

ERGON E RAGION PRATICA.  
LA NORMATIVITÀ TRA NATURALISMO E COSTITUTIVISMO

Maria Silvia Vaccarezza  
*University of Genova*  
ms.vaccarezza@gmail.com

**Abstract:** In this paper I aim to explore the relationship between teleology and normativity at the intersection of neo-Aristotelian naturalism and constitutivism. First, I show how the two theories rest normativity on a relationship between function (the Aristotelian *ergon*) and practical reason, paradoxically failing in similar ways to convincingly articulate that relationship. Then, I expose three proposals for mediating between the two poles that converge on a better synthesis between the two competing poles, while not entirely dispelling the suspicion that the hiatus between *ergon* and practical reason is to some extent irreducible.

**Key-words:** Neo-Aristotelian naturalism; Constitutivism; Normativity; Teleology; Practical Reason.

### 1. *Introduzione*

In questo articolo mi propongo di esplorare la relazione tra teleologia e normatività a cavallo tra naturalismo neoaristotelico e costitutivismo. In particolare, vorrei mostrare in che modo le due teorie poggino la normatività sul nesso tra funzione (l'aristotelico *ergon*) e ragion pratica, presentando più punti di contatto di quanti se ne immaginerebbero a prima vista, e paradossalmente fallendo in modi simili nel declinare in maniera convincente tale rapporto. Innanzi tutto, inquadrerò il problema attraverso la lente di due testi: il celebre articolo di Elizabeth Anscombe *Modern Moral Philosophy* – con la sua lettura della storia dell'etica occidentale e la sua chiamata alle armi per la rifondazione di un'etica basata sull'eccellenza naturale, anziché sulle norme – e il Prologo a *Sources of Normativity* di C.M. Korsgaard, che a mio avviso ne riprende, ribaltandoli, gli argomenti. Successivamente, mostrerò le ragioni di un'apparente inconciliabilità tra la modalità naturalista di raccogliere la sfida di Anscombe e la prospettiva korsgaardiana, inconciliabilità che va sfumando con la proposta costitutivista dell'ultima fase, esplicitamente aristotelico-kantiana, del suo pensiero; poi, suggerirò che le debolezze di entrambe le posizioni, più che in un surplus di ragion pratica o di teleologia, risiedono in una tensione strutturale tra concezione teleologica e riflessività. In tal modo, sosterrò che alcune delle ambiguità rilevabili nel naturalismo di Philippa Foot, specificamente quelle riguardanti la tensione tra teleologia e ragion pratica, si applicano anche, mutatis mutandis, al caso costitutivista. Infine, esporrò tre

proposte di mediazione tra i due poli, che pur partendo le une da una prospettiva naturalista, l'altra dal versante costitutivista, mi paiono convergere su una sintesi (più) felice tra i due poli in competizione, pur non fuggendo del tutto il sospetto che tra *ergon* e ragion pratica sussista uno iato in certa misura irriducibile.

## 2. *Lo specchio di Anscombe e la filosofia morale moderna*

È noto che il celeberrimo articolo di Elizabeth Anscombe apparso nel 1958, *Modern Moral Philosophy*, considerato atto di nascita e pietra miliare della *virtue ethics*, paradossalmente, non fornisca alcuna teoria delle virtù, ma piuttosto prepari il terreno ad una possibile ripresa di questo paradigma attraverso alcune suggestioni intese a fondare una “filosofia della psicologia” e una critica, appunto, alla “filosofia morale moderna”.

Tale critica è troppo nota e articolata per ripercorrerla qui, ma una delle mosse che Anscombe compie nel corso dell'argomentazione è assolutamente decisiva per comprendere la posta in gioco del dibattito sulla normatività tra naturalismo e costitutivismo, che qui intendo affrontare. In particolare, in gioco c'è una interpretazione di due snodi essenziali della storia della morale: l'avvento del Cristianesimo e la svolta moderna, che capovolgono a detta di Anscombe il significato della normatività. La mossa fondamentale è un'interpretazione, cioè, del delicato passaggio che da un'etica dell'eccellenza, il cui ambito non era il “morale” inteso come dominio autonomo, ma, potremmo dire, la vita e la sua fioritura, a un'etica della legge, le cui norme cessano di ricevere forza dalla perfezione di cui sono la via, e ottengono invece legittimità dall'autorità di un legislatore. La tesi principale difesa da Anscombe nel testo è notoriamente che:

Ci dovremmo disfare dei concetti di obbligo e di dovere (ovvero di obbligo e di dovere morale), dell'idea di moralmente giusto o sbagliato e del senso morale di «dovere», posto che questo sia psicologicamente possibile: questi concetti sono infatti sopravvivenze, o surrogati di sopravvivenze, di una concezione etica precedente che non è sopravvissuta nel suo complesso – ma senza di essa queste sopravvivenze sono soltanto dannose<sup>1</sup>

La ragione di tale necessità sta nel tramonto dell'idea che aveva reso possibile la “concezione etica precedente”, ovvero quella di un legislatore divino:

Termini ordinari (e di fatto indispensabili) come «dovrebbe», «ha bisogno di», «deve», «ha il dovere di» hanno acquisito questo senso speciale

<sup>1</sup> G.E.M. Anscombe, «La filosofia morale moderna», trad. di M. Falomi in *Iride*, 1 (2008), pp. 47-67. Citazione a p. 47.

venendo equiparati, nei contesti rilevanti, a «è obbligato», «è vincolato» o «si impone di», nell'accezione in cui si è obbligati o vincolati da una legge, o in cui qualcosa può essere imposto per legge. Come è successo? La risposta è nella storia: tra noi e Aristotele c'è stato il Cristianesimo, che aveva una concezione *legalistica* dell'etica.

[...] Ma se questa concezione è stata dominante per secoli, ed è stata poi abbandonata, è naturale che concetti come quello di «obbligo», di essere vincolati o costretti da una sorta di legge, siano sopravvissuti pur avendo perso le loro radici; e se alla parola «deve» è stato conferito in certi contesti il senso di «obbligo», anch'essa verrà espressa in quei contesti con un sentimento e un'enfasi particolari. È come se la nozione di «criminale» fosse sopravvissuta in un contesto in cui il diritto penale e i tribunali sono stati aboliti e dimenticati<sup>2</sup>

La conseguenza tratta da Anscombe è che occorra abolire il “potere ipnotico” del dovere, abbandonare i concetti di dovere e obbligazione morale, smettere di credere nella loro presunta forza misteriosa, e iniziare a fare uso di concetti diversi, concetti “spessi” areteici, la cui applicabilità al contesto dipende da una caratterizzazione accurata, nella quale piano descrittivo e valutativo si confondono fino a sfumarsi, e nessun ipnotico e misterioso dovere interviene, per così dire, “dall'esterno”, a colorare di luce normativa fatti altrimenti neutrali.<sup>3</sup>

Ma vi è un altro interessante corollario del discorso di Anscombe, e riguarda la possibile rivalutazione delle norme, a patto che il loro uso avvenga in un contesto post-legalistico. Verso la fine dell'articolo, infatti, Anscombe si domanda se la sua analisi non lasci alcuno spiraglio all'uso di una terminologia normativa. In risposta, analizza tre possibili modalità di fondazione di tale apparato concettuale:

- a) L'idea di autolegislazione, che Anscombe trova però contraddittoria;
- b) La fondazione contrattualista, a suo avviso difficilmente sostenibile in ambito morale, dove la natura del contratto non può essere reale, dunque obbligante;
- c) La normatività naturale della virtù.

Quest'ultima opzione, evidentemente, è l'unica compatibile con il cambio di paradigma auspicato da Anscombe; non sarà lei stessa a svilupparla

<sup>2</sup> Ivi, pp. 52-53.

<sup>3</sup> Su questo punto, la posizione di Anscombe riecheggia particolarmente da vicino quella di Iris Murdoch. Si veda in proposito soprattutto I. Murdoch, «L'idea di perfezione», in Ead., *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura* (1997), P. Conradi (a cura di), trad. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, il Saggiatore, Milano 2006, pp. 301-335.

direttamente, ma è ugualmente decisivo il modo in cui, in pochi tratteggi, ne delinea i caratteri essenziali:

Rimarrebbe ancora la possibilità di andare alla ricerca delle «norme» nelle virtù umane: così come l'uomo ha un certo numero di denti, che di certo non è il numero medio di denti che gli uomini possiedono, ma è il numero di denti proprio della specie, così forse la specie uomo, considerata non solo biologicamente, ma dal punto di vista dell'attività di pensiero e di scelta in relazione alle varie sfere della vita (i poteri, le facoltà e l'uso delle cose necessarie) «ha» certe virtù: e l'«uomo» che possiede la totalità delle virtù è la «norma», così come un uomo che ha, ad esempio, la totalità dei denti è una norma. Ma in questo senso «norma» cessa di essere più o meno equivalente a «legge». In questo senso, la nozione di «norma» ci porta più vicini a una concezione aristotelica che non a una concezione legalistica dell'etica<sup>4</sup>

È una “concezione della specie uomo”, considerata “non solo biologicamente”, a poter fondare una normatività che non sia morale nel senso moderno del termine, ma, appunto, naturale: intesa, cioè, più come necessità pratica che come legge, e dunque non bisognosa di ulteriore fondazione fuori di sé. Questo suggerimento teorico, però, si accompagna a un *caveat* – per meglio dire, un vero e proprio bando, che è anche una sfida teorica di grande fascino<sup>5</sup>:

Credo che non ci sia nulla di male in questo; ma se qualcuno guardasse in questa direzione per dare un senso alla «norma», dovrebbe riconoscere ciò che è successo al termine «norma» (che, nella sua intenzione, avrebbe dovuto significare «legge – ma senza far rientrare Dio nel discorso»): il termine ha smesso del tutto di significare «legge». Egli, pertanto, dovrebbe mettere al bando espressioni come «obbligo morale», «dovere morale» e «dovere», se è in grado di farlo<sup>6</sup>

<sup>4</sup> G.E.M. Anscombe, «La filosofia morale moderna», cit., p. 62.

<sup>5</sup> Proprio sulla violazione del “bando” di Anscombe si appoggiano alcune delle critiche ai tentativi recenti di ricavare definizioni di concetti deontici a partire da concetti areteici. Tali tentativi sarebbero, a detta dei critici, una “svendita” della virtue ethics, nonché una violazione del suo “primo comandamento” anscombiano. Per le definizioni più influenti, si vedano R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 79; M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford University Press, New York 2001, p. 38; C. Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, New York 2003, p. 228; L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2017, p. 21. Per le critiche, su tutti, J. Hacker-Wright, «Virtue Ethics without Right Action: Anscombe, Foot, and Contemporary Virtue Ethics», *Journal of Value Inquiry*, 44 (2010), pp. 209–224. Per un'autorevole replica, C. Swanton, *Target-Centered Virtue Ethics*, Oxford University Press, New York 2021.

<sup>6</sup> G.E.M. Anscombe, «La filosofia morale moderna», cit., p. 62.

È su quest'ultima strada, mi pare, che le teorie naturalistiche della normatività come quella successivamente avanzata da Philippa Foot si avviano; e non sarebbero comprensibili senza lo sfondo di questo “repulisti concettuale”, e della finale chiamata alle armi di una “rifondazione naturalistica” della normatività.

Come si è potuto vedere, la partita teorica – etica e metafisica insieme – che si gioca in *Modern Moral Philosophy* è – né più né meno – quella tra la normatività della forma e la normatività della legge. Uno slittamento le cui tappe fondamentali sono l'avvento del Cristianesimo, con la sua idea di legislazione divina, e la modernità, emblematicamente rappresentata da Hume e Kant, nella quale tale legislazione è abolita, ma non la legge che da essa promana.

Una partita teorica identica, in una analoga storia breve dell'etica e della metafisica occidentali, che in un certo senso è anch'essa una chiamata alle armi, è giocata da un altro testo di forza straordinaria, che può davvero essere letto come lo “specchio” di Anscombe<sup>7</sup>; una replica, sintetica ma puntuale, a *Modern Moral Philosophy* – che pure non è mai citato – tanto è sorprendentemente speculare, e tanto ne riprende gli argomenti, ribaltandoli. Mi riferisco al Prologo a *Sources of Normativity* di Christine Korsgaard, vera risposta e rovesciamento della critica alla legge in nome della forma operata da Anscombe; prologo che non a caso si intitola, con una punta di ironia, *Eccellenza e obbligo. Storia molto sommaria della metafisica occidentale dal 387 a.C. al 1887 d.C.* Così Korsgaard traccia il nesso tra metafisica platonico-aristotelica ed etica dell'eccellenza:

La forma è più reale della materia perché la materia è soltanto la potenzialità della forma, la possibilità di operare in un certo modo. Tuttavia la forma è anche perfezione. Per Platone e Aristotele venir guidati dal valore vuol dire venir guidati da come le cose, da ultimo, *sono*. Nell'etica questo modo di vedere il mondo conduce a quella che potremmo chiamare l'idea di eccellenza. In questo caso venir guidati da come le cose realmente sono significa venir guidati da come *voi* realmente siete. La forma di una cosa è la sua perfezione, ma è anche ciò che rende quella cosa capace di essere quello che è. Perciò lo sforzo di realizzare la perfezione è soltanto lo sforzo di essere ciò che siete – di essere bravi nell'essere ciò che siete. E, dunque, gli antichi consideravano la virtù umana un modo di eccellere, un tipo di eccellenza<sup>8</sup>

A differenza di Anscombe, Korsgaard individua come prima tappa verso lo smantellamento dell'etica dell'eccellenza non il Cristianesimo, che pure esaspererà questa tendenza, ma proprio un'intuizione aristotelica. Occorre infatti

<sup>7</sup> Sono debitrice di questa intuizione a Valeria Brasile, che ringrazio.

<sup>8</sup> C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, trad. di L. Ceri, ETS, Pisa 2014, p. 23.

già ad Aristotele una spiegazione al perché, se la nostra vera natura è la forma, così spesso non siamo ciò che dovremmo, e resistiamo alla sua attrattiva; e per Aristotele, la spiegazione risiede nella materia, nella quale «c'è qualche riluttanza, qualche renitenza, qualche resistenza».<sup>9</sup> Il rimedio a questa resistenza, che nel cittadino è scongiurata dall'educazione, sta proprio nella legge. Con questo rilievo, Aristotele introduce per primo un principio del tutto eterogeneo all'eccellenza: come splendidamente sintetizza Korsgaard,

[...] quando cerchiamo l'eccellenza, la forza che il valore esercita su di noi è attrattiva; quando abbiamo un obbligo, è costrittiva. L'obbligo è infatti l'imposizione del valore a una materia riluttante, recalcitrante, che oppone resistenza. L'obbligo è il potere costrittivo della forma<sup>10</sup>

Naturalmente, a dare centralità a questa, che per Aristotele rappresentava un'eccezione, non necessaria al buon cittadino, sarà il Cristianesimo, e da qui in poi i sentieri della ricostruzione storica korsgaardiana si riallacciano con quelli tracciati da Anscombe. È Agostino, nell'affresco di Korsgaard, a trasformare il legislatore in persona, in Dio, e a renderci, con questa mossa, soggetti ad obblighi.

Korsgaard accetta il punto anscombiano sulla morte di Dio e il conseguente tramonto del legislatore supremo; e tuttavia rigetta la conclusione che, per questo, «possiamo fare a meno dell'obbligo o rimetterlo nel luogo che gli spetta, nella sfera della giustizia e del contratto», per «tornare all'etica della sola eccellenza».<sup>11</sup> La rigetta perché, nel tempo intercorso tra Aristotele e noi, abbiamo fatto una scoperta irreversibile: che, cioè, il mondo non è innanzi tutto forma, ma materia; che la realtà più vera non è il valore, ma ciò che al valore oppone resistenza, e a cui la forma va imposta. Così va letto il terzo passaggio della storia dell'etica occidentale – ancora una volta, Kant –, ovvero l'attribuzione alla ragione del compito di imporre la forma, attraverso un'etica dell'autonomia che non può non essere un'etica dell'obbligo.

Il rovesciamento antinaturalistico di Korsgaard, a leggere tra le righe, tanto appare un atto di guerra quanto al contempo tradisce un innegabile fascino per la nozione di forma e la sua potenza normativa, seppur poggiata su una metafisica irricevibile. A venire dismessa non è la nozione di forma, ma il suo statuto metafisico; la forma, anzi, è e resta il nome del valore che si impone come legge al mondo della materia. La forma è la ragione: la ragion pratica, dunque, è anzitutto forma.

È proprio tra le pieghe di questo rovesciamento ammirato che cercheremo la ragione del suo successivo ridimensionamento da parte di Korsgaard stessa

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

nel dipanarsi costitutivista della sua concezione della normatività. È in esso che cercheremo i motivi dell'allargarsi progressivo di una "fessura" aristotelica nella concezione di ragion pratica korsgaardiana, pur con tutti i distinguo che cercheremo di operare.

### 3. Natura, funzione e autocostruzione

Per comprendere l'avvicinamento del costitutivismo al naturalismo aristotelico – avvicinamento che è il mio vero focus in questo lavoro – scelgo di prendere le mosse da quest'ultimo, e dalle sue intrinseche problematicità, per mostrare poi come un'impasse simile sia riscontrabile nella pur differente proposta korsgaardiana.

Non c'è dubbio che a raccogliere in modo più netto la chiamata alle armi di Anscombe, e a formulare una teoria della normatività in cui le norme non assumano forma deontologica, ma dipendano dalla realizzazione dell'*ergon*, sia stata principalmente Philippa Foot. Già in saggi come *Goodness and Choice*, originariamente apparso nel 1961, e più ancor decisamente con la svolta naturalista operata in *Natural Goodness*, Foot propone una teoria della normatività naturale, in base a cui la bontà sarebbe da intendere come la tensione finalistica di ogni essere verso la sua perfezione, e la valutazione morale sarebbe un caso particolare della valutazione del funzionamento dei viventi; le disposizioni della volontà (virtù), pertanto, sarebbero buone o cattive in relazione al loro promuovere (o mancare di farlo) la bontà degli esseri umani, intesa in termini di funzionamento di quel particolare vivente che è l'essere umano come membro della sua specie.

Tale proposta costituisce una rivisitazione sia dell'idea wittgensteiniana di forma di vita, declinata in senso biologico e profondamente indebitata con la formulazione di Michael Thompson<sup>12</sup>, sia di quella di "categorici aristotelici" e di "necessità aristotelica" di derivazione anscombianiana. In base a tale approccio teleologico, «la bontà della volontà umana non sarebbe altro che un caso particolare della valutazione delle operazioni degli esseri umani, nonché, in generale, di tutti i viventi in relazione alla forma di vita particolare tipica della loro specie».<sup>13</sup>

Una simile forma di naturalismo, in base a cui sono i fatti rilevanti relativi alla forma di vita della specie a determinare i criteri della bontà, ambisce a preservare con forza l'oggettività del bene, stabilendola su un fondamento radicato nella biologia e nell'esercizio delle funzioni naturali. La forza di questo

<sup>12</sup> Cfr. M. Thompson, «The Representation of Life», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 247-296.

<sup>13</sup> P. Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 1 (trad. mia).

radicamento, come era prevedibile e come è molto noto, è d'altronde la ragione stessa di una debolezza teorica riscontrata da molti, che identificano il problema con l'aver assegnato almeno in prima istanza tutto il peso normativo a una nozione che poco credibilmente può sostenerlo, ovvero la bontà della "prima natura", intesa in senso anche e anzitutto biologico.

Apparentemente, nulla più del costruttivismo korsgaardiano potrebbe essere lontano da una teoria naturalista della normatività. In *The Sources of Normativity*, Korsgaard propone infatti una teoria che tratta i valori e gli obblighi morali come oggettivi, ma non reali, in quanto ne fa costruzioni umane, giustificabili razionalmente in quanto agenti razionali concorderebbero nel ritenerli autorevoli. L'oggettività richiede, in questa prospettiva, il riconoscimento della sovranità della ragione pratica: le verità morali sono costruzioni della ragione, e nascono dalla risposta a un *problema* pratico, alla maniera degli artefatti. La ragione pratica costruisce pertanto gli oggetti della volontà senza basarsi su un ordine di valori antecedente; più precisamente, essa costruisce la totalità degli imperativi categorici particolari, attraverso un metodo, ovvero l'imperativo categorico, che è la norma costitutiva della ragione e quindi non è a sua volta costruito. L'imperativo categorico riflette la nostra personalità morale, perché la struttura del ragionamento è ricavata dalla nozione degli agenti come persone libere ed eguali in quanto ragionevoli e razionali.

Nella prospettiva che Korsgaard chiama "razionalismo dogmatico", per contro, la ragione svolge la funzione solo ricognitiva di rintracciare un ordine oggettivo di valori che esiste prima e indipendentemente dagli agenti e dai loro ragionamenti, e gli agenti morali apprendono i fini attraverso un atto intellettivo ma senza davvero "usare" la ragione: piuttosto, essi sono "colpiti" da verità morali che recepiscono quasi passivamente. Per contro, il costruttivismo concepisce la ragione come essenzialmente pratica, capace cioè di costruire i propri fini attraverso un metodo a priori, esemplificato dall'imperativo categorico, che rappresenta tutti i requisiti della ragione pratica stessa.

Anche dopo la svolta costitutivista, la lontananza tra Korsgaard e il naturalismo oggettivista di derivazione aristotelico-anscombiana non pare sanarsi. Basti pensare a come, in apertura a *Self-Constitution*, Korsgaard dipinga il virtuoso delle teorie virtueticiste come un "buon cagnolino" che non sente più la forza della necessitazione normativa<sup>14</sup> e scodinzola festante nel compiere il dovere; o come tacci qualunque teoria realista dei fatti morali di "razionalismo dogmatico", ovvero di essere una teoria «omuncolare», nella quale la ragione è solo la portavoce di fatti morali oggettivi situati in un presunto "là fuori", un «piccolo rappresentante» dentro di noi, e quindi incapace di spiegare la peculiarità del sentirsi vincolati normativamente.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009, p. 3.

<sup>15</sup> Ivi, p. 6. (trad. mia).



Tuttavia, è pur vero che in quest'opera il punto di vista pratico-deliberativo di esplicita derivazione kantiana, prediletto in *The Sources of Normativity*, è ora situato più esplicitamente entro una cornice di tipo metafisico-naturalistico che ne modifica in parte il significato originario.<sup>16</sup> Proprio questa è la cifra della visione costitutivista che caratterizza più marcatamente l'opera: l'idea che la fonte della forza categorica delle obbligazioni morali sia da ricercarsi nelle caratteristiche costitutive dell'*agency*. In una singolare sintesi, dunque, si assiste all'"incastonamento" di categorie di derivazione kantiana entro un quadro generale che poggia su una concezione teleologica esplicitamente aristotelica e fa perno sui concetti di funzione, forma e natura. È la funzione dell'azione a determinarne la normatività: dunque, la necessitazione tipica della normatività deriva da elementi costitutivi dell'*agency*.

Così come la forma tipica dell'azione è l'essere fine a se stessa e legare un atto a uno scopo attraverso una ratio appropriata, concezione sulla quale secondo Korsgaard Aristotele e Kant concordano<sup>17</sup>, la forma dell'agente è legata a doppia mandata con la funzione costitutiva dell'azione: l'azione, cioè, è parte della forma dell'agente e, perciò, contribuisce a definirla e *costituirla*.<sup>18</sup>

Ma come e dove si inserisce la riflessività in questo processo di costituzione dell'agente? E come si legano forma, funzione e quadro teleologico all'attività deliberativa di un agente? Per Korsgaard, la rappresentazione teleologica dell'azione è la modalità rappresentativa originaria che struttura il mondo in relazioni significative. In altre parole, per gli esseri viventi il mondo è configurato sotto l'aspetto della salienza rispetto ai propri scopi, e dunque gli oggetti appaiono buoni "per natura", ovvero intrinsecamente attrattivi. Il problema normativo, che sorge solo per quegli esseri viventi particolari che sono gli umani, si pone allorché questo mondo pre-strutturato come attrattivo esercita la sua pressione sotto forma di incentivo, e l'essere dotato di ragione si domanda se la pressione vada assecondata o meno. La riflessività, dunque, va in cerca di una ragione in nome della quale valutare gli incentivi e guidare l'azione, modificando l'istinto e realizzando pienamente l'autonomia. Dunque, il costitutivismo è una teoria esplicitamente teleologica, e fa ampio uso dell'argomento aristotelico dell'*ergon*, su cui fonda il rapporto tra l'agente e l'azione, ma anche tra l'agente e un mondo teleologicamente orientato. Proprio questa centralità, come vedremo, ha attirato e attira pesanti critiche, in particolare focalizzate sulla tesi che la funzione possa essere al contempo uno standard costitutivo e normativo.

<sup>16</sup> Per un'utile ricostruzione, si veda G. Verrucci, «Azione come autocostruzione. Normatività ed agency in Christine Korsgaard», in M. Meletti, *Ragione pratica e immaginazione*, Mimesis, Milano 2011, pp. 79-103.

<sup>17</sup> C. Korsgaard, *Self-Constitution*, cit., pp. 14-18.

<sup>18</sup> Cfr. G. Verrucci, «Azione come autocostruzione», cit.; si veda anche Id., *Ragione pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*, Mimesis, Milano 2010.

In certo modo, come abbiamo visto, la chiamata alle armi di Anscombe, rispetto a cui il Prologo di *The Sources of Normativity* pareva così speculare, è in realtà in certo modo raccolta tanto dal naturalismo footiano quanto dalla fase costitutivista di Korsgaard<sup>19</sup>, sebbene applicata non all'essere umano e a un suo presunto *ergon* naturale, ma all'azione e alla relazione tra gli oggetti del mondo e l'agente. Resta da vedere quali siano i limiti di questa ardita mossa.

Non mi soffermerò, in quanto segue, sulle pur numerose critiche piovute sul naturalismo e sul costitutivismo in quanto tali, ma considererò in modo particolare le obiezioni che riguardano il fragile equilibrio tra teleologia (e pacchetto concettuale annesso) e riflessività. Dapprima (par. 4) esaminerò due obiezioni apparentemente controintuitive e curiosamente speculari, ovvero (i) che il naturalismo fallisce per un surplus di riflessività e (ii) che il costitutivismo fallisce per un surplus di teleologia, e una terza che radicalizza il problema, sostenendo (iii) che naturalismo e costitutivismo falliscano entrambi per una tensione strutturale tra forma e ragion pratica. Al par. 5 infine darò conto di alcuni tentativi di ricucitura di questa tensione, tanto da parte naturalista quanto costruttivista.

#### 4. Un eccesso di teleologia, un surplus di riflessività

Sembrerebbe, a prima vista, che il problema intrinseco al naturalismo neoaristotelico di Foot sia un "eccesso di natura", o per meglio dire di "prima natura".

Di questo segno è la critica di Julia Annas – sebbene rivolta anzitutto contro Rosalind Hursthouse.<sup>20</sup> Tanto Hursthouse quanto Foot ammettono che la natura biologica necessita di venire interpretata dalla ragione; tuttavia, la relazione tra ragione e fini biologici è di tipo debole, dato che i fini biologici pongono un vincolo resistente all'esercizio della razionalità e una barriera che il pensiero razionale deve rispettare. Tale relazione, nota Annas, presenta più di una criticità; in particolare, non tutti i fini e fattori biologici ricevono lo stesso trattamento relativamente all'elaborazione della vita buona, dato che di alcuni di essi è effettivamente raccomandata la promozione, mentre altri sono (giustamente) contrastati (ad esempio, nello stabilire la vita buona per uomini e donne, tipicamente non si ritiene che queste ultime debbano venire vincolate dalla riproduzione).

<sup>19</sup> Questa comunanza rilevata da più parti è negata da Korsgaard stessa, cfr. «Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason: Reply to Arroyo, Cumiskey, Moland, and Bird-Pollan», *Metaphilosophy*, 42, 4 (2011), pp. 381-394. Tuttavia, come si vedrà, la negazione stessa è contestabile, perché fa appello a un uso differente della teleologia che però, secondo alcuni critici, è problematico a meno di non ricadere appunto in un account teleologico à la Foot.

<sup>20</sup> J. Annas, «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», in S.M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics Old and New*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2005, pp. 11-29.

D'altronde, altrettanto pregnante è un rilievo di segno apparentemente opposto, mosso in primis da Hare<sup>21</sup>, in base al quale non può esistere una ricostruzione neutrale dei fondamenti della morale in termini naturalistici, poiché concetti come "prosperità", "fioritura umana", "bisogni umani fondamentali" non sono neutrali, ma valutativi. Dunque, a essere messa in crisi da un simile naturalismo sarebbe, per Hare, proprio la tanto agognata oggettività: variando l'applicazione di tali termini valutativi al variare della cultura di appartenenza dei soggetti, «l'oggettivismo naturalistico si trasformerebbe in una forma di relativismo».<sup>22</sup> In altre parole, come rilevato da Donatelli, «possiamo chiederci se una considerazione interamente avalutativa della natura umana [...] ci può consegnare la lista di tratti che sono a fondamento della nostra concezione del bene»<sup>23</sup>, e se potremmo davvero precisare quei tratti indipendentemente dalle nostre opinioni morali pregresse in merito a che cosa sia una vita buona.<sup>24</sup>

Ma è bene evitare un fraintendimento: la proposta di Foot è, anzitutto, una teoria della ragion pratica, e proprio nella relazione tra funzione umana e polo razionale-riflessivo sta la maggiore problematicità della sua teoria. In tale prospettiva è insita, infatti, una concezione della razionalità pratica che definisce la razionalità delle azioni in termini di moralità, in quanto «la bontà morale del fine perseguito da un agente è parte della razionalità dell'azione compiuta per raggiungerlo».<sup>25</sup> Dunque, nessuno può agire con piena razionalità pratica nel perseguimento di un fine cattivo e, pertanto, anche contro i propri desideri e interessi, «è razionale considerare la bontà come qualcosa che impone una condizione necessaria sulla razionalità pratica, e quindi come una parziale determinante della bontà stessa».<sup>26</sup>

<sup>21</sup> R.M. Hare, «Off on the Wrong Foot», in J. Couture, H. Nielsen (eds.), *On the Relevance of Metaethics. New Essays on Metaethics*, University Press of Calgary, Calgary 1995.

<sup>22</sup> A. Viggiano, M. Galletti, «George Edward Moore e il dibattito sul naturalismo», in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 69-91.

<sup>23</sup> P. Donatelli, «Non basta l'umanità. Philippa Foot sulla bontà naturale», *Iride*, 38 (2003), pp. 179-186. Citazione a p. 183.

<sup>24</sup> A tali perplessità ha cercato di dare risposta lo stesso Michael Thompson (Cfr. M. Thompson, «Three Degrees of Natural Goodness», *Iride*, 38 (2003), 191-197), nella cui lettura «invece di partire dai tratti caratteristici per arrivare ai tratti buoni, partiamo dai tratti che complessivamente ci appaiono buoni e cerchiamo di spiegarceli alla luce dell'idea che essi possano esemplificare usi eccellenti della capacità di volontà razionale tipica della specie» (P. Donatelli, *Non basta l'umanità*, cit., p. 185). Ma come giustamente notato, «Foot non desidera solo sostenere che le ragioni morali costituiscono uno spazio che è riconosciuto dall'interno della loro presa normativa [...], ma avanza anche l'altra tesi aristotelica, secondo cui il criterio di ricostruzione razionale di tali ragioni è quello dato dal naturalismo aristotelico» (*Ibidem*).

<sup>25</sup> L. Ceri, «Naturalismo etico e non-descrittivismo: la polemica tra Philippa Foot e Richard M. Hare», *Notizie di Politeia*, XX, 73 (2004), pp. 18-34. Citazione a p. 31.

<sup>26</sup> P. Foot, *La natura del bene* (2001), trad. di E. Lalumera, il Mulino, Bologna 2007, pp. 77-78.

Come chiarisce Foot,

Ciò che determina concettualmente la bontà di una caratteristica o operazione è la relazione, nella specie, che sussiste tra quella caratteristica o operazione e la sopravvivenza o la riproduzione, perché in questo consiste il bene nel mondo delle piante e degli animali. A questo punto le domande «Come?», «Perché?» e «A quale scopo?» giungono a un termine. È chiaro che non è così, tuttavia, nel caso degli esseri umani. [...] Si consideri, ad esempio, la riproduzione. L'incapacità di riprodursi è un difetto per un essere umano, ma la scelta di non avere figli o quella del delibato non sono per questo scelte «difettose» [...] perché altre componenti del bene [...] possono costituire per una donna e per un uomo ragioni per rinunciare alla vita di famiglia. [...]»<sup>27</sup>

Dunque, quella che Foot propone è una teoria della bontà naturale come una forma di eccellenza nell'uso della razionalità pratica, in forza della quale è possibile una presa di distanze dai fini marcatamente biologici (che sono naturali sì, ma non esaustivi di ciò che conta come naturalità per l'umano), in forza di una attività riflessiva che da un lato è vincolata dall'ideale di eccellenza, dall'altro eccelle proprio in quanto può operare questo distanziamento.

Se quindi da un lato la proposta di Foot sembra peccare per “troppo naturalismo”, a ben vedere la sua maggiore debolezza sta nel fatto che l'introduzione della ragion pratica e della sua capacità riflessiva rompe l'incanto della prima natura. E ciò da un lato rende la teoria decisamente più appetibile, andando nella direzione di un naturalismo “della seconda natura”<sup>28</sup>; dall'altro, ne contraddice le premesse squisitamente primo-naturalistiche, facendola entrare in contraddizione.

Un fuoco di fila di obiezioni contrapposte colpisce la fase costitutivista del pensiero korsgaardiano. Una prima obiezione, anche in questo caso, individua la ragione del fallimento del progetto costitutivista in un eccesso di teleologia. Silverstein, su tutti, riecheggiando ed ampliando la celebre critica di Enoch<sup>29</sup>, sostiene che, laddove *Sources* poggiava sulla necessità del superamento di un'etica dell'eccellenza, il costitutivismo aristotelico di *Self-Constitution* usa, alla maniera del naturalismo, il concetto di funzione per colmare il gap *is-ought*, e ricade dunque in un'etica dell'eccellenza che fa fallire l'intero progetto.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> P. Foot, *La natura del bene*, cit., p. 55.

<sup>28</sup> Su cui torneremo nel prossimo paragrafo.

<sup>29</sup> Cfr. D. Enoch, «Agency, Shmagency. Why Normativity won't come from what is Constitutive of Agency», *Philosophical Review*, 115 (2006), pp.169-198.

<sup>30</sup> M. Silverstein, «Teleology and Normativity», *Oxford Studies in Metaethics*, 11 (2016), pp. 214-240.

La teleologia che Korsgaard invoca nel progetto è, esplicitamente, di tipo piuttosto “blando”, nel senso che la funzione di un oggetto non gli deriva dall'esterno, per esempio da un creatore o progettista, bensì da ciò che Korsgaard chiama la sua “organizzazione teleologica interna”. In altre parole, il genere di un oggetto è determinato da ciò che quell'oggetto fa – dalla sua “attività caratteristica”, come, ad esempio, una casa è tale solo se è organizzata internamente in modo da poter servire come un rifugio abitabile. La funzione, dunque, è – aristotelicamente – lo standard costitutivo di un oggetto.

Ma, una volta applicata questa logica all'*agency*, la preoccupazione che scaturisce è piuttosto evidente: se l'autorità delle norme che regolano l'azione scaturisce da ciò che è costitutivo dell'*agency*, allora ogni agente agirà necessariamente in accordo con quelle norme per il solo fatto di essere un agente: «manca, concettualmente, lo spazio per la possibilità di azioni cattive o sbagliate».<sup>31</sup> Questo problema non ha tanto a che fare con l'identificazione di *quale sia* la norma costitutiva identificata da Korsgaard (ovvero, l'autocostituzione), ma piuttosto con l'idea stessa delle norme costitutive come forme aristoteliche. In breve, a produrre il corto-circuito sarebbe la combinazione micidiale di tre elementi, ovvero (i) *l'applicazione* dell'idea di funzione come norma costitutiva *all'azione*, (ii) l'idea che la norma costitutiva dell'azione sia l'autocostituzione e (iii) il quadro entro cui tutto ciò viene incorniciato, ovvero quello di una *teleologia debole*.

Non potendo rinnegare(i) e (ii), che rappresentano il cuore stesso della proposta costitutivista, l'unica opzione possibile a Korsgaard per disinnescare il corto-circuito sarebbe, secondo questa linea di obiezione, rettificare (iii), introducendo nella teoria un surplus di teleologia, ovvero approdando a una concezione teleologica robusta (anziché debole), non troppo diversa, appunto, da quella di Foot.

Appellarsi a una teleologia più robusta significherebbe superare l'idea che la funzione sia una semplice organizzazione interna, e accettare che la natura teleologica di una certa realtà sia almeno in qualche misura determinata da fattori esterni, alla maniera delle intenzioni del progettista o del costruttore nel caso degli artefatti.<sup>32</sup>

Si tratterebbe certamente di un passo avanti, perché permetterebbe di spiegare facilmente come mai, ad esempio, qualcosa che è pienamente una casa possa non essere una buona casa: una struttura che non riesce ad essere abitabile può ancora contare come una casa se era destinata ad essere abitabile. Tale opzione si rivelerebbe, però, oltre che metafisicamente più controversa, anche – e più gravemente – incoerente con le premesse del costitutivismo stesso. Infatti, come Korsgaard afferma ripetutamente, ciò che è costitutivo dell'agire non è

<sup>31</sup> Ivi, p. 217

<sup>32</sup> Ivi p. 222.

semplicemente *cercare* di costituirsi come agente, ma piuttosto *farlo effettivamente*. Poiché cioè il nucleo della teoria dell'*agency* di Korsgaard è che gli agenti si costituiscono agendo, la visione alternativa rasenta l'incoerenza: se il semplice tentativo di costituirsi fosse sufficiente a soddisfare la condizione costitutiva dell'*agency*, allora si potrebbe soddisfare tale condizione pur fallendo nel tentativo di autocostruirsi. In tal caso, uno stesso agente sarebbe e non sarebbe un sé o un agente unificato.

Sembra, quindi, che Korsgaard potrebbe introdurre un ulteriore livello di teleologia, rettificando (iii), solo abbandonando la sua visione (ii) che l'azione sia auto-costituzione, che però è una delle due premesse fondamentali della teoria.

Eccoci arrivati a un punto paradossale. A ben vedere, proprio come, nella mia lettura, il problema principale di Foot è che, per evitare derive inaccettabili della sua teoria, deve introdurre entro un quadro naturalista un ruolo decisivo della ragion pratica che ne sfuma, paradossalmente, la portata naturalista stessa, il problema di Korsgaard è che la sua teoria sfugge evidenti corto-circuiti solo se introduce un teleologismo robusto, che però le è indisponibile perché contraddice le sue stesse premesse. Verrebbe da concludere che, più che in un eccesso di natura o di riflessività, la chiave del problema sia comune, e riguardi una tensione strutturale tra forma (funzione) e ragion pratica. È significativo, in questo senso, un rilievo mosso da Verrucci che, pur rivolto a Korsgaard, pare attagliarsi ugualmente a entrambi i tentativi teorici ora considerati:

Da un lato vi è il richiamo alla forma come fonte originaria delle ragioni dell'agente e della rappresentazione teleologico-normativa del mondo (che l'uomo, in quanto essere naturale, condivide con gli animali), dall'altra vi è la centralità della riflessione che si esercita come autocoscienza (*self-consciousness*) che destruttura quel primo livello introducendovi la novità tipica della ragione, novità che è possibilità di critica radicale degli impulsi e delle tendenze teleologicamente già predisposte dalla natura<sup>33</sup>

Ma se questo richiamo è vero, tra la normatività tipica dello spazio delle ragioni e quella naturale che discende dalla forma e dalla funzione umane, la tensione è radicale e la distanza incolmabile, e qualunque progetto che si proponesse di smorzare quella tensione è destinato a fallire. Forse che il bando lanciato da Anscombe sia destinato inevitabilmente a cadere nel vuoto, qualunque sia la declinazione del suo accoglimento?

<sup>33</sup> G. Verrucci, *Azione come autocostruzione*, cit.

### *5. Allentare la tensione: posizioni di confine*

Per provare a tracciare una conclusione meno scettica di quanto il percorso seguito finora lasci presagire, è bene ricordare che un tentativo di mediazione tra due poli così eterogenei è ricercato da entrambi i fronti. Di questi tentativi si daranno ora alcuni accenni, lasciando al lettore di valutarne l'efficacia nel risolvere lo snodo emerso in questo lavoro.

Sul fronte aristotelico, è ormai consolidata la tradizione naturalista “della seconda natura”. Apripista di questa proposta è notoriamente John McDowell, che evidenzia i limiti del neonaturalismo footiano, colpevole di cercare la fondazione dell'etica al di fuori dell'etica stessa, e ne elabora una differente formulazione, non basata sulla “prima natura” (biologica), bensì su quella “seconda natura” – informata dalle virtù e dall'educazione, che consente all'agente di riconoscere le ragioni rilevanti per agire – che è a suo avviso quella propriamente indicata da Aristotele.<sup>34</sup>

La stessa via è stata battuta da Julia Annas e, più di recente, da Irene Liu. Nella prospettiva di Annas, in base a una relazione più forte tra ragione e natura biologica è possibile pensare a una dinamica maggiormente “elastica”, in cui la razionalità pratica operi sulle circostanze dell'esistenza, così come sulla natura biologica, elaborando la vita buona a partire da questi dati. Non per questo, afferma Annas, si dovrebbe abbracciare una visione «interamente plastica e trasformabile» della natura umana, bensì, in analogia con qualunque arte e tecnica, la si dovrebbe vedere come un materiale che pone vincoli, e che però necessita di venire trasformato.<sup>35</sup> In sintesi, al cuore della versione secondonaturalista di Annas vi è la convinzione che non esista qualcosa come il dato naturale puro, non interpretato o permeato di razionalità, cui quest'ultima dovrebbe piegarsi, e che al contrario ogni attività umana apparentemente solo biologica sia già informata dalla ragione e soggetta a negoziazione.

Anche la domanda di partenza di Liu<sup>36</sup> riguarda la tensione tra fini naturali e razionalità: come pensare questo difficile rapporto? Certo, prevedendo un ruolo interpretativo rilevante della ragione; ma tale capacità interpretativa a quali criteri si può appellare? A detta di Liu, a un criterio di verità che gioca sulla linea di confine tra piano della natura e piano della razionalità. Tale criterio è la fedeltà alla materia, che è pensata in analogia alla pratica artistica. L'artista è fedele alla materia quando fa emergere la bellezza specifica (intrinseca e potenziale) del materiale grezzo con cui opera; tale bellezza è un genere di verità, in quanto mostra o porta alla luce le proprietà (anche quelle meno ovvie o

<sup>34</sup> J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1995.

<sup>35</sup> J. Annas, «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», cit., p. 22.

<sup>36</sup> I. Liu, «Elevating Human Being: Towards a New Sort of Naturalism», *Philosophy*, 92: 4 (2017), pp. 597-622.

evidenti) che rendono quel materiale ciò che è, sviluppandole ed elevandole. Dunque, le qualità e proprietà oggettive del materiale non rappresentano solo dei vincoli, ma primariamente delle *opportunità* per l'artista.

Analogamente, il materiale grezzo della natura umana, sviluppato e trasformato attraverso l'educazione morale, può esemplificare la fedeltà alla materia. Certo, i desideri e i bisogni tipici della natura umana impongono limiti al tipo di esseri umani che possiamo diventare grazie all'educazione morale, ma soprattutto sono la base per innovare la stessa natura e svilupparne la bellezza intrinseca (*beautifying*). La bellezza, così, diventa un criterio di correttezza morale: realizzare la *humaneness*, che è il genere particolare di bellezza tipica dell'umano.

Ma anche dal fronte costruttivista un tentativo di sintesi è ricercato, ad esempio, da Naomi Fischer con la sua proposta di una teoria che, più che costruttivista, su configuri come "ristrutturazionista" (*renovationist*), così sanando tanto il problema teorico di Foot quanto quello di Korsgaard. Nella prospettiva ristrutturazionista, è accettabile ammettere, con Foot, che le norme etiche emergono dalle norme naturali, a patto di specificare in modo più completo cosa si aggiunge alle norme naturali nel caso umano che le trasforma in norme etiche. E questo qualcosa che si aggiunge è una capacità di modellare se stessi in base alla ragione, cosa che avviene sia a livello individuale che comunitario. L'auto-modellazione, tuttavia, non è fluttuante: è vincolata dalla natura umana ed è ordinata verso una realizzazione della natura umana. Proprio in questa interazione tra la natura umana e l'auto-formazione degli individui e delle comunità umane consiste l'eccellenza umana.<sup>37</sup>

Un tale resoconto è in qualche modo costruttivista, con l'importante differenza che tratta l'automodellarsi non come una nuova costruzione ma, appunto, come un'attività di ristrutturazione, che ha un certo margine di libertà ma è anche condizionata da vincoli storici e naturali, nonché dal ruolo giocato dalla comunità umana di appartenenza. In sintesi, nessun individuo umano altera razionalmente senza vincoli una forma di vita biologica; l'autoformazione avviene in continuità con il passato e in comunità con gli altri. Questi due elementi, continuità e comunità, forniscono ulteriori vincoli all'autoformazione razionale dell'uomo.<sup>38</sup>

## 6. Conclusione

La sfida teorica da cui siamo partiti, e il bando che essa incorporava – ricostruire una forma di normatività che sgorgasse dalla natura, anziché dalla legge – ha non solo animato le numerose vie neoaristoteliche alla normatività, ma ha anche

<sup>37</sup> N. Fischer, «Natural and Ethical Normativity», *The Southern Journal of Philosophy*, 54: 4 (2016), pp. 417-439.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 430-31.



trovato un'inaspettata declinazione, con tutti i distinguo del caso, perfino in una teoria che non accetta i requisiti anti-legalistici del bando stesso, come quella costruttivista, la cui attrattiva per l'idea di forma porta ad approdare a un inaspettato reimpiego dell'*ergon* aristotelico. Certamente, molto deve ancora essere fatto per ricomporre in modo credibile la frattura che si apre quando si provi a legare piano della natura, della forma e dell'*ergon* e piano della normatività. Eppure, sanare in qualche modo questa frattura suona come un compito arduo, ma anche alto e forse necessario. Lo stesso insuccesso cui le proposte esaminate vanno incontro non è, a mio avviso, che un segno di questa arduità.

### Riferimenti bibliografici

ANNAS, J.

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

ANSCOMBE, G.E.M.

1958 «La filosofia morale moderna», trad. di M. Falomi in *Iride*, 1 (2008), 47-67.

CERI, L.

2004 «Naturalismo etico e non-descrittivismo: la polemica tra Philippa Foot e Richard M. Hare», *Notizie di Politeia*, XX, 73 (2004), 18-34.

DONATELLI, P.

2003 «Non basta l'umanità. Philippa Foot sulla bontà naturale», *Iride*, 38 (2003), 179-186.

FOOT, P.

2002 *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

2001 *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, trad. di E. Lalumera, *La natura del bene*, il Mulino, Bologna 2007.

FISCHER, N.

2016 «Natural and Ethical Normativity», *The Southern Journal of Philosophy*, 54: 4 (2016), 417-439.

HARE, R.M.

1995 «Off on the Wrong Foot», in Couture, J. H. Nielsen (eds.), *On the Relevance of Metaethics. New Essays on Metaethics*, University Press of Calgary, Calgary.

KORSGAARD, C.

1996 *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. di L. Ceri, *Le origini della normatività*, ETS, Pisa.

2009 *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, New York.

LIU, I.

2017 «Elevating Human Being: Towards a New Sort of Naturalism», *Philosophy*, 92: 4 (2017), 597-622.

MCDOWELL, J.

1995 «Two Sorts of Naturalism», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford.

SILVERSTEIN, M.

2016 «Teleology and Normativity», *Oxford Studies in Metaethics*, 11 (2016), 214-240.

THOMPSON, M.

1995 «The Representation of Life», in R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford, 247-296.

VERRUCCI, G.

2011 «Azione come autocostruzione. Normatività ed agency in Christine Korsgaard», in M. Meletti, *Ragione pratica e immaginazione*, Mimesis, Milano, 79-103

VIGGIANO, A., GALLETTI M.

2007 «George Edward Moore e il dibattito sul naturalismo», in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 69-91.