristotele ogni movimento è orientato verso un fine che è bene (o almeno è visto come tale) per quell’ente.²⁵ In questo senso, vi è una comunanza naturale tra esseri umani, piante e animali dovuta al possesso di una natura che è principio interno di movimento.

Rispetto all’essere umano, poi, la relazione tra movimento e fine perseguito può essere considerata nei termini di una relazione preferenziale tra prima e seconda natura. Secondo Samek Lodovici, per esempio, la prima natura ha «un’idoneità ad acquisire la virtù e quest’ultima consente di condurre la propria natura iniziale, le proprie inclinazioni, verso l’eccellenza, verso la fioritura». E, ancora, «per natura iniziale abbiamo la virtù in potenza, cioè abbiamo dei semi di virtù, cioè delle inclinazioni al bene, che però possono essere attuate in modo malvagio».²⁶ Un modo ulteriore in cui pensare la relazione privilegiata tra prima natura e seconda natura è presente in De Anna (riferimento) secondo cui la prima natura può essere intesa come una potenzialità, mentre la seconda natura è l’attivazione di questa potenzialità:

This interpretation of the distinction between first and second nature can be helpful, since second and first actuality are not two different realms, but they are descriptions of potentialities and activations of the same thing. If we seek a stereoscopic vision of man, first and second nature should not be conceived as two different realities, but as the same thing seen from the point of view of its potentialities and the from the point of view of the activation of those potentialities²⁷

Questi diversi modi di pensare la prima natura, presentano delle somiglianze con il discorso di Annas per cui la prima natura ha una materialità, un *given potential*, adatta a ricevere un certo tipo di modificazioni per attivarsi e realizzarsi. In questo senso, abbiamo già detto che per Aristotele la natura apre un ventaglio²⁸ di possibilità per lo sviluppo del movimento e che ci sono conclusioni del movimento che non costituiscono uno sviluppo eccellente.²⁹ Non ogni occhio è

provides the scientist with useful tools, it certainly underlines an intuitively acceptable and important distinction. We recognize the difference between a cat and a table in these terms: among the causal interactions which involve the cat many involve the cat's nature, i.e., the way it acts, not just the action of other things on it; whereas with a table there is no such “internal” source of change or resistance». J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 156.

²⁵ Aristotele, *EN*, 1094a5.

²⁶ G. Samek Lodovici, *L’emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 241-242 e anche G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 96-97.

²⁷ G. De Anna, “Potentiality, Normativity and Practical Reason”, cit., 317.

²⁸ Spaemann riprendendo Aristotele scrive che «la natura del vivente è tale da aprire un ventaglio di possibilità reali, le potenzialità, che sono distinte dalle possibilità accidentali», R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares Milano 2013, pp. 86-87.

²⁹ Ivi, p. 92.

in grado di attuare la capacità visiva pur sforzandosi di vedere. E, rispetto al movimento umano, non ogni azione costituisce lo sviluppo eccellente della capacità di agire.

In questo senso, l'ideoneità tra prima e seconda natura si specifica pensando il movimento iniziale come un insieme di inclinazioni naturali che influenzano/orientano/innervano la razionalità. Il tema è presente in maniera compiuta in Tommaso d'Aquino che individua cinque inclinazioni caratteristiche della natura umana.³⁰ La prima natura così intesa specifica nell'essere umano la tendenza più ampia data dall'orientamento generale degli esseri viventi verso qualche tipo di fine/bene. Samek Lodovici definisce le inclinazioni³¹ come «delle predisposizioni, degli orientamenti, delle potenzialità verso alcuni fini-beni ontologici». Secondo Composta, inoltre, le inclinazioni sono potenzialità a metà tra gli impulsi che coinvolgono tutti gli esseri viventi e le tendenze individuali. Le inclinazioni sono, perciò, orientamenti che riguardano la natura umana universale.³²

Pensare in questi termini il rapporto tra prima e seconda natura, un rapporto di ideoneità in cui la natura iniziale è inclinata verso un certo sviluppo, permette di considerare la stessa natura umana come una natura completamente razionale. In altre parole, la razionalità si manifesta già a livello di prima natura. Questo può essere visto in rapporto alla capacità di agire, ossia quella capacità attraverso cui un essere umano acquisisce in senso proprio la padronanza dei suoi movimenti. Un'azione, in senso generalissimo, è quel movimento «*under the command of reason*». ³⁴ Nell'azione, l'essere umano diventa agente appropriandosi progressivamente dei propri movimenti. In quest'ottica, i giudizi morali sono giudizi costitutivi di ogni azione³⁵ ed è a questo livello che un bene ontologico,

³⁰ Tommaso d'Aquino, *ST*, I-II, q. 94 a1.

³¹ Sul termine *inclinatio* cfr. G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, p. 37.

³² G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, p. 231.

³³ «Le inclinazioni naturali non si debbono confondere né con le tendenze, che per essere caratteristiche spirituali delle singole persone sono variabili ed individuali, né con gli istinti che scaturiscono da matrice biologica, comune anche agli animali [...] Le inclinazioni sono perciò intermedie tra le tendenze e gli istinti dal punto di vista logico (sono infatti spirituali ma universali...)». D. Composta, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurigo 1971, p. 16.

³⁴ «What is being aimed at, I think, is the category called "human action" by some scholastics: they made a contrast between "human action" — *actus humanus* — and "act of a human being" — *actus hominis*. Again, this is usually explained by examples. Idly stroking one's beard, or idly scratching one's head, may be an "act of a human being" without being a "human act". G.E.M. Anscombe, «Action, Intention and Double Effect», *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter 2005, p. 215; Tommaso d'Aquino, *ST*, I,II, q.1, a.1; Si veda anche: G. De Anna, «Potentiality, Normativity and Practical Reason», cit., pp. 310-311 e J. Hacker-Wright, «Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology», ms, p. 3.

³⁵ La sfera della moralità ha a che fare non già con un numero limitato di azioni, per esempio quelle altruistiche, ma con tutto ciò che può essere chiamato azione. Cfr. Anscombe, G.E.M., «Good

verso cui l'inclinazione è orientata, diventa un bene morale, cioè un bene che è oggetto di scelta. La consonanza, l'idoneità tra prima e seconda natura avviene, dunque, riconsiderando la razionalità come una facoltà della prima natura il cui esercizio è innervato/modellato/influenzato dalle inclinazioni naturali.

3.2 La normatività della prima natura

Per specificare il rapporto preferenziale tra prima e seconda natura rispetto all'azione è possibile analizzare la capacità di agire come una caratteristica della prima natura, laddove l'esercizio di tale capacità coincide con la seconda natura. La capacità di agire va intesa in senso ampio come una dimensione in cui sono coinvolti i piani desiderativo, volitivo e razionale in una sinergia tra ragion pratica, desiderio e volontà.³⁶ Rispetto alla capacità di agire, quindi, la prima natura è natura iniziale che ha delle potenzialità di sviluppo che richiedono l'esercizio di svariate facoltà, tra cui la razionalità. In altre parole, la capacità di agire è capacità della prima natura che può essere attivata. La seconda natura, invece, coincide con l'esercizio e con l'acquisizione di una sempre migliore capacità di agire (un modo che è stato determinato da tutte le volte in cui tale capacità si è attivata precedentemente). Così, ogni volta che un essere umano agisce non solo attiva la propria capacità di agire, ma la modifica rendendo l'agente sempre più padrone dei suoi movimenti.

Inoltre, ciò significa che ogni agente acquisisce una seconda natura. Come non vi sono un numero ristretto di azioni moralmente rilevanti, così non si possono selezionare agenti che non possiedono una seconda natura. Come il giudizio morale è costitutivo dell'azione, così la seconda natura è costitutiva della natura umana. Tanto il virtuoso quanto il malvagio acquisiscono una seconda natura sviluppando la prima natura. Nel primo caso, però, il virtuoso acquisisce una seconda natura che è uno sviluppo eccellente della prima natura, mentre nel

and Bad Human Action», *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005, 192.

³⁶In tal senso, si osservi che la tesi per cui vi è un'idoneità della prima natura a ricevere le virtù non va contro quanto dice Aristotele secondo cui "gli esseri umani non ricevono la virtù o i vizi per natura". Lo sviluppo naturale rispetto alla relazione tra prima e seconda natura, infatti, non va inteso nel senso di un movimento spontaneo. (Cfr. Aristotele, *EN*, 1103 a 18–26. Si veda anche J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 143). Piuttosto, l'idoneità della prima natura a ricevere le virtù è pensata in relazione ad una caratteristica dell'essere umano che è l'agire, che è quel movimento umano che dipende dalla scelta e investe la capacità umana di fornire ragioni. Non è nel senso di naturale inteso come spontaneo, quindi, che l'essere umano è adatto per (prima) natura a ricevere le virtù. La seconda natura intrattiene una relazione privilegiata con la prima natura rispetto alla capacità di agire. Ed è sempre rispetto all'agire che si può dire che "il vizio" non è adatto ad essere ricevuto dalla natura umana. Infatti, Samek Lodovici scrive che «la natura iniziale non diventa la natura-fine per necessità: solo mediante un'autocoltivazione della nostra natura iniziale acquisiamo la virtù in atto, cioè solo traducendo in atto le potenzialità verso il bene», G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., p. 97.

secondo l'agente esibisce una seconda natura che non persegue dei fini/beni reali della sua natura.

Alla luce di quanto detto, possiamo chiederci: in che modo la prima natura svolge un ruolo normativo per la seconda natura? Come le inclinazioni influenzano l'agire? Si è detto che la consonanza-idoneità tra prima e seconda natura si realizza considerando la prima natura come quella realtà in cui avviene l'incontro tra inclinazioni e facoltà tipiche dell'essere umano. L'inclinazione è tendenza che innerva e influenza le facoltà coinvolte nell'azione. In seguito, l'attivazione della capacità di agire porta l'agente a vedere/desiderare/comprendere la situazione in cui agisce non solo alla luce delle circostanze particolari, ma anche sulla base dell'intervento delle inclinazioni.

In altre parole, quando iniziamo ad acquisire una seconda natura attraverso l'azione, il modo in cui vediamo/desideriamo/vogliamo è già influenzato dalla prima natura, ossia da come le inclinazioni modellano le facoltà deputate all'agire. Per chiarire questo punto, proviamo a considerare un esempio esplicativo di tale relazione analizzando come l'inclinazione alla conservazione di sé influenza la scelta del mantenersi in vita.

3.3 L'inclinazione alla conservazione di sé

Rispetto alla conservazione di sé, Tommaso d'Aquino scrive che «in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conseguire la vita umana e ne impedisce la distruzione».³⁷ Seguendo quanto detto finora, l'inclinazione alla conservazione di sé è in grado di innervare-modellare-influencare, a livello di prima natura, le facoltà, desiderativa-volitiva-razionale, che si attivano quando l'agente compie un'azione. La prima natura, intesa come capacità di agire, è orientata/inclinata verso certi beni ontologici che richiedono in seguito l'esercizio di tale capacità per essere perseguiti. Detto altrimenti, la prima natura, come scrive De Anna, lavora alle spalle dell'agente.³⁸

Inoltre, nella misura in cui la conservazione di sé può diventare oggetto di scelta, il mantenersi in vita richiede una risposta razionale da parte dell'agente che deve vedere come bene la conservazione della vita. L'agente riconosce, desidera e vuole conservare la propria vita, sviluppando l'inclinazione iniziale in una seconda natura. È sbagliato sostenere, dunque, che la salute non è un bene morale: una volta acquisita la capacità di agire, infatti, la salute è un bene che viene costantemente scelto. L'agente, perciò, *sceglie* di nutrirsi nella misura in

³⁷ Tommaso d'Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2.

³⁸ «Indeed, the role played by human nature in action in this case is pre-rational. With this, I mean that, in this case, human nature operates behind the shoulders of the agent, so to speak. Human nature does not operate – in this case – as a content of the consciousness of the agent about which the agent can exercise an attitude, but it sets the operations of the agent without being a content of the conscious processes of choice and deliberation of the agent», G. De Anna, «Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason», *Ragion Pratica*, 50, 2018, p. 190.

cui non c'è una parte della sua natura che lo dirige automaticamente verso un certo cibo, come nel caso del cuore che battendo automaticamente lo mantiene in vita. In questo senso, nella tendenza alla conservazione la razionalità non gioca solamente un ruolo strumentale, di individuazione dei mezzi per il sostentamento dell'agente, rispetto ad un fine posto da un impulso privo di razionalità. Piuttosto, l'inclinazione alla conservazione di sé si manifesta sempre coinvolgendo le facoltà dell'essere umano che intervengono nell'agire. Chi ha fame non si muove automaticamente verso il nutrimento. La sensazione della fame attiva le facoltà (razionalità, desiderio, volontà) coinvolte nell'azione permettendoci di vedere alcuni oggetti in un certo modo, per esempio come "cibo". Chi si mantiene in vita lo fa attraverso una scelta e a tale scelta l'agente è giunto tramite una comprensione della propria natura in cui ha esperito che conservarsi costituisce un bene.

Per questo possiamo dire che l'inclinazione alla conservazione ha una rilevanza normativa per la ragion pratica. È perché siamo fatti in un certo modo che possiamo renderci conto che sarebbe sbagliato mangiare un bullone e che tale scelta non coinciderebbe con uno sviluppo eccellente della prima natura, mentre lo sarebbe scegliere di mangiare oggetti commestibili. Se la mia natura fosse diversa, una natura tale per cui il mangiare bulloni mi permettesse di nutrirmi, allora in quel caso la stessa capacità di agire (desiderare/riconoscere come commestibile un bullone; poterlo digerire; trarre determinati nutrienti per il sostentamento) sarebbe innervata da queste caratteristiche naturali e l'azione di mangiare un piatto di bulloni coinciderebbe con uno sviluppo virtuoso della mia natura. Dunque, è grazie al fatto che la prima natura innerva la capacità di agire che siamo in grado di riconoscere e scegliere ciò che consiste in uno sviluppo eccellente della natura, riconoscendo il suo ruolo normativo.

Riassumendo, la prima natura è orientata verso quel bene (non ancora morale) che è dato dal mantenersi in vita. In seguito, una volta che l'essere umano diventa agente, nell'azione può riconoscere, desiderare e scegliere quel bene che è dato dalla propria conservazione confermando la relazione preferenziale della prima natura verso un certo fine/bene. Che sia bene mangiare, perciò, non coincide né con una questione di educazione né con la semplice presenza del desiderio di nutrirsi. Nel primo caso, non si può dire che sia bene mangiare perché ci è stato insegnato così. Infatti, chi ci ha insegnato che nutrirsi è bene non ha operato una scelta arbitraria. Egli lo ha fatto piuttosto attribuendo alla nostra natura una tendenza verso la conservazione che è bene che sia coltivata. Nel secondo caso, poi, l'inclinazione alla conservazione di sé non coincide nemmeno con la sola presenza del desiderio di mangiare.³⁹ Si pensi per esempio a quei momenti particolarmente difficili della vita che "ci tolgono, come si dice, l'appetito". È possibile pensare a casi in cui dobbiamo sforzarci di mangiare, seguire quindi la

³⁹ Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 231.

nostra inclinazione alla conservazione, nonostante determinate contingenze possano toglierci il desiderio corrispettivo.

Detto questo, si potrebbe comunque contestare che in fondo non è chiaro perché dovremmo rimanere in vita, conservare la nostra esistenza e seguire la nostra inclinazione alla conservazione. In questo senso, analizzare l'inclinazione alla conservazione di sé (diversamente da altre inclinazioni naturali più complesse come per esempio l'inclinazione alla socialità, alla riproduzione ecc..) mi pare presenti un immediato vantaggio strategico. Tutte le azioni che possono essere descritte nei termini della conservazione di sé sono, infatti, azioni che quotidianamente compiamo, senza quasi pensarci. Solitamente non ci chiediamo costantemente perché dobbiamo nutrirci e mantenerci in vita. Lo facciamo e basta. In altre parole, è plausibile pensare alla nutrizione come a un bene che ha a che fare con un tipo di natura in cui siamo principio di movimento in cui per mantenere tale movimento dobbiamo costantemente scegliere di nutrirci.

Tuttavia, se è vero che la conservazione di sé sembra poter essere riconosciuta come un bene verso cui abbiamo un'inclinazione naturale, cosa dire di quei casi in cui si perde questa "spontaneità", i casi in cui un agente afferma di non avere più ragioni per mantenersi in vita. Colui che non vede più ragioni per vivere ha veramente un dovere alla vita? Senza entrare nel merito di un caso così complesso, si può brevemente accennare alla relazione tra normatività, desiderabilità e bene proposta dal naturalismo neo-aristotelico. In quest'ottica, la normatività ha a che fare sempre con il punto di vista di prima persona attraverso cui viene valutata un'azione e, inoltre, come si diceva precedentemente un'azione è vista sempre sotto un qualche aspetto di bene. In altre parole, un requisito affinché un'azione sia buona è che questa sia voluta e vista sotto l'aspetto di bene da parte dell'agente. Quanto detto si inserisce nel solco di una linea di ragionamento in cui il tipo di conoscenza che possiamo avere della natura umana avviene da un punto di vista interno al soggetto.⁴⁰ Secondo Hacker-Wright, per esempio, è perché siamo in grado di agire e vederci come agenti che possiamo dire di fare parte di una specie in cui i membri sono normalmente agenti:

We must see ourselves as part of a species whose members are normally agents, a fact which has important normative implications. On this view, our self understanding as members of a life form in which agency is normal informs our concept of harm. It is a sufficient, though not a necessary, condition for something to count as harmful if it undermines our agency. Such

⁴⁰ «A human being through one's own vital operations, has a non-observational insight into one's form of life. This second point underlines that our relation to our own form of life, unlike our relation to any other form of life, is transcendental in that it does not consist in any observable feature of the world». J. Hacker-Wright, «Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology», cit., p. 6.

harms are pro tanto bad, and must be understood as such by any rational human agent⁴¹

Per Composta, il metodo per conoscere le inclinazioni «inizia dall'esperienza esistenziale, concreta della persona umana».⁴² E anche Samek Lodovici scrive che è attraverso l'autoesperienza che l'uomo può conoscere le inclinazioni: «l'uomo esperisce (salvo quando intervengono le passioni, il vizio ed altri fattori [...] le inclinazioni verso alcuni fini x,y,z ecc., verso alcuni beni ontologici». In tal senso, la comprensione della natura umana passa attraverso l'esperienza in prima persona di situazioni in cui siamo in grado di cogliere la desiderabilità del bene.⁴³ Per Tommaso, infatti, la relazione col bene è mediata dal *pulchrum*.⁴⁴ Esperando in prima persona determinate situazioni in cui agiamo siamo in grado di cogliere la loro bellezza⁴⁵ e, quindi, desiderarle. È perché stringiamo rapporti di amicizia, in cui apprezziamo il tempo passato con un amico, che possiamo giungere alla convinzione che un certo tipo di socialità è buona, doverosa e fa parte di uno sviluppo virtuoso della natura umana. Ancora, nell'esperienza dell'amicizia siamo pure in grado di cogliere la normatività di una tale relazione. Possiamo, cioè, renderci conto che ci sono situazioni in cui, anche se non ne abbiamo voglia, è doveroso uscire dal nostro cerchio magico di solitudine, uscire da noi stessi, per scambiare due chiacchiere con un amico. Lo stesso vale, per esempio, quando, attraverso una serie di esperienze personali, ci convinciamo che mantenere il nostro corpo in un certo stato di salute è un bene. L'esperienza e la comprensione in prima persona di determinati fatti della nostra natura, dunque, sono indispensabili per cogliere la desiderabilità e la doverosità dei beni verso cui siamo naturalmente inclinati.

In conclusione, la formazione di un'antropologia valutativa che funge da criterio per l'individuazione dell'agire buono è sempre mediata dalla nostra esperienza personale aprendosi, quindi, a una continua revisione in grado di

⁴¹ J. Hacker-Wright, «Ethical Naturalism and the Constitution of Agency», *Journal of Value Inquiry*, 46, 2009, p. 14.

⁴² D. Composta, *Natura e ragione*, cit., p. 191.

⁴³ «The good is something that, in the ontological sense, completes (on this cf., for example, De Anna 2017: chapter 3) more or less an entity, and therefore satisfies a human inclination, desire or need (but not only: life, for example, is good for every living being, because every living being tends to self preservation) and is the object of desire or, at least, it is what should deserve to be desired (even if this may not actually happen). Therefore, the good is a perfective and thus desirable entity (Thomas Aquinas 1888-1906: I, q. 5, aa. 1-2)» G. Samek Lodovici, «The good», cit., 2.

⁴⁴ «Il *pulchrum* manifesta la bontà del *verum*», G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, cit., pp. 53-54.

⁴⁵ Rispetto alla seconda inclinazione naturale (ossia quella verso l'unione sessuale), sono interessanti le riflessioni del sociologo russo P.A. Sorokin che nella *Rivoluzione sessuale americana*, sostiene, da un punto di vista sociologico, che l'anarchia sessuale coincide con un "abbruttimento dell'agente" che lo conduce ad una vita non eudemonica. Cfr. P.A. Sorokin, *La rivoluzione sessuale americana*, (a cura di) L. Allodi, Cantagalli, Siena, 2021.

migliorare la comprensione di tale natura. Tuttavia, il caso della conservazione di sé ha il vantaggio strategico di presentare un caso tutto sommato semplice in cui provare a comprendere la relazione tra l'inclinazione naturale, il vincolo di tale inclinazione sulla comprensione/volizione della realtà in una certa situazione, il momento della scelta e il conseguente possibile sviluppo eccellente della natura.

4. Conclusione

Il discorso fatto nel presente contributo ha cercato di analizzare parte di un dibattito interno al naturalismo neo-aristotelico che si interroga sulla possibilità di conciliare le tesi per cui l'agente è la fonte della normatività e la bontà morale è vincolata a fatti della natura umana. Considerando una letteratura che ripensa la prima natura non più come un insieme di necessità o impulsi in un qualche modo privi di razionalità, si è visto che è possibile comprendere una tale realtà come un insieme di inclinazioni che, nell'intreccio con le facoltà prettamente umane, influenza l'agire. Il caso dell'inclinazione alla conservazione di sé è servito come esempio paradigmatico per comprendere come la prima natura possa porre dei vincoli normativi alla ragion pratica orientando l'agente verso lo sviluppo della sua natura.

Riferimenti bibliografici

ANNAS, J.

1993 *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.

2005 «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», in S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics. Old and New*, Cornell University Press, New York, 11-29.

2011 *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

ANSCOMBE, G.E.M.

1958 «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, 1-19.

2005 «Action, Intention and Double Effect», in M. Geach, L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter.

2005 «Good and Bad Human Action», in M. Geach, L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter.

ARISTOTELE,

1993 *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, Roma-Bari.

2000 *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano.

BOTTURI, F.

2009 *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano.

CAMPODONICO, A., CROCE M., VACCAREZZA, M.S.

2018 *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci Editore, Roma.

CHAPPELL, T.

2013 «Virtue ethics in the Twentieth Century», in D.C. Russell, (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

COMPOSTA, D.

- 1971 *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurigo.
- DE ANNA, G.
2018 «Potentiality, Normativity and Practical Reason», in Id. «Natural Normativity and the Normativity of Human Action», *The Journal of Value Inquiry*, 52.
2018 «Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason», *Ragion Pratica*, 50, 176-196.
- DE CARO, M., NICCOLI, A., VACCAREZZA, M.S.
2018 «Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue», *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, 3, 287-305.
- DONATELLI, P., RICCIARDI, M., THOMPSON, M.
2003 «'Natural Goodness' di Philippa Foot. Discussione», *Iride*, 1, 178-197.
- FOOT, P.
2001 *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford.
- HACKER-WRIGHT, J.
2009 «Ethical Naturalism and the Constitution of Agency», *Journal of Value Inquiry*, 46, 13-23.
2010 https://www.academia.edu/3861168/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology
- HURSTHOUSE, R., AND PETTIGROVE, G.
2018 "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.
- HURSTHOUSE, R.
1999 *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- LENMAN, J.
2005 «The Saucer of Mud, The Kudzu Vines and the Uxorious Cheetah: Against neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics», *EUJAP*, 1, 37-50.
- LIU, I.
2017 «Elevating Human Being: Towards a New Sorts of Naturalism», *The Royal Institute of Philosophy*, 92.
- MCDOWELL, J.
1995 «Two Sorts of Naturalism», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 149-197.
- MORDACCI, R.
2007 «I limiti del naturalismo in etica», *Ethics&Politics*, IX, 2, 194-200.
- SAMEK LODOVICI, G.
2002 *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano.
2009 *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna.
2010 *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano.
2019 «The Good: some elements», *Philosophical Inquiries*, 7, 1, 9-28.
- SOROKIN, P.A.
2021 *La rivoluzione sessuale americana*, L. Allodi (a cura di), Cantagalli, Siena.
- R. SPAEMANN, L. LÖW,
2013 *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano.

TOMMASO D'AQUINO

1985 *La Somma Teologica*, L. Perotto (a cura di), ESD, Bologna.

WILLIAMS, B.

1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard.