

Agire bene

La normatività della natura
umana nella *Virtue ethics*

Tommaso Allodi

EUT

Cogito 4

Studies in Philosophy and its History



Cogito

4

Studies in Philosophy and its History

Cogito

Studies in Philosophy and its History

Open to all philosophical genres and traditions, the book series *Cogito. Studies in Philosophy and its History* aims at publishing selected studies and texts with special focus on metaphysics, ethics, and their relations.

Cogito promotes a view of philosophy as an argumentative discipline, which needs to be both theoretically engaged and conscious of the historical dimension of theoretical discussions. Hence, the book series hosts readable and accessible texts, which contribute to philosophical advancement or which inquire into the historical roots of theoretical issues.

Cogito considers contributions from both senior and junior scholars, and promotes scientific dissemination by employing an open access policy. Submitted texts will be peer reviewed according to standard double-blind processes of evaluation. Contributions in English, Italian, French, Spanish and German language are eligible.

EDITORS

Gabriele De Anna (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Università di Udine)

Riccardo Martinelli (Università di Trieste)

ADVISORY BOARD

Antonio Allegra (Università per Stranieri di Perugia)

Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia)

Andrea Bottani (Università di Bergamo)

Rosa M. Calcaterra (Università Roma Tre)

Antonella Corradini (Milano, Università Cattolica)

Mario De Caro (Università Roma Tre)

Christian Illies (Otto-Friedrich Universität Bamberg, DE)

Nikolay Milkov (Universität Paderborn, DE)

Matteo Negro (Università di Catania)

Roger Pouivet (Université de Lorraine, F)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Giacomo Samek Lodovici (Milano, Università Cattolica)

Thomas Sturm (Universidad Autònoma de Barcelona, E)

Nic Teh (University of Notre Dame, USA)

Achille Varzi (Columbia University, USA)



I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

Impaginazione
Gabiella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2020

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-163-8 (print)

ISBN 978-88-5511-164-5 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

Via Weiss, 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEditioniUniversitaTrieste>

Questo volume è integralmente disponibile online a libero accesso nell'archivio digitale OpenstarTs, al link: www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/14044



Agire bene

La normatività della natura
umana nella *Virtue ethics*

Tommaso Allodi

La ricerca per questo libro e la pubblicazione sono state finanziate dal Dipartimento di Scienze giuridiche dell'Università di studi di Udine, progetto PRID 2018 "Trust in Authorities: un approccio metanormativo al problema della fiducia nelle istituzioni politiche".

Indice

<i>Prefazione</i> di Angelo Campodonico	VII
<i>Introduzione</i>	XI
CAPITOLO PRIMO	
LA RIPRESA DELLA NOZIONE ARISTOTELICA DI NATURA UMANA IN ETICA	1
1.1 La cornice concettuale	1
1.2 Natura umana e virtù	5
1.3 Il <i>Gauguin Problem</i>	11
1.4 Naturalismo morale non scientifico	13
1.4.1 <i>La nozione aristotelica di natura umana</i>	13
1.4.2 <i>Quale criterio per l'agire buono?</i>	14
1.4.3 <i>Il dilemma del naturalismo neo-aristotelico</i>	17
1.4.4 <i>Il caso "Hursthouse"</i>	23
CAPITOLO SECONDO	
FONDARE L'AGIRE BUONO: QUALI FATTI DELLA NATURA UMANA RILEVANTI PER L'ETICA?	29
2.1 Giudizio morale e azione	30
2.1.1 <i>La concezione standard</i>	30
2.1.2 <i>La relazione costitutiva tra giudizio morale e azione</i>	33
2.2 La concezione finalistica dell'agire	41
2.2.1 <i>L'oggetto formale dell'azione: il bene</i>	42
2.2.2 <i>La desiderabilità del bene</i>	44
2.3 L'artista del <i>Gauguin Problem</i>	46
2.4 Comprendere la natura umana a partire dall'agire	49
2.4.1 <i>Conoscere non osservativamente la natura umana</i>	49
2.4.2 <i>L'agire e il recupero di un'immagine teleologica di natura umana</i>	52
2.4.3 <i>Il contributo delle scienze naturali nello studio della natura umana</i>	53
CAPITOLO TERZO	
IL RECUPERO DEL FINALISMO IN NATURA: IL MONDO DI PIANTE E ANIMALI	67
3.1 Naturalismo morale e normatività sub-razionale	58
3.1.1 <i>Perché l'analogia?</i>	58
3.1.2 <i>La normatività generale: gli esseri viventi</i>	63

3.1.3	<i>Cosa rende possibile l'analogia tra tipi diversi di giudizi normativi: il fondamento ontologico</i>	68
3.2	I problemi dell'analogia	71
3.2.1	<i>La razionalità</i>	71
3.2.2	<i>La grand analogy e il metodo scientifico</i>	76
3.2.3	<i>Quale make-up biologico?</i>	79
3.3	Che cosa hanno in comune piante, animali ed esseri umani?	82
3.3.1	<i>Conoscere il mondo vivente non umano</i>	82
3.3.2	<i>La natura come principio intrinseco di movimento</i>	87
3.4	Il valore dell'analogia	88
3.4.1	<i>Rivedere le fasi</i>	88
3.4.2	<i>Il ruolo dell'analogia nell'argomentazione neo-aristotelica</i>	89
CAPITOLO QUARTO		
LA NORMATIVITÀ DELLA NATURA UMANA		
4.1	Mera natura e razionalità	92
4.2	La concezione standard di prima natura	96
4.3	Un nuovo modo di intendere la prima natura	98
4.3.1	<i>Prima natura e capacità di agire</i>	102
4.3.1.1	Il rapporto educativo	108
4.4	Prima e seconda natura: il punto di vista normativo	109
4.4.1	<i>La concezione della normatività nel naturalismo neo-aristotelico</i>	109
4.4.1.1	L'agente fonte della normatività	112
4.4.1.2	La normatività del bene	114
4.4.1.3	Il dibattito sulla normatività della natura umana	117
4.4.1.4	In che modo la natura umana può fornire un criterio per individuare l'agire buono?	122
4.4.2	<i>La normatività della prima natura</i>	123
4.4.2.1	Normatività e natura come principio di movimento	123
4.4.2.2	L'inclinazione alla conservazione di sè	125
Conclusioni		131
Bibliografia		135

Prefazione

ANGELO CAMPODONICO

Il volume di Tommaso Allodi dal titolo *Agire bene. La normatività della natura umana nella Virtue ethics* che ho il piacere di presentare ha due notevoli pregi: in primo luogo, trattando di un dibattito fondamentale all'interno della *Virtue ethics*, fa così implicitamente conoscere meglio un filone di pensiero morale ancora considerato poco autorevole in Italia a differenza di quanto avviene nel mondo anglosassone dove questa corrente è assai presente e considerata nel dibattito filosofico. In secondo luogo e soprattutto, esso tratta in modo chiaro e originale di un tema centrale e delicato della *Virtue ethics* di matrice aristotelica: quello del rapporto fra etica e natura umana, tema che ha una lunga storia, affondando le sue radici nel pensiero antico e medioevale. Allodi sottolinea opportunamente nelle prime parti del volume come questo tema sia centrale perché, a differenza di quanto affermano autori come Bernard Williams, nella prospettiva di derivazione aristotelica la dimensione etica non coincide con una sfera specifica dell'agire che possa essere scelta, ma è costitutiva dell'agire umano in quanto tale¹. In questo ambito le posizioni all'interno della *Virtue ethics* sono per lo più nettamente contrapposte: da una parte coloro che come Philippa Foot e Rosalind Hursthouse difendono in etica una concezione forte del ruolo della natura umana nella sua

¹ Cfr. B. Williams 1972.

dimensione anche biologica (*prima natura*) e, dall'altra, quella di autori come John Mc Dowell e Julia Annas che invece accentuano soprattutto il ruolo della razionalità pratica e dell'educazione virtuosa (o della *seconda natura*). Alla base di queste posizioni vi è da una parte l'esigenza legittima di radicamento della morale di un essere finito nel dato naturale che lo costituisce, dall'altra il timore – altrettanto legittimo – di coartare lo spazio della libertà e creatività morali. Allodi valorizza giustamente l'interpretazione della posizione di Foot da parte di Michael Thompson e di John Hacker Wright, secondo cui essa rappresenterebbe una lettura della natura umana «dall'interno» della prospettiva dell'agente, anziché scientifica e quindi suscettibile di essere criticata da un punto di vista evolucionistico come fa per esempio Sophie Grace Chappell².

L'autore si sofferma soprattutto su alcuni spunti che la Annas implicitamente suggerisce e che gli permettono di trovare un punto di sintesi fra le due accentuazioni. Ella, infatti, distingue da un lato un significato negativo di natura che pone dei limiti all'agire e che coincide di fatto con la nozione di prima natura considerata per lo più e, dall'altro, un significato positivo di prima natura. Annas concede che la prima natura nell'accezione negativa possa svolgere un ruolo normativo minimo nei termini di ciò che è inevitabile per l'essere umano. Sussiste, infatti, una serie di circostanze inevitabili che l'essere umano farebbe bene a tenere in considerazione per vivere bene. E tuttavia vi è pure, anche secondo Annas, un'accezione positiva di prima natura secondo cui essa è vista come un «potenziale che non dipende dalla scelta dell'essere umano», ma che è «adatto a ricevere la virtù». La nota studiosa del pensiero antico individua questo modo di pensare la prima natura già nella riflessione aristotelica, per quanto rilevi che Aristotele non sia stato in grado di approfondire il rapporto tra la seconda natura e questa nozione positiva di prima natura.

Secondo Allodi una nozione positiva di prima natura potrebbe essere in grado di ricomprendere in qualche misura all'interno di quest'ultima, che è pur sempre natura *umana*, la stessa razionalità. In questo modo, si potrebbe giungere all'idea che la natura umana è una natura razionale in cui la stessa razionalità concretizza la natura intesa come principio di movimento. In particolare, ciò significa che il mantenersi in vita è un fine, indica cioè l'idea di una natura incline ad un certo sviluppo che richiede che l'agente riconosca e scelga tale sviluppo come bene. Chi si mantiene in vita lo fa attraverso una scelta e a tale scelta l'agente è giunto, attraverso la propria esperienza, pervenendo ad una comprensione, secondo la quale conservarsi costituisce uno sviluppo della natura umana. In tal modo non avremmo a che fare con due nature eterogenee, cosa che renderebbe difficile comprendere in che modo la natura razionale si innesti su una natura biologica. In

² Cfr. Thompson 2008; Hacker Wright 2009, 2012, 2013; Chappell 2013.

questa prospettiva, i cosiddetti impulsi motivazionali di cui parla McDowell, ma anche le necessità biologiche di cui parla Annas, non andrebbero intesi come realtà prive di razionalità. Non ci sarebbero impulsi (ma qui si potrebbe anche fare riferimento alle *inclinationes* di Tommaso d'Aquino) su cui la razionalità deve in un secondo momento intervenire e fornire credenziali razionali, nel tentativo di capire quali debbano essere promossi e in che modo. Gli aspetti biologici di cui parla Annas in realtà si manifesterebbero razionalmente perché è razionalmente che certi fini, come la sopravvivenza e la riproduzione possono essere perseguiti. Secondo Annas, la prima natura positiva manifesta la capacità della natura umana a ricevere un certo tipo di sviluppo, uno sviluppo eccellente di questa natura che coincide con il possesso delle virtù. Se dunque, la virtù/seconda natura si identifica con la capacità di agire virtuosamente, è cioè disposizione ad agire bene, l'agente, considerando sotto l'aspetto di bene ciò che compie, manifesta la tendenza della prima natura ad acquisire una seconda natura virtuosa, una seconda natura in cui l'agente si propone di perseguire un bene reale. In sintesi, l'idoneità della prima natura a ricevere la virtù può essere considerata secondo la caratteristica di bene sotto cui è compiuta un'azione che manifesta l'orientamento della natura umana a indirizzarsi verso un termine che non è casuale, ma esprime il tendere dell'agire verso una qualche forma di realizzazione (seconda natura) della capacità di agire (prima natura).

Ogni volta che l'essere umano agisce, o almeno inizia ad acquisire la capacità di agire, esprime un'idoneità della prima natura ad acquisire un certo tipo di seconda natura. Lo sviluppo virtuoso può essere considerato, come afferma Annas, un ideale etico, perché indica che nell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze in cui si trova, vi è il tentativo di compiere il bene reale che, lungo tutta una vita, è dato dal perseguimento di una vita eudemonica. In questa prospettiva, l'agire dell'essere umano da un punto di vista formale sembra manifestare il continuo tentativo di raggiungere un bene reale, anche quando non lo raggiunge.

Per documentare e verificare quanto appena affermato, Allodi, come accennato, si sofferma nella parte finale del volume sull'inclinazione a mantenersi in vita. Essa costituisce un fine, indica cioè l'idea di una natura incline ad un certo sviluppo che richiede che l'agente veda e scelga tale sviluppo come un fine che è bene. Chi si mantiene in vita lo fa attraverso una scelta e a tale scelta egli è giunto, attraverso la propria esperienza. 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 (questa volta morale) che è dato dalla sua presenza/conservazione confermando la relazione preferenziale della prima natura verso un certo sviluppo. Come osserva opportunamente Allodi, che sia bene mangiare, perciò, non coin-

cide con una questione di educazione e nemmeno con la semplice presenza del desiderio di mangiare. Nel primo caso, si può dire che non è bene mangiare perché ci è stato insegnato così. Chi ci ha insegnato che è bene mangiare non ha operato una scelta arbitraria imponendocela. Lo ha fatto piuttosto attribuendo alla nostra natura una tendenza verso la conservazione di sé che è bene sia coltivata. In questo senso, uno potrebbe anche rispondere alla domanda «perché mangi?» dicendo che gli è stato insegnato così, ma questa risposta risulterebbe strana e non appropriata. Una risposta migliore potrebbe essere «mangio perché ho fame». Un agente, quindi, sceglie di mangiare perché ha fame. In questo senso l'inclinazione alla conservazione di sé può manifestarsi nei termini della sensazione della fame che ci fa vedere la realtà in un determinato modo (un piatto di pasta e non un bullone è commestibile). Allo stesso tempo, l'agente deve scegliere di mangiare perché non c'è una parte della sua natura che lo dirige automaticamente verso un piatto di pasta, come invece si può dire del cuore che battendo automaticamente mantiene in vita l'agente.

In questo senso, l'idea di una risposta razionale dell'agente nei riguardi dell'inclinazione alla vita può anche permettere di sostenere – sempre secondo Allodi – che tale inclinazione può non presentarsi come un fine/bene agli occhi dell'agente. Un agente può non avere la sensazione della fame perché è particolarmente stressato. Questo dimostra come la prospettiva attraverso cui ci si forma una qualche idea dell'antropologia valutativa è mediata sempre dalla prospettiva di prima persona che mostra come non ci sia un tendere automatico verso il mantenersi in vita. Il naturalismo neo-aristotelico, perciò, individua un criterio per determinare il bene che è sempre mediato dalla prospettiva dell'agente, ma che non è contingente, cioè non vincolato a determinate circostanze e alla situazione psicologica in cui può trovarsi un agente.

Si è così provato a considerare un caso che mette più chiaramente in luce la tesi della normatività della natura, in grado cioè di tenere conto della specificità dell'essere umano (una natura razionale) e che allo stesso tempo cerca d'individuare un criterio non contingente per comprendere come si possa agire bene. Il discorso finora svolto, perciò, cerca di seguire la linea di ragionamento per cui è possibile parlare di agire buono non solo in maniera contingente e che individua nella natura umana un criterio attraverso cui rendere conto di questa esperienza di bontà dell'agire. In questo modo, l'esercizio della razionalità tipica dell'essere umano è vincolato all'individuazione di un bene che dipende da una nozione valutativa di natura umana sempre mediata dall'accesso personale ad essa.

Il discorso svolto finora da Tommaso Allodi potrebbe forse utilmente proseguire in futuro valorizzando altre e più complesse inclinazioni naturali come quella alla generazione e alla cura dei figli e quella alla coltivazione dell'intelligenza nelle sue varie forme, seguendo in questo, per esempio, le indicazioni presenti

in un noto testo di Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae* I-II, 94, 2). Ma il suo tentativo ha già l'indubbio merito di gettare le basi per una originale considerazione del rapporto etica-natura umana e non in maniera astorica e astratta, ma intrinseca, a partire da un dibattito interno alla contemporanea *Virtue Ethics* d'ispirazione aristotelica.

Angelo Campodonico
Filosofia morale Università di Genova
Direttore di *Aretai. Center on Virtues*

Introduzione

In che modo è possibile individuare l'agire buono?¹ Cosa lo rende tale? Secondo Foot e Hursthouse, due dei maggiori esponenti del naturalismo neo-aristotelico, un'azione è buona e un tratto del carattere è virtuoso sulla base della relazione che si instaura tra agire e natura umana². La natura umana, in questo senso, è in grado di fornire un criterio per discriminare l'agire buono. Un essere umano è in grado di sviluppare le potenzialità della sua natura che a loro volta modellano e innervano le facoltà coinvolte nell'agire. In questo senso, la relazione tra normatività e natura umana si presenta come una delle questioni più importanti che devono essere affrontate dal naturalismo neo-aristotelico.

Nel presente contributo mi propongo di esaminare il recente dibattito che si è sviluppato a partire dalla ripresa di due nozioni di natura ritrovabili in Aristotele. In questa cornice concettuale si sono distinti due modi di intendere la natura umana che pongono dei problemi dal punto di vista ontologico, epistemologico e concettuale. In generale, il punto centrale del dibattito riguarda la possibilità di considerare la natura umana come un criterio per agire bene che sia in grado di rispettare la prospettiva di prima persona alla quale un agente non può sottrarsi. Solitamente si contesta al naturalismo di Foot e Hursthouse di rendere normativa una nozione di natura che si appella a fatti generali e vincolati al metodo scientifico che difficilmente possono essere di qualche utilità per discriminare l'agire buono. Autori come Annas e McDowell hanno messo in luce come il recupero di

¹ Il presente lavoro riprende e rielabora in un quadro più articolato alcuni argomenti e idee che ho discusso nella mia tesi di dottorato dal titolo: "Il rapporto tra natura e virtù nel naturalismo neo-aristotelico", consultabile al sito: <https://arts.units.it/handle/11368/2961284#XvR83aEzapo>.

² R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 16.

una nozione di natura normativamente rilevante sia da ricondurre alla cosiddetta “seconda natura” che in Aristotele individua l’esercizio della razionalità e il suo sviluppo virtuoso. In questa cornice neo-aristotelica, l’obiettivo di questo contributo è quello di seguire una recente linea di ragionamento che cerca di conciliare e rendere compatibili le due prospettive appena menzionate.

Propedeutici all’analisi di questa prospettiva, il primo e secondo capitolo considerano le tesi definitorie del naturalismo neo-aristotelico alla luce delle obiezioni più importanti che minano alla radice l’intero progetto neo-aristotelico. Una di queste sostiene che la ripresa di una concezione aristotelica di natura umana sia impossibile in ragione di risultati scientifici che smentirebbero la possibilità di trovare nella natura umana un fondamento all’agire moralmente rilevante. Confrontandosi con questa critica, si cercherà di approfondire la possibilità del recupero di un’immagine teleologica di natura umana mostrando come vi siano due tesi di stampo aristotelico-tomista che vengono solitamente tralasciate quando si tenta di rigettare l’antropologia aristotelica.

Quando ci si interroga su un possibile fondamento dell’agire moralmente rilevante si è soliti dare per scontata la tesi per cui la moralità circoscrive le azioni che sono compiute nei confronti degli altri. Un’azione di generosità o di benevolenza indica un tipo di azione che merita lode e che deve essere compiuta. Di contro, le azioni auto-interessate sono considerate fuori dallo spazio della moralità. La sfera morale, quindi, sembrerebbe avere la doppia caratteristica di indicare un certo tipo di doverosità e di circoscrivere solo un certo tipo di azioni. In maniera analoga, sarebbe anche possibile distinguere tra vite eticamente rilevanti e vite eticamente non rilevanti. All’interno di questa cornice concettuale, quindi, la filosofia morale contemporanea cerca di individuare il modo in cui fondare la doverosità dell’agire morale e, anche tra chi sostiene che si possa raggiungere un certo tipo di accordo su alcune azioni che non devono essere compiute mai (ad esempio: “non si deve torturare un innocente per divertimento”), rimane il problema di individuare le considerazioni corrette che possano mostrare *perché* non si debba torturare un innocente per divertimento.

In questo modo, si è soliti obiettare che il naturalismo neo-aristotelico non sia in grado di giustificare l’agire moralmente rilevante attraverso l’appello alla natura umana. Non è vero che esiste una tendenza della natura umana verso lo sviluppo morale. Piuttosto i modi in cui si realizza la natura umana sarebbero innumerevoli e indipendenti dallo sviluppo morale di un agente. In tal modo la tesi dei neo-aristotelici, per cui una natura umana realizzata consiste nella vita etica, viene considerata semplicemente falsa e, a maggior ragione, non in grado di giustificare l’agire virtuoso. L’obiettivo dei primi due capitoli di questo lavoro sarà mostrare come questa impostazione dell’impresa neo-aristotelica non corrisponda al reale intento di Foot e Hursthouse e, più in generale, all’intento di

chi recupera un'antropologia aristotelica. Rispetto alla concezione standard della moralità, appena menzionata, Anscombe scrive: «Cosa sono diventati i concetti di moralmente buono o moralmente cattivo applicati alle azioni umane? Sono diventati equivalenti ai concetti di “buono e cattivo” applicati alle azioni umane in quanto tali»³. La sfera della moralità, dunque, non coincide con uno insieme circoscritto di azioni in concorrenza con azioni “non morali”. Non ci sono azioni moralmente non rilevanti. Infatti, ogni azione, in quanto azione, è moralmente rilevante perché esprime il giudizio di un agente rispetto a ciò che si propone di perseguire nell'azione. Questo vale anche per la normatività del giudizio morale. Ogni agente esprime un giudizio morale che è normativo nella misura in cui l'agente è vincolato a ciò che si propone di perseguire nell'azione. La revisione dello spazio della moralità in questi termini non permette ancora di dire perché alcune azioni siano migliori di altre o perché alcune siano doverose ed altre no. Tuttavia, se il termine morale si riferisce ad un'azione, allora occorre sottolineare che quando si parla di bontà e malvagità di un'azione il termine “morale” può essere tralasciato. In altre parole, la condizione affinché ci sia un giudizio morale è che si possa parlare di azione e di capacità di agire intesa, in un senso molto ampio, come quella dimensione in cui un agente è padrone del proprio movimento. Per il naturalismo neo-aristotelico, perciò, la libertà è la condizione di possibilità dell'agire e del giudizio morale. In tal senso, si potrebbe dire che proprio la domanda su ciò che è in potere dell'agente è il punto di partenza della riflessione etica. Assodato, cioè, come scrive Annas, che ci sono una serie di circostanze della vita che non dipendono dall'agente, la domanda che un essere umano si può porre è: “Rispetto a ciò che è in mio potere fare come devo agire per agire bene e condurre una vita eudemonica?”⁴

La revisione della relazione tra agire e moralità permette di comprendere come la ripresa di un'immagine teleologica di natura umana dipenda dal modo peculiare in cui l'essere umano agisce ed è in grado di giudicare il suo operato. Per questo, la tesi per cui una certa nozione di natura umana dovrebbe fondare la vita etica non coglie nel segno. Non ci sono vite esclusivamente etiche e sbaglia chi pensa che l'orientamento della natura verso un certo tipo di vita coincida con la vita etica.

³ «What has become, now, of the notion of the morally good or morally bad as applied to human actions? They have become equivalent to “good and bad” as applied to human actions as such». Anscombe, G.E.M., “Good and Bad Human Action” in: *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (eds.), Exeter, Imprint Academic, 2005, p. 192.

⁴ J. Annas, “Virtue Ethics”, in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, D. Copp (ed.), Oxford - New York, Oxford University Press, 2006, pp. 515-536.

Infatti, se l'agire in quanto tale è di per sé moralmente rilevante, il giudizio morale individua il bene sotto cui un agente vede la propria azione. Il naturalismo neo-aristotelico, in questo senso, sostiene che ogni agente è orientato al perseguimento di ciò che vede come bene. Il bene coincide con l'oggetto formale dell'azione e mostra il un continuo tendere dell'agente verso qualche tipo di miglioramento/realizzazione. Per questa ragione la possibilità di parlare di una natura teleologicamente orientata passa attraverso la migliore comprensione possibile dell'esperienza dell'agire.

Recuperando questa impostazione aristotelica in filosofia morale, negli ultimi due capitoli si cercherà di mostrare come un'immagine teleologica di natura possa permettere di spiegare il vincolo normativo che l'agente esperisce quando agisce. In questo senso, si cercherà di argomentare che la prima natura può essere intesa come una natura in cui emergono delle inclinazioni a perseguire determinati bene che innervano e attraversano la seconda natura. Nell'esercizio della capacità di agire, un agente si orienta verso ciò che vede come bene e questo orientamento è innervato dalle potenzialità della natura umana. Il concetto di prima natura, allora, non indica una natura che prescinde dalla natura razionale che contraddistingue l'essere umano. Piuttosto la prima natura è una natura razionale in cui si manifestano tendenze verso certi sviluppi che richiedono una risposta in prima persona da parte dell'agente. L'obiettivo del lavoro è dunque quello di seguire una linea di ragionamento secondo cui prima e seconda natura sono due modi diversi di vedere la stessa natura razionale dell'essere umano in grado di tenere conto di alcune caratteristiche essenziali dell'agire esperibili in prima persona.

Una piccola avvertenza riguarda le citazioni: dove sono in lingua straniera la traduzione è mia e ho riportato l'originale in nota.

Ringraziamenti

Un sentito ringraziamento va ai professori che hanno letto e commentato le pagine di questo volume che costituisce una sostanziale rielaborazione della mia tesi di dottorato: Antonio Allegra, Angelo Campodonico, Gabriele De Anna, Mario De Caro, Riccardo Martinelli, Giacomo Samek Lodovici.

Capitolo primo

La ripresa della nozione aristotelica di natura umana in etica

1.1 La cornice concettuale

La *Virtue ethics* è una delle principali correnti di etica normativa¹ caratterizzata

¹ La distinzione tra etica normativa e metaetica viene fatta risalire ai *Principia Ethica* di Moore dove all'indagine su quali fossero le cose buone si accompagnava un'indagine sulla proprietà che doveva avere una cosa per essere definita buona. Cfr. *Oggettività e Morale. La riflessione etica del Novecento*, a cura di G. Bongiovanni, Milano, Mondadori, 2007, pp. 69-91; S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Roma, Carocci, 2006, pp. 69-91; G. E. Moore, *Principia Ethica*, Revised Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, p. 55. Etica normativa e metaetica indicano, perciò, due distinti campi di ricerca nella riflessione morale. La metaetica è riflessione sulla morale e, in particolare, a partire da ciò che caratterizza il linguaggio morale si propone di individuare i «presupposti e i vincoli epistemologici, psicologici, semantici e ontologici del linguaggio, del pensiero e della pratica morale». «Metaethics is the attempt to understand the metaphysical, epistemological, semantic, and psychological, presuppositions and commitments of moral, thought, talk, and practice». Cfr. Sayre-McCord, Geoff, «Metaethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>; Sito consultato il: 09/06/2020. La metaetica, quindi, si distingue metodologicamente dall'etica normativa perché non dice se questa o quella azione in concreto sia buona o cattiva ma si chiede, piuttosto, perché valutiamo buona o cattiva una certa azione. L'indagine metaetica, in tal senso, richiederebbe di fare un passo indietro rispetto a posizioni morali sostantive al fine di chiarire gli elementi che intervengono nel discorso e nella pratica morale. Per gli autori della *Virtue ethics* questa distinzione sembra essere sfumata nella misura in cui l'etica ha a che fare con il carattere dell'essere umano e con il tipo di vita migliore da condurre e, come dice Annas, risulta difficile lasciare «fuori dalla porta chi siamo, ossia il nostro carattere», anche quando si conduce una ricerca metaetica. Cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 126-127. Per questo, assumere una posizione neutrale nei confronti dei presupposti antropologici, epistemologici e metafisici dell'etica è possibile solo metodologicamente. D'altronde anche Miller rileva che tra metaetica ed etica normativa vi è un rapporto molto stretto (C. Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, New York, Continuum International Publishing Group, 2011, p. xxv) e Cuneo sostiene che un criterio con cui valutare una teoria metaetica è la sua capacità di accomodare una serie di intuizioni che sono connesse alla nostra esperienza morale

dal primato che assegna al concetto di virtù² e dall'insoddisfazione per la trattazione dei problemi morali offerti dal consequenzialismo e dal deontologismo³. Le teorie etiche moderne, infatti, sarebbero colpevoli di concentrarsi solo su alcuni aspetti della moralità, tralasciandone altri decisivi⁴. Il deontologismo, per esempio, non si renderebbe conto che i concetti deontici, l'obbligatorio, l'opzionale e il proibito⁵, sono meno originari dei concetti aretaici e caratteriologici⁶ perché, in realtà, derivano la forza motivante dal bene che tutelano⁷. Le regole sono necessarie per chi non è ancora virtuoso e non possiede appieno le virtù etiche e la *phronesis*. Tuttavia, quando si perde di vista il primato del bene sul dovere, non si è più in grado di fornire un fondamento razionale all'agire⁸. Secondo gli autori della *Virtue ethics*, perciò, non è possibile restringere il campo della moralità a ciò che è obbligatorio, opzionale o proibito⁹.

In maniera analoga, le etiche consequenzialiste sbaglierebbero nel concentrarsi esclusivamente sulla massimizzazione del bene a cui porta l'azione, sulla dimensione esterna dell'agire e sul risultato a cui giungono. Nella valutazione

vissuta e che ci sembrano indubitabili come per esempio: "È sbagliato torturare qualcuno semplicemente perché è stato sgradevole con te". Secondo Cuneo, cioè, è importante che una teoria metaetica tenga conto di uno "stock di moral truisms" come base di partenza. Cfr. T. Cuneo, "Moral realism", in: *The Continuum Companion to Ethics*, cit., p. 134.

² Cfr. G. Von Wright, *The Varieties of the Goodness*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1962; I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, New York, Schocken Books, 1970; P. Geach, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; A. MacIntyre, *After Virtue. A new Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, C. Swanton, *Virtue Ethics. A pluralistic View*, Oxford, Oxford University Press, 2003; S. Van Hooft, *Understanding Virtue Ethics*, Teddington, Acumen, 2006.

³ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* in: "Philosophy", n. 33, 1958, pp. 1-19; A. MacIntyre, *op. cit.*; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1985.

⁴ Cfr. M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories* in: "The Journal of Philosophy", n. 14, 1976, pp. 67-88 e C. Swanton, *op. cit.*, p. 42.

⁵ C. Miller, *op. cit.*, p. xix.

⁶ Cfr: 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/>: sito consultato il 09/06/2020; J. Annas, "Virtue Ethics", cit., pp. 515-536. A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, *Etica della virtù. Un'introduzione*, Roma, Carocci Editore, 2018, p. 11; G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Bologna, ESD, 2009, pp. 20-22; D. Statman, *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, pp. 3-30.

⁷ Cfr. A. MacIntyre, *op. cit.*; G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, cit..

⁸ M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, cit.; G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, cit.

⁹ Cfr. I. Murdoch, *op. cit.*; N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1989; G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 17-18.

dell'agire, non basta considerare le conseguenze dell'agire, ma bisogna tenere conto di tutti gli elementi dell'azione: la motivazione dell'agente, l'identità dell'azione e le circostanze particolari¹⁰. Le forme edonistiche di consequenzialismo¹¹, inoltre, partono da una concezione erronea del piacere, visto come lo stato psicologico a cui mira ogni agente. Di per sé, il piacere non è ciò che cerchiamo quando agiamo, ma ciò che sopraggiunge ad un'attività riuscita. La *Virtue ethics*, quindi, non esclude una certa rilevanza del piacere e delle conseguenze dell'agire nella valutazione morale, ma ne ridimensiona l'importanza.

Se nella critica alle teorie etiche moderne è possibile rilevare un sostanziale accordo tra gli autori della *Virtue ethics*, altrettanto non si può dire rispetto alla ripresa del concetto di virtù. Molte ed eterogenee sono le posizioni su che cosa sia la virtù, ragion per cui alcuni autori dubitano che questa posizione sia un approccio autonomo di etica normativa¹². Una definizione estremamente minimale definisce la *Virtue ethics* come un approccio che assegna un *primato* ai concetti aretaici all'interno della sfera della moralità¹³.

Tra le diverse forme di *Virtue ethics* una delle più importanti è quella eudemonistica¹⁴, caratterizzata dalla ripresa di concetti aristotelici (ma non solo¹⁵) – l'aggettivo neo-aristotelico, spiega Hursthouse, indica appunto l'applicazione

¹⁰ Ivi, pp. 227-233; per una critica al principio di piacere cfr. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 73.

¹¹ G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 24-25.

¹² R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit.; D. Statman, *op. cit.*; J. Annas, "Virtue Ethics", in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2006, pp. 515-536; *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. D. Russell, (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009; *Virtue Ethics*, R. Crisp, M. Slote, (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-25; A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, *Etica delle virtù*, cit., pp. 87-148.

¹³ La *Virtue ethics* è la teoria etica contemporanea «che considera la virtù come concetto centrale. Questa definizione, che può sembrare semplice o non informativa, è in realtà la miglior candidata per essere sufficientemente inclusiva da coprire un'intera serie di approcci emersi negli ultimi decenni»; La *Virtue ethics* è la teoria etica contemporanea «que toma la virtud como concepto central. Esta definición, que puede parecer simple o poco informativa, en realidad es la mejor candidata a ser suficientemente inclusiva como para abarcar a toda una serie de planteamientos que han surgido a lo largo de las últimas décadas». L. Cortés Andreu, *Que es la Virtue ethics. La recuperación contemporánea del concepto de 'virtud': Posibilidades y límites de la virtue ethics*, <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/98746>, 2016, p. 121; sito consultato il 09/06/2020.

¹⁴ 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/>; sito consultato il 09/06/2020.

¹⁵ J. Annas, "Virtue Ethics", cit., p. 515 e G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 7-12.

di concetti come *eudaimonia* e virtù ai problemi etici contemporanei¹⁶ – e da un’impostazione del problema morale simile a quello delle teorie etiche antiche. In questo senso, la domanda sulla vita buona o vita eudemonica chiede: “come devo vivere la mia vita?”¹⁷. Viene individuato, così, un nesso inscindibile tra vita buona e moralità dove quest’ultima non coincide con uno settore della vita umana, ma ha a che fare con la dimensione in cui l’essere umano è possessore delle proprie azioni e può rendere ragione dell’agire¹⁸. Il problema, quindi, non è tanto perché si debba vivere moralmente, quanto piuttosto come si possano identificare le vite veramente eudemoniche e ciò che le rende tali¹⁹. In questo senso, la riflessione etica è fin da subito in relazione con l’antropologia perché si chiede quale sia la vita migliore per l’essere umano e non per altri esseri viventi e, per Annas, la domanda sulla vita buona è una domanda a cui tutti, più o meno esplicitamente, rispondono nel corso della loro vita²⁰. D’altronde, sarebbe assurdo pensare che gli esseri umani non cerchino di condurre la vita migliore praticabile, così come per Aristotele è assurdo immaginare qualcuno che non voglia condurre una vita eudemonica.

La relazione tra vita buona e moralità, inoltre, si specifica secondo l’idea che le virtù siano quei tratti del carattere di cui l’essere umano necessita per vivere eudemonicamente. Il termine *eudaimonia*²¹, in questo caso, non indica uno stato psicologico, quanto un tipo di vita che incentrato intorno all’esercizio eccellente di un’attività²². La virtù, quindi, non è un mezzo per raggiungere la felicità, ma indica come l’agire eccellente si debba sviluppare lungo tutta una vita.

La virtù è una modificazione permanente del carattere, è un *habitus* che per il soggetto è come una seconda natura. Come rileva Samek Lodovici, la virtù è una disposizione del carattere ad agire e sentire in maniera eccellente posseduta dagli

¹⁶ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit., p. 9.

¹⁷ *How Should One Live? Essays on the Virtues*, R. Crisp, (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 4-5.

¹⁸ P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 12.

¹⁹ Impostare così la domanda non nega tuttavia che ci sia differenza tra chi fa filosofia morale e chi no; la differenza risiede nel sapere che il filosofo morale ricerca rispetto ad un oggetto, “il ciò che si deve fare”, che invece riguarda ogni essere umano, che quindi può vivere una vita eudemonica anche senza fare filosofia morale. Vanni Rovighi, scrive: «la filosofia morale è scienza pratica perché è la scienza di ciò che deve essere fatto», in S. Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, IV, Milano, Marzorati Editore, 1953, p. 131. Sulla differenza tra esigenza giustificativa ed esigenza esecutiva della filosofia morale, Ivi, p. 132; Cfr. anche G. Samek Lodovici, *L’emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp. 249-253;

²⁰ J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 5.

²¹ R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit., pp. 10-11.

²² C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 253; J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., pp. 3-26.

esseri umani²³. Il virtuoso agisce con costanza e con una certa piacevolezza, anche quando compiere l'azione buona è difficile. Per questo il virtuoso non agisce mai per abitudine cieca o ripetizione meccanica. Per Annas, la virtù è simile ad una *skill* pratica²⁴, un'abilità che richiede allenamento e l'esercizio delle proprie facoltà cognitive ed emotive. Il virtuoso, perciò, agisce bene, compie l'azione buona per il motivo buono, è in grado di tenere conto delle circostanze particolari e lo fa con una disposizione costante. Per gli autori della *Virtue ethics* si delinea così uno stretto legame tra virtù e bontà morale in cui la prima è una modificazione del carattere che abilita l'essere umano ad agire bene. Per questa ragione la *Virtue ethics* è un'etica del bene²⁵, pur distinguendosi, per quanto detto, dalle etiche del bene di tipo consequenzialista²⁶.

1.2 Natura umana e virtù

Se consideriamo più nel dettaglio il rapporto tra virtù ed *eudaimonia*, per la corrente eudaimonistica della *Virtue ethics* le virtù sono «tratti del carattere che rendono un essere umano un buon essere umano – sono quei tratti del carattere di cui gli esseri umani necessitano per vivere bene come esseri umani, per vivere una vita buona tipicamente umana»²⁷. In altre parole, la giustificazione del rapporto tra virtù ed *eudaimonia* avviene a partire da un appello alla natura umana. Questa soluzione è riconducibile al progetto del naturalismo neo-aristotelico, considerato una delle posizioni metaetiche²⁸ di riferimento della *Virtue ethics*²⁹. Il progetto

²³ J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., pp. 47-120; L. Zagzebsky, *Virtues of the Mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundation of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; P. Foot, *Virtue and Vices and other Essays*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1978; *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, T. Chappell (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2006; D. Statman, *op. cit.*, G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 41-85.

²⁴ J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 16-51.

²⁵ A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, *Etica delle virtù*, cit., p. 12.

²⁶ G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Las, 1995, p. 102.

²⁷ «the virtues are those character traits that human beings, given their nature, need for eudaimonia, to flourish or live well as human beings». R. Hursthouse, “On the Grounding of the Virtues in Human Nature”, *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin, De Gruyter, 2004. p. 267.

²⁸ Lutz, Matthew, Lenman James, “Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>; sito consultato il 09/06/2020; A. Campodonico, M. Croce, M. S. Vaccarezza, *Etica delle virtù*, cit. p. 143.

²⁹ Cfr. R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit., p. 9., A. Campodonico, M. Croce, M.S.

neo-aristotelico risale ai lavori di Philippa Foot e Rosalind Hursthouse e pone le basi per una concezione realista della moralità³⁰. Secondo il realismo morale³¹, il linguaggio morale si riferisce a fatti morali che esistono indipendentemente dallo stato conativo e cognitivo in cui si trova accidentalmente un soggetto. La riflessione metaetica muove inizialmente da questioni che riguardano la natura del linguaggio morale per, poi, occuparsi di temi di ontologia e gnoseologia morale. Foot, in questo senso, si avvicina ad una pozione realista del linguaggio morale a partire dall'insoddisfazione verso le proposte soggettiviste che caratterizzano l'emotivismo di Ayer e Stevenson, il prescrittivismismo di Hare e l'espressivismo di Gibbard. Moore, nei *Principia Ethica*, aveva distinto due tipi di ricerca in etica: una casistica delle cose ritenute buone e un'indagine sulla natura del bene. Quest'ultima era la vera e propria ricerca etica e veniva condotta da un punto di vista semantico intorno al significato del termine "buono". Gli emotivisti accolgono l'idea per cui il termine buono non indica una proprietà naturale³².

Vaccarezza, *Etica delle virtù*, cit., pp. 142-148.

³⁰ G. Bongiovanni, *op. cit.*, pp. 176-193.

³¹ Sayre-McCord, Geoff, "Moral Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>; sito consultato il 09/06/2020. Secondo il realismo morale i) i fatti morali esistono indipendentemente dall'attitudine di un soggetto verso di essi e ii) il discorso morale cerca di descrivere il mondo. Le posizioni antirealiste, invece, negano sempre la prima tesi, mentre possono accettare la seconda. Per il realista si può dire che i fatti morali esistono in modo che l'essere buono/cattivo di un'azione è un predicato la cui attribuzione non dipende dal soggetto. Il dominio della morale coincide con le azioni umane e con tutto ciò che può derivare da esse, come un'istituzione e, almeno per gli autori della *Virtue ethics*, essa ha a che fare anche con il carattere degli agenti. Delle azioni/istituzioni/caratteri si predicano i concetti aretaici, deontici o caratteriologici. L'essere buono/cattivo, giusto/sbagliato, virtuoso/vizioso si dice di azioni/istituzioni e caratteri. Per i realisti morali i predicati morali si riferiscono a proprietà morali e l'aver o meno questa proprietà non dipende dallo stato epistemico e volitivo in cui si trova accidentalmente un soggetto, ma dal possesso reale da parte del soggetto della proprietà in questione. In tal senso si è soliti dire che i fatti morali non solo esistono, ma esistono oggettivamente. Sul piano semantico, perciò, il realista morale sostiene che un asserto morale rappresenta il mondo, cerca di dire come esso è. Inoltre, per quanto per il realista morale una credenza morale possa essere falsa – io potrei sbagliarmi ad attribuire una proprietà morale ad una certa azione – egli accetta la tesi per cui almeno qualche volta gli asserti morali sono veri. Quindi, non solo il linguaggio morale cerca di descrivere il mondo, ma a volte ci riesce descrivendo esattamente come è la realtà morale. Questa clausola viene aggiunta per escludere le cosiddette *error theory* della morale per cui il linguaggio morale cerca di descrivere il mondo ed esprime, quindi, credenze circa la realtà morale che, però, sono sempre false perché sul piano ontologico non esistono proprietà morali da attribuire alle azioni. Ogni asserto morale, quindi, finirebbe con l'attribuire proprietà non esistenti descrivendo falsamente la realtà. J. L. Mackie, "The Subjectivity of Values", in: *Ethics: Essential Readings in Moral Theory*, New York, Routledge, 2012, pp. 181-194.

³² Per una critica all'argomento della fallacia naturalistica secondo cui Moore non riuscirebbe ad escludere che il termine buono possa riferirsi ad una proprietà naturale. Cfr. W. K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, in: "Mind", 48, n. 192, 1939; S. Cremaschi, *op. cit.*, pp. 31-34.

Tuttavia, mentre per Moore gli argomenti della *open question* e della fallacia naturalistica avevano, o comunque dovevano avere, dei risvolti ontologici, per l'emotivismo di Ayer e Stevenson l'etica è una disciplina autonoma irriducibile a discipline empiriche³³, la cui irriducibilità consiste nell'essere un tipo particolare di linguaggio. Diversamente dal linguaggio descrittivo, vi sarebbe un uso emotivo dei termini che esprime l'approvazione/disapprovazione del parlante (si pensi al termine "zitella" dice Stevenson³⁴) o il tentativo del parlante di influenzare l'approvazione/disapprovazione del suo interlocutore. Il linguaggio morale, perciò, sarebbe un tipo di linguaggio emotivo che non dice qualcosa sul mondo, ma esprime l'attitudine del soggetto verso di esso. Ciò che accomuna emotivismo, prescrittivismo ed espressivismo, quindi, è la tesi del non cognitivismo³⁵, secondo cui il linguaggio morale non può essere vero o falso perché non cerca di descrivere la realtà. Il giudizio morale esprime lo stato mentale corrispondente di un soggetto che si impegna ad agire, approvare/non approvare il contenuto dell'asserto morale, influenzare l'interlocutore.

Per Foot, un merito di queste posizioni consiste nello spiegare bene la relazione tra giudizio morale, azione e motivazione. Per l'emotivismo il discorso morale ha una connessione stretta con l'azione e l'ingrediente speciale riguarda il tentativo di produrre o inibire l'azione, propria o altrui³⁶. Tuttavia, queste prospettive sono soggettiviste nella misura in cui ogni giustificazione dell'agire si risolve nella presenza o meno di un certo stato mentale conativo che spiega l'azione³⁷. In *Natural Goodness*, Foot evidenzia come un problema dei suoi precedenti scritti fosse proprio il tentativo di elaborare una teoria della razionalità pratica all'interno di una prospettiva soggettivista. In questo modo, Foot ammetteva di continuare a muoversi all'interno di un paradigma in cui un'azione morale era razionale solo in presenza di un desiderio di benevolenza verso gli altri³⁸. La formulazione di una concezione realista sulla morale avviene a partire dal cambiamento del rapporto tra razionalità e bene. Nel fare questo, Foot riprende due tesi aristotelico-tomiste: *i*) l'azione razionale è azione orientata verso un fine³⁹ visto

³³ C. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Moral Terms*, in: "Mind", n. 46, 1937, p. 16.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Questa forma di soggettivismo etico va distinto, perciò, anche da quelle posizioni soggettiviste per cui il linguaggio morale riporta/describe la presenza di un certo stato mentale del parlante. C. Miller, *op. cit.* p. cviii.

³⁶ Foot lo chiama il "Requisito di praticità Humeano". Cfr. P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 3.

³⁷ Ivi, p. 6.

³⁸ Ivi, p. 8. Cfr. M. S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, in: "APhEx", n. 15, 2017, pp. 1-23.

³⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999; Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Bologna, EDS, 1995; P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 36.

come bene; *ii*) i giudizi morali riguardano le azioni in senso proprio, cioè quelle volontarie e scelte. In questo modo, le azioni di giustizia e benevolenza non appartengono a una categoria speciale di azioni, quelle “moralì”, ma, come tutte le azioni umane, sono moralmente valutabili (in questo caso sono buone). In questo modo un’azione non è più razionale perché dipende dalla presenza di stati conativi per cui il bene coincide con ciò che è desiderato dall’agente. Piuttosto la razionalità dell’agire dipende dalla bontà dell’oggetto del desiderio e il bene non è tale perché è desiderato, ma, viceversa, viene desiderato perché è bene⁴⁰. A partire dal primato del bene rispetto alla razionalità pratica è possibile giungere ad una concezione del giudizio morale la cui verità dipende dal possesso di una determinata proprietà morale da parte dell’agente indipendentemente dallo stato psicologico contingente in cui si trova.

Una seconda tesi abbracciata dal naturalismo neo-aristotelico è il naturalismo morale. Questa tesi viene sviluppata per rispondere ai problemi che le prospettive non naturalistiche della morale devono affrontare nella misura in cui la conoscenza delle proprietà morali è vincolata ad una non ben chiara facoltà intuitiva⁴¹. Tuttavia, come vedremo, accogliere il naturalismo morale è una tesi particolarmente problematica nel progetto generale di Foot e Hursthouse. Si può anticipare, infatti, che secondo una concezione standard o ristretta del naturalismo morale⁴², le proprietà morali hanno qualche tipo di relazione con le proprietà naturali

⁴⁰ Sulla desiderabilità del bene Cfr. G. Samek Lodovici, *The good: some elements*, in: “Philosophical Inquiries”, 7, n. 1, 2019, p. 2.

⁴¹ Sayre-McCord, Geoff, “Metaethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>; sito consultato il 09/06/2020.

⁴² Cfr. D. Enoch, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 4-5. Rispetto al naturalismo morale Lenman scrive «vi è un senso ampio di “naturalismo morale” per cui un naturalista morale crede che un adeguato resoconto filosofico della moralità possa essere dato in termini del tutto coerenti con una posizione naturalistica nell’indagine filosofica più in generale. Secondo il naturalismo metafisico, tutti i fatti sono fatti naturali. I fatti naturali sono considerati fatti del mondo naturale, fatti del tipo ammessi dalle scienze naturali». «there is a broad sense of “moral naturalism” whereby a moral naturalist is someone who believes an adequate philosophical account of morality can be given in terms entirely consistent with a naturalistic position in philosophical inquiry more generally. According to such broad metaphysical naturalism, all facts are natural facts. Natural facts are understood to be facts about the natural world, facts of the sort in which the natural sciences trade». Lutz, Matthew, Lenman James, “Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>; sito consultato il 09/06/2020. Questa definizione, si vedrà nel prossimo paragrafo, è problematica soprattutto per il naturalismo neo-aristotelico. In tal senso Gowans rileva che per i neo-aristotelici, la tesi del naturalismo morale è spiegata considerando i fatti morali come fatti della natura umana, mentre il vincolo con il metodo scientifico non è così chiaro. Cfr. C. Gowans, *Virtue and Nature*, in: “Social Philosophy and Policy”, n. 25, 2007, pp. 28-29.

dove per proprietà naturali si intendono, solitamente, le proprietà ammesse o che non sono incompatibili con i risultati delle scienze contemporanee. Le relazioni tra proprietà morali e proprietà naturali possono essere di due tipi: di identità o di sopravvenienza non riduzionistica⁴³. In entrambi i casi, il realista naturalista sostiene che le proprietà morali possono essere ammesse all'interno dell'ontologia delle scienze naturali. Ora, per il naturalismo neo-aristotelico il metodo delle scienze naturali non basta per conoscere fatti naturali rilevanti in etica e, per questa ragione, questa posizione si trova nella situazione di dover chiarire in che modo possa essere ancora una forma di naturalismo morale.

In particolare, Foot sviluppa la tesi del naturalismo morale argomentando che la valutazione morale fa parte di un genere più ampio di valutazione che riguarda tutti gli esseri viventi. Il tratto distintivo di questo genere di valutazione consiste nel valutare un individuo a partire dalla forma di vita che possiede. Buono/cattivo sono aggettivi che posso venire attribuiti veritativamente in base a criteri rintracciabili a partire dalla natura di un vivente. Il termine "buono", nell'espressione "questo è un buon cavallo", dipende dal fatto che l'individuo in questione è un buon esemplare della sua specie. In questo senso, l'analogia si concentra sulla comune forma logica di valutazioni morali e valutazioni normative di esseri non umani. Un giudizio normativo naturale attribuisce una proprietà ad un essere vivente e la verità del giudizio non dipende da stati soggettivi di chi giudica, ma da criteri oggettivi che considerano la natura dell'individuo in questione. I neo-aristotelici sperano di estendere analogicamente questa caratteristica ai giudizi morali. In questo modo, il giudizio morale ha a che fare con descrizioni fattuali della natura umana da cui dipende il perseguimento di certi fini/beni. Se l'individuo possiede ciò che è caratteristico della sua specie, è un buon individuo, altrimenti ha un difetto.

Foot riprende questa tesi dallo schema della normatività naturale proposto da Michael Thompson, secondo cui per comprendere il comportamento di un essere vivente è necessario guardare al *wider context*⁴⁴ che coincide con la storia naturale della sua specie. In questo modo il giudizio normativo sul vivente dipenderà dalla presenza o meno di caratteristiche che ci dicono come gli individui di una certa specie si riproducono o si mantengono in vita. Per Foot, in particolare, esistono giudizi di storia naturale teleologici che esprimono la relazione funzionale tra certe caratteristiche degli esseri viventi e il perseguimento di certi beni per quei viventi. Lo schema della normatività naturale unisce quindi due tipi di proposizioni: i giudizi storico-naturali, che indicano il ciclo di vita di una specie, e i giu-

⁴³ C. Miller, *op. cit.*, p. xxi.

⁴⁴ M. Thompson, *Life and Action*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, pp. 56-62.

dizi singolari che dicono se un certo individuo ha o non ha una certa caratteristica funzionale e dunque se è un buon o cattivo individuo della specie.

Per ultimo, poi, il giudizio morale è in grado di fornire una guida per l'azione perché ci sono caratteristiche della natura di un individuo il cui possesso permette il perseguimento dei fini/beni. Questo è facilmente ravvisabile, secondo Foot, nel mondo dei viventi non umani. Il lupo ha un tipo di forma di vita per cui si procaccia il cibo in gruppo e il cervo ha bisogno di una certa velocità per sfuggire a un predatore. Non sembra, quindi, che ci sia qualcosa di strano in un cervo che non scappa dal predatore o in un lupo che mangia ma non contribuisce alla caccia⁴⁵?

Rosalind Hursthouse sviluppa e chiarisce il progetto neo-aristotelico da un punto di vista ontologico. Thompson, infatti, si mantiene su un piano logico per cui i giudizi normativi sono analoghi tra di loro, hanno cioè la stessa forma logica, ma non spiega che cosa accomuni sul piano ontologico gli esseri viventi e perché sia possibile stabilire l'analogia stessa. I giudizi storico-naturali non dipendono da un'applicazione arbitraria del concetto di funzione, piuttosto dicono che se il concetto di funzione è analogamente applicabile tra i viventi, allora ci deve essere un qualche tipo di somiglianza ontologica tra di loro.

Hursthouse, in questo senso, descrive una scala di complessità tra gli esseri viventi, dai più semplici a quelli più complessi che hanno bisogno di una qualche forma di cooperazione per mantenersi in vita. Ogni forma di vita ha caratteristiche peculiari che assolvono in maniera diversa alle stesse funzioni extra-specifiche. In maniera analoga, gli esseri umani hanno una caratteristica peculiare che li differenzia dagli altri esseri viventi e permette il perseguimento di determinati fini. La razionalità è ciò che rende l'essere umano il tipo di vivente più complesso e si manifesta nella capacità di acquisire un linguaggio e nella capacità di fornire ragioni del perché si è agito in un certo modo⁴⁶.

Questa scala di complessità serve ad Hursthouse per mostrare la somiglianza tra gli esseri umani e gli altri viventi e spiega perché si possano fornire giudizi normativi analoghi. In particolare, Hursthouse sostiene che l'essere umano presenta un *make-up* biologico che lo accomuna agli animali più complessi, mentre la razionalità specifica la forma di vita umana. Questa somiglianza è rinvenibile anche rispetto alla normatività. Hursthouse sostiene che la storia naturale di un essere vivente e il suo ciclo di vita si possono specificare secondo la relazione tra certi fini e il modo caratteristico di perseguirli. La relazione funzionale tra caratteristica e fine spiega la normatività della natura negli individui di una specie. In questo modo, secondo Hursthouse, è possibile rilevare che la normatività naturale si

⁴⁵ P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 4.

⁴⁶ Ivi, p. 11 e R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., pp. 168-169.

declina analogamente secondo il grado di complessità della natura dei viventi. Per una pianta, per esempio, il suo ciclo di vita consiste nel mantenersi in vita secondo le caratteristiche della sua natura. Gli animali, invece, si mantengono in vita, si riproducono e hanno un modo caratteristico di provare piacere e fuggire dal dolore. Quelli più complessi, poi, perseguono un'ulteriore fine che riguarda il buon funzionamento del gruppo. L'essere umano si contraddistingue per la capacità di perseguire questi fini in maniera razionale.

1.3 Il *Gauguin Problem*

Come detto, il naturalismo neo-aristotelico individua nella natura umana il criterio per giustificare l'agire buono. Hursthouse scrive: «le virtù sono quei tratti del carattere di cui gli esseri umani, data la loro natura, hanno bisogno per l'*eudaimonia*, per realizzarsi o vivere bene come esseri umani. Per questo ii) le considerazioni della natura umana forniscono, in un certo senso, una base razionale per l'etica»⁴⁷.

Secondo una concezione standard della giustificazione, una proposizione etica è giustificata quando sono state fornite delle considerazioni ritenute più fondamentali e che danno all'agente una ragione per agire⁴⁸. Per esempio, Miller scrive che la proposizione etica: "Uccidere è moralmente sbagliato", può essere giustificata dicendo che la vita è un diritto per gli esseri umani. Il diritto alla vita giustifica la valutazione morale, in modo che l'azione di uccidere un essere umano è sbagliata perché lede il diritto alla vita di ciascuno⁴⁹.

Il problema giustificativo è molto complesso e si snoda secondo alcune distinzioni fondamentali come quella tra coerentismo/fondazionalismo⁵⁰ e tra morale/non-morale. In via preliminare si può anticipare che Annas e Hursthouse adottano una strategia giustificativa non fondazionalista⁵¹, che tende piuttosto

⁴⁷ «that the virtues are those character traits that human beings, given their nature, need for *eudaimonia*, to flourish or live well as human beings, whereby 2) considerations of human nature provide, in some sense, a rational foundation for ethics». R. Hursthouse, "On the Grounding of the Virtues in Human Nature", cit., p. 263.

⁴⁸ C. Miller, *op. cit.*, pp. xxi-xxii.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 100-101.

⁵¹ Annas scrive: «La virtù e la felicità sono entrambi centrali in essa [in una teoria], ma non sono una base o un fondamento da cui si possano derivare altre parti della teoria, né formano congiuntamente un tale fondamento. Piuttosto, la teoria ha una struttura olistica; le diverse parti si supportano a vicenda». «Virtue and flourishing are both central in it, but neither is a basis or

al coerentismo⁵² – per cui non vi sono principi primi inderivati e la giustificazione di una teoria etica dipende piuttosto dalla coerenza interna del sistema di credenze morali⁵³ – e che nega, o comunque rivede, la distinzione tra morale e non morale.

In tal senso, la questione più scottante per il naturalismo neo-aristotelico riguarda l'individuazione di un criterio per giustificare l'agire moralmente buono, a partire da un criterio rinvenibile nella natura umana. Numerose sono le obiezioni a questo impianto e, come vedremo, tutt'oggi vi è un importante dibattito rispetto al ruolo che è possibile assegnare alla natura umana in etica.

La critica di Bernard Williams⁵⁴ è paradigmatica delle difficoltà che il naturalismo neo-aristotelico deve affrontare. L'obiezione argomenta che non è possibile individuare una relazione preferenziale tra natura umana e vita etica perché ci sono diversi e molteplici modi in cui la natura umana può realizzarsi, non riducibili alla vita etica. In questo senso, l'opera di un grande artista dimostra come si possa realizzare la natura umana (attraverso lo sviluppo eccellente della capacità artistica), senza che l'artista conduca una vita etica. La figura dell'artista, perciò, evidenzia come non sia corretto affermare che un essere umano con un difetto morale non realizza la natura umana. Come scrive Annas:

Bernard Williams ha evidenziato come questo sia un difetto dell'etica antica, il cosiddetto “problema di Gauguin”. La natura umana, in realtà, è capace di molti tipi di sviluppo: morale, artistico, culturale, scientifico, spirituale. In tal senso, un determinato individuo può ritenere che lo sviluppo culturale o spirituale abbia la precedenza rispetto allo sviluppo etico (Gauguin fornisce un esempio lampante). Le antiche teorie etiche, sotto questo aspetto, secondo Williams erano ingenua. I nostri obiettivi sono molti e complessi, e non abbiamo motivo di credere che in una singola vita individuale tutti (o anche molti) gli scopi umani validi possano essere raggiunti armoniosamente. Né abbiamo motivo di credere che lo sviluppo eccellente della natura umana coincida con lo sviluppo etico⁵⁵

foundation from which other parts of the theory can be derived, nor do they jointly form such a foundation. Rather, the theory is holistic in structure; the different parts are mutually supportive» J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit. pp. 2-3.

⁵² Ivi, pp. 6-7; R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 126.

⁵³ D. Brink, *op. cit.*, p. 100-101; J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., pp. 13-14.

⁵⁴ B. Williams. *Ethics and The Limits of Philosophy*, cit., pp. 30-53.

⁵⁵ «Bernard Williams has claimed this as a fault in ancient ethics, stressing what he calls ‘the Gauguin problem’. Human nature is capable of many kinds of development—moral, artistic, cultural, scientific, spiritual. And a given individual may feel that he has to give a cultural or spiritual aim precedence over a major ethical aim (Gauguin providing a striking example). Ancient ethical theory is in this respect, Williams claims, naive. Our aims are many and complex, and we have no reason to believe that in any one individual life all (or even many) worthwhile human aims can be fulfilled harmoniously. Nor do we have any reason to believe that the excellent development

A sostegno di quanto detto circa l'artista alla *Gauguin*, Williams aggiunge che i risultati scientifici confermano l'idea di una molteplicità di modi in cui la natura umana può realizzarsi. Il naturalismo neo-aristotelico finirebbe, così, per riproporre una concezione teleologica della natura non scientificamente sostenibile. Come scrive Lenman «una spiegazione teleologica, del tipo la specie X ha la proprietà P perché serve alla funzione F, è legittima solo come scorciatoia per una spiegazione più lunga in termini di processi di selezione naturale che sono del tutto ciechi e senza scopo»⁵⁶. Detto altrimenti, non è vero che ogni essere umano tende per natura alla perfezione etica e l'ontologia su cui Foot e Hursthouse fondano la propria posizione metaetica sembra configurarsi, inconsapevolmente, come una forma di *error theory*⁵⁷.

1.4 Naturalismo morale non scientifico

1.4.1 La nozione aristotelica di natura umana

Nell'ambito dell'etica contemporanea, la critica di Williams⁵⁸ ha dato seguito ad un ampio dibattito circa la possibilità di una ripresa della nozione aristotelica di natura umana. Una soluzione che accomuna le diverse risposte dei neo-aristotelici sottolinea l'indipendenza dell'antropologia aristotelica dal metodo delle scienze naturali.

In *Aristotle on human nature and the foundation of ethics*, Martha Nussbaum sostiene che la concezione di natura umana presente nella filosofia morale aristotelica non è eticamente neutrale⁵⁹. Lo stesso argomento dell'*ergon* non va inteso come una deduzione di ciò che è virtuoso a partire dall'attività specifica dell'uomo⁶⁰.

of human nature will always give primacy to the ethical». J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 141; Cfr. B. Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Harper & Row, 1972, p. 57.

⁵⁶ «the teleological explanation, Species X has property P because it serves function F is legitimate only as a shorthand for a longer explanation in terms of processes of natural selection that are altogether blind and purposeless» J. Lenman, *The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*, in: "EIJAP", n. 1 (2005), p. 47.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cfr.: Lutz, Matthew and Lenman, James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>; sito consultato il 09/06/2020.

⁵⁹ M. C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in: *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 102ss.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 110ss.

Anche per Chappell, Aristotele non utilizza una nozione scientifica di *telos* in etica e, in generale, «la nozione di *telos* umano di cui abbiamo bisogno in etica non è scientifica, ma ha a che fare con ciò che Wittgenstein chiama “il comune comportamento consuetudinario dell’umanità” quello che lo stesso Aristotele avrebbe chiamato *ta ethe*»⁶¹. Anche McDowell⁶² sottolinea che Aristotele non si serve di una nozione scientifica di natura umana.

Per Rosalind Hursthouse il riferimento alla natura umana avviene già all’interno di una cornice etica. Anche in questo caso non vi è la deduzione dei tratti virtuosi da una concezione descrittiva e scientifica di natura umana perché la giustificazione di un tratto virtuoso avviene all’interno di un procedimento *neurathiano* che esclude l’assunzione di un punto di Archimede, un punto di vista neutrale in grado di fornire evidenza assoluta sulla virtuosità o meno di un tratto del carattere⁶³. Per questo, Hursthouse parla dell’adozione di un’antropologia non eticamente neutrale all’interno dell’orizzonte aristotelico in cui la giustificazione dell’agire buono è ricollocato all’interno della prospettiva dell’agente e non può prescindere da una valutazione dei fini buoni per la natura umana⁶⁴.

1.4.2 *Quale criterio per l’agire buono?*

Se è possibile rilevare un sostanziale accordo nel sottolineare l’indipendenza dell’antropologia valutativa dal metodo delle scienze naturali⁶⁵, lo stesso non si

⁶¹ «the notion of the human telos that we need for ethics is not a notion drawn from science, but from what Wittgenstein calls “the shared customary behaviour of mankind” from what Aristotle himself would have called *ta ethe*» *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, D. Russell, (ed.), cit., p. 167.

⁶² «Questo è un problema per letture del pensiero di Aristotele come quella di Bernard Williams, che pensa che Aristotele avesse una concezione della natura, non più disponibile per noi, in cui la natura serviva come punto di Archimede per giustificare l’etica. [...] Per comprendere correttamente il naturalismo di Aristotele dobbiamo mettere da parte una certa influenza della nostra eredità intellettuale, dalla quale lo stesso Aristotele era immune. In questo modo, possiamo smettere di supporre che la razionalità della virtù abbia bisogno di un fondamento al di fuori della cornice valutativa di una persona virtuosa». «This is a problem for Aristotle on readings like that of Bernard Williams, who thinks Aristotle had a conception of nature, no longer available to us, in which it would serve as an Archimedean point for justifying ethics. [...] To understand his naturalism correctly, we need to achieve a willed immunity to some of the influence of our intellectual inheritance, an influence of which Aristotle himself was simply innocent. That way, we can stop supposing the rationality of virtue needs a foundation outside the formed evaluative outlook of a virtuous person». J. McDowell, “Two Sorts of Naturalism”, in: *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 172-173.

⁶³ Cfr. anche R. Hamilton, “Naturalistic Virtue ethics and the new biology” in: *The Handbook of Virtue ethics*, Durham, Acumen, 2014, pp. 42-51.

⁶⁴ R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., pp. 135-143.

⁶⁵ Per una ricostruzione su questo punto Cfr. *ivi*, p. 48-51.

può dire quando si tratta di chiarire in che modo fatti non scientifici della natura umana sono eticamente rilevanti. Il problema è complesso e richiede di esplicitare in che modo la natura umana è conosciuta, in che modo tale immagine è attendibile ed è rilevante per l'agire.

In altre parole, nella misura in cui i neo-aristotelici e, in particolare il naturalismo neo-aristotelico, hanno cercato di sviluppare una *pars costruens* in grado di mostrare l'attendibilità di un naturalismo morale non scientifico, si sono trovati di fronte al problema di spiegare come la natura umana potesse ancora fornire in concreto un criterio per l'agire buono. Perché, si chiede Donatelli, dovremmo accettare la spiegazione fornita del naturalismo neo-aristotelico su quali sono i tratti virtuosi della natura umana?⁶⁶.

In fondo, se la natura umana è una nozione già valutata eticamente, affermare che un'azione è buona o un tratto del carattere è virtuoso perché realizza la natura umana sembra essere una soluzione che lascia aperta la domanda sul perché l'antropologia proposta sia valida. Se, per esempio, si afferma che la generosità è una virtù perché una natura umana realizzata esibisce la virtù della generosità non solo non si sta rispondendo al perché la generosità sia un tratto virtuoso, ma non si comprende il criterio in base al quale si possa dire che una natura umana realizzata deve esibire il tratto della generosità.

La domanda, in questo caso, non è posta dal vizioso incontinente. In fondo, il vizioso incontinente potrebbe riconoscere i suoi vizi e concedere al naturalista neo-aristotelico di essere un cattivo essere umano⁶⁷. Il problema è dato, per esempio, dalla figura dell'immoralista. Infatti, per il naturalista neo-aristotelico, l'immoralista agisce in maniera sbagliata sulla base di un'antropologia erronea che valuta virtuosi tratti del carattere che in realtà non lo sono. Al contrario, per l'immoralista l'antropologia valutativa a cui aderisce (più o meno consapevolmente) è corretta e il suo agire si conforma ad un'idea di vita umana valutata come buona⁶⁸. La formulazione di un'antropologia valutativa alternativa avviene, pertanto,

⁶⁶ P. Donatelli, M. Ricciardi, M. Thompson, "Natural Goodness" di Philippa Foot. *Discussione*, in: "Iride", n. 1, 2003, p. 183.

⁶⁷ Per quanto il vizioso incontinente potrebbe affermare che non gli importa di essere un cattivo essere umano, si può comunque rilevare che tale affermazione sembra essere vincolata a due alternative: o il vizioso incontinente non si reputa veramente tale e, in questo caso, come l'immoralista ritiene di agire bene, o, al contrario, se ritiene veramente di essere un vizioso incontinente, nel momento in cui si riconosce come tale è anche disposto a riconoscere che c'è qualcosa che non va nel suo agire e, almeno, una parte di sé vorrebbe agire diversamente. In altre parole, non è vero che non gli importa di essere un cattivo essere umano.

⁶⁸ Nel prossimo paragrafo proverò ad argomentare come il naturalismo neo-aristotelico, a partire da una nuova relazione tra giudizio morale, azione e natura umana, è in grado di spiegare come ogni agente nell'azione faccia riferimento ad una più o meno implicita valutazione di fini ritenuti buoni per l'essere umano.

in virtù della selezione di criteri di valutazione diversi. In tal senso, possiamo chiederci: a quali evidenze si appellano gli esempi portati da Foot e Hursthouse quando valutano certe antropologie come erranee?⁶⁹ Perché dovremmo accettare che proprio i tratti del carattere individuati dal naturalismo neo-aristotelico sono virtuosi? Per il cosiddetto immoralista è il naturalista neo-aristotelico che si sbaglia e finisce col condurre una vita frustrata. L'immoralista, ma anche l'egoista, l'edonista e qualsiasi altra posizione che valuta diversamente certi tratti della natura umana, sembrano poter proporre un'alternativa antropologia valutativa che è, in linea di principio, sullo stesso piano di quella del naturalista neo-aristotelico. Semplicemente, si dirà, la natura umana è valutata diversamente⁷⁰. Quindi, per il naturalismo neo-aristotelico rimane il problema di spiegare in che modo sia in grado di disporre di un'autentica conoscenza della natura umana che sia normativa per l'agire e in grado di discriminare l'agire buono dall'agire malvagio.

Prima di addentrarci nel cuore dei problemi che i neo-aristotelici devono affrontare per rispondere a queste domande, è possibile sottolineare come per questa posizione l'idea che si possano formulare antropologie valutative differenti non è, di per sé, un argomento sufficiente ad escludere che l'antropologia proposta sia la migliore. Infatti, il naturalista neo-aristotelico potrebbe aver buon gioco nel sostenere come una posizione che ritiene il piacere il fine della natura umana sia erranea⁷¹. In effetti, l'aspetto importante che i neo-aristotelici hanno messo in luce nel rilevare che in etica non è possibile assumere un punto di vista assoluto, è riconoscere che ogni formulazione di un'antropologia valutativa procede sempre a partire dalla situazione contingente in cui si trova l'agente. In altre parole, l'accesso in prima persona alla propria natura umana è sempre mediato dalla valutazione di fini che hanno a che fare con ciò che tocca l'agente in prima persona. In questo modo la possibilità di comprendere come sia fatta la natura umana dipende da una prospettiva di prima persona e diventa un processo particolarmente complesso e raramente segnato dalla certezza. Allo stesso tempo, il naturalismo neo-aristotelico sembra mettere in luce un aspetto importante che caratterizza ogni prospettiva giustificativa in etica: non è possibile giungere ad una posizione privilegiata da cui conoscere la natura umana e, in questo senso, nessuna antropologia è in grado di giungere ad un punto di vista assoluto da cui individuare, una volta per tutte, l'agire buono.

⁶⁹ Questo problema è evidenziato, per esempio, da Lenman in *The Saucer of Mud*, cit., pp. 37-50.

⁷⁰ Questo punto, si vedrà, è messo in luce da Annas in *The Morality of Happiness* a proposito della nozione generale di natura umana condivisa dalle teorie antiche.

⁷¹ Questa possibilità è ammessa anche da Williams che tuttavia ritiene che Aristotele non abbia successo in questo intento. Cfr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 44.

1.4.3 *Il dilemma del naturalismo neo-aristotelico*

Possiamo ora considerare come le soluzioni fornite dai neo-aristotelici, e da autori favorevoli verso questa posizione, abbiano dato vita ad un acceso dibattito sul modo in cui si possa recuperare una base fattuale, naturale e non scientifica, rilevante in etica. Il naturalismo neo-aristotelico sembra accogliere una forma di naturalismo liberalizzato per cui è «intollerabilmente restrittivo e sciovinistico l'atteggiamento ontologico secondo cui il solo riferimento legittimo dei termini "natura" e "naturale" è determinato dall'ontologia delle scienze naturali»⁷².

Due sono i problemi che questa posizione deve affrontare:

- i) da un lato, se il naturalismo neo-aristotelico afferma che ci sono fatti della natura umana rilevanti per l'agire, indipendenti dal metodo delle scienze naturali, rimane il problema di spiegare come si giunga a questa concezione della natura umana, in che modo sia attendibile e non sia smentita dai risultati scientifici⁷³;
- ii) dall'altro, ammesso che sia possibile il recupero di una nuova immagine di natura umana resta il problema di spiegare in che modo questa sia normativa per l'agire. In fondo come rileva Williams, questo è un problema che colpisce ogni forma di naturalismo morale nella misura in cui «il massimo che la sociobiologia potrebbe fare per l'etica sarebbe suggerire che determinate istituzioni o modelli di comportamento non sono opzioni realistiche per le società umane»⁷⁴.

⁷² Cfr. M. De Caro, *Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato*, in: "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", I, n. 2, 2013, pp. 33-36.

⁷³ Rispetto al naturalismo neo-aristotelico De Anna scrive: «Il problema è che la soluzione tradizionale aristotelica sembra incorrere nella fallacia naturalistica perchè cerca di dedurre criteri normativi dalla conoscenza della natura umana. L'accusa di incorrere nella fallacia naturalistica non colpisce solo il livello teorico (cioè, in un uso illecito della ragione teorica), ma anche quello pratico. In effetti, l'accusa è di assegnare un ruolo sbagliato alla ragione pratica. In che modo l'appello a fattuale o metafisico alla natura umana è rilevante per la normatività, se un agente non considera tali fatti rilevanti e quindi normativi?». «The problem is that the traditional Aristotelian solution was rejected, since it was accused of committing the naturalistic fallacy: supposedly, it illicitly tries to deduce normative criteria from knowledge about human nature. The charge of violating the naturalistic fallacy does not strike only on the theoretical level, (i.e., as an objection to an illicit use of theoretical reason), but also on the practical level. Indeed, it is the accusation of misplacing practical reason. How can factual or metaphysical appeals to human nature matter for normativity, if an agent does not see those facts as relevant – and hence as normative – in the first place?». G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, in: "Ragion pratica", n. 50, 2018, p. 181.

⁷⁴ «the most that sociobiology might do for ethics lies in a different direction, inasmuch as it

Fino ad ora non sembra che i neo-aristotelici siano stati in grado di fornire una risposta pienamente soddisfacente a questi due interrogativi, lasciando aperta la questione del tipo di naturalismo morale che abbracciano. In questo senso, autori che ritengono che il naturalismo morale dipenda dal metodo scientifico contestano al naturalismo neo-aristotelico di trovarsi di fronte ad un dilemma: se i neo-aristotelici si rifanno ad una nozione fattuale di natura umana, la scienza smentisce la loro antropologia. Se la nozione di natura umana è già valutativamente carica, la validazione dei tratti virtuosi non può più dipendere da fatti della natura umana, ma da criteri indipendenti dalla natura umana⁷⁵. Per quanto il dilemma si ponga solo nella misura in cui viene accolta una concezione ristretta di naturalismo morale – è “naturale” solo ciò che è ammesso dalle scienze naturali – è comunque possibile constatare che i neo-aristotelici non hanno fornito una risposta unanime ed esplicita in grado di individuare una terza via che superi la contrapposizione tra naturalismo morale scientifico e non-naturalismo all’interno di una prospettiva realista della morale.

Questo emerge non appena si consideri la critica che Annas muove al progetto di Hursthouse, critica che risulta paradigmatica del più ampio dibattito tra i cosiddetti naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura⁷⁶. Nella riflessione etica di Aristotele si è soliti rinvenire una doppia nozione di natura a cui corrispondono i concetti di prima e seconda natura. Un problema, come vedremo, è capire come intendere questi due concetti e che rapporto si stabilisca tra di loro.

In *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?* Annas cerca di mostrare i limiti del naturalismo di Foot e Hursthouse, secondo cui sarebbe normativa la prima natura, per avanzare un naturalismo di seconda natura. Annas applaude il tentativo neo-aristotelico di spiegare la naturalità della moralità collocando questo

might be able to suggest that certain institutions or patterns of behavior are not realistic options for human societies» B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 44.

⁷⁵ «Rimane comunque un modo distintivo e caratteristicamente umano di movimento: il modo razionale, che caratteristicamente consideriamo buono e abbiamo motivo di perseguire (Hursthouse, esp. 221-222). Detto questo, si potrebbe obiettare, però, che è stato abbandonato il naturalismo. Non abbiamo bisogno, infatti, dell’etologia per fornire buone ragioni a certe conclusioni etiche». «here nonetheless remains a distinctive and characteristically human way of carrying on: the rational way, which we characteristically regard as good and take ourselves to have reason to pursue (Hursthouse, esp. 221-222). Once this is said, it might be objected that we’ve more or less left the naturalism behind. We don’t need anything remotely like ethology to tell us that we should favor ethical views supported by good reasons over those not so supported. Nor do we need to be any sort of naturalists to believe». Lutz, Matthew and Lenman, James, “Moral Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>; sito consultato il 09/06/2020.

⁷⁶ Cfr. I. Liu, *Elevating Human Being: Towards a New Sort of Naturalism* in: “The Royal Institute of Philosophy”, n. 9, 2017, pp. 597-622

tipo di normatività all'interno del non misterioso mondo dei viventi, ma argomenta che il generale impianto giustificativo non funziona e deve essere rivisto. Consideriamo per un attimo come Hursthouse descrive la relazione tra fini e razionalità:

La struttura – l'appello solo a questi quattro fini – in realtà limita, sostanzialmente, ciò che posso ragionevolmente sostenere sia una virtù negli esseri umani. Non posso semplicemente procedere da alcune premesse su ciò che è ragionevole o razionale fare per concludere che è razionale agire in questo modo, e quindi che un buon essere umano è colui che agisce in quel modo. Devo considerare se il tratto del carattere corrispondente favorisce o no i quattro fini⁷⁷

Ancora, Hursthouse conclude: «quindi, il naturalismo etico, nonostante si basi su una nozione normativa del “nostro modo caratteristico di movimento”, non cessa di essere naturalismo; i quattro fini appropriati per noi, proprio in virtù del nostro essere animali sociali limitano davvero ciò che passerà il controllo riflessivo rispetto ad un certo tratto del carattere candidato ad essere virtù»⁷⁸. Ma, l'idea che l'orientamento ai fini sia normativo, fini che sono comuni con gli altri animali sociali, non è, per Annas, la strategia corretta per individuare le virtù. Anche accettando la tesi per cui esattamente quei tratti della natura umana individuati dal naturalismo neo-aristotelico sono i tratti virtuosi, la strategia giustificativa adottata non è corretta. Il naturalismo neo-aristotelico, per esempio, valuta giustamente come virtuoso quel tratto della natura umana che implica il prendersi cura dei figli da parte dei genitori. Che i genitori debbano prendersi cura dei propri figli è una conclusione etica vera, confermata anche dai dati empirici sulla natura dell'essere umano. Ma, secondo la struttura giustificativa neo-aristotelica, l'asserto morale “I genitori devono prendersi cura dei propri figli” è vero in virtù della considerazione più originaria, circa la natura dell'essere umano, che ci dice: “I genitori si prendono cura dei propri figli”. Cosa succede, però, – si chiede Annas – se prendiamo il caso delle differenze biologiche tra uomo e donna? In questo caso, il riferimento alla natura umana potrebbe farci concludere che, in virtù del fatto che la riproduzione pesa maggiormente sulle donne, la loro possi-

⁷⁷ «the structure—the appeal to just those four ends—really does constrain, substantially, what I can reasonably maintain is a virtue in human beings. I cannot just proceed from some premises about what it is reasonable or rational to do to some conclusion that it is rational to act in such-and-such a way, and hence that a good human being is one who acts that way. I have to consider whether the corresponding character trait (if such a thing could be imagined) would foster or be inimical to those four ends». R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit. p. 172.

⁷⁸ «So despite relying on a normative notion of “our characteristic way of going on”, ethical naturalism does not cease to be naturalism; the four ends appropriate to us just in virtue of our being social animals really do constrain what will pass reflective scrutiny as a candidate virtue». Ivi, p. 173.

bilità di realizzazione debba essere subordinata al prendersi cura dei figli⁷⁹. Una conclusione etica che Annas considera sbagliata e che a suo parere mostra la debolezza della strategia giustificativa di Foot e Hursthouse incapace di discriminare i giudizi morali veri da quelli falsi.

Per Annas, la nozione di natura adottata dai naturalisti di prima natura indica solo un insieme di fatti estremamente generali, perlopiù indagabili dalla scienza, non in grado di spiegare perché un tratto del carattere sia virtuoso. Inoltre, questa nozione di natura umana non è in grado di tenere conto del ruolo normativo dell'agente e non riconosce come, in realtà, sia la razionalità a fornire il fondamento per l'individuazione dell'agire moralmente buono e non una comune natura biologica con gli animali più complessi: «È come esseri razionali che la rifiutiamo [un'idea]; non siamo solo animali sociali ma razionali, che possono riconoscere una cattiva idea quando ne vedono una e rendersi conto che, come animali sociali e razionali, non prospererebbero in un tale sistema: prendendo tutta la natura umana in considerazione, il risultato non sarebbe una buona vita umana»⁸⁰.

In altre parole, una nozione di natura di questo tipo è moralmente irrilevante o al massimo, sulla falsariga di quanto sostenuto da Williams, può permetterci di individuare quadri realistici entro cui un essere umano può vivere bene⁸¹. Vaccarezza riassumendo la critica di Annas scrive:

Le principali critiche nei confronti del Naturalismo di prima natura vengono da Julia Annas e John McDowell, che difendono due versioni di Naturalismo di seconda natura. Nel discutere in particolare la visione di Hursthouse, Annas propone una relazione più forte tra ragione e natura biologica. Hursthouse, quando sviluppa la propria teoria della buona vita, riflette su come siano promossi i quattro fini biologici tipici dell'uomo in quanto animale sociale. Per Hursthouse, il rapporto tra ragione e tali beni è debole, poiché «i quattro fini costituiscono un vincolo robusto all'esercizio

⁷⁹ Cfr. anche M. S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, cit., p. 15.

⁸⁰ «It is as rational beings that we reject it; we are not just social animals but rational ones, who can recognize a bad idea when we see one, and realize that as social, rational animals we would not flourish under such a system: the result would not be good human lives, taking all of human nature into account». J. Annas, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", in: *Virtue Ethics, Old and New*, New York, Cornell University Press, 2005, p. 25. Vaccarezza, quindi, conclude che «le proposte dei naturalisti di prima natura prevedono di recuperare l'oggettività a spese sia del ruolo attivo della ragione pratica nell'identificare la bontà morale, sia delle peculiarità della normatività morale rispetto alla normatività ontologica».

«first-nature naturalist proposals expect to recover objectivity at the expense of both the active role of practical reason in identifying moral goodness, and of the peculiarities of moral normativity compared with ontological normativity». M. De Caro, M. S. Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, in: "The Journal of Value Inquiry", 52, n. 3, 2018, p. 289.

⁸¹ J. Annas, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", cit., p. 19.

della nostra razionalità” e, quindi, “la natura umana fornisce un tipo di barriera che il pensiero razionale deve rispettare”. Tuttavia, Annas dimostra in modo convincente che abbiamo due buone ragioni per dubitare della correttezza di questa visione. In primo luogo, i fattori biologici non sono trattati allo stesso modo quando si tratta di ragionare su buoni modi di vivere. Alcuni di essi sono contrastati (ad esempio le differenze biologiche tra sessi: non pensiamo più che le donne debbano essere vincolate dalla riproduzione, quando ragioniamo su quale sia una buona vita per un uomo o per una donna), mentre altri non lo sono (ad esempio quando si nega la necessità di una benevolenza impersonale, facciamo appello a fattori biologici, come la necessità di allevare i nostri figli al fine di promuovere la continuità della nostra specie). In secondo luogo, se ci fosse solo la relazione più debole, la virtù non garantirebbe la propria realizzazione, a causa dei “fattori della natura umana” che la nostra ragione sarebbe incapace di modificare⁸²

Se consideriamo la parte propositiva del discorso di Annas, l’obiettivo rimane recuperare una concezione realista della moralità all’interno di una cornice naturalistica. La differenza con la proposta di Hursthouse risiede nell’individuare una *stronger relationship* tra prima e seconda natura, tra tendenza ai fini e razionalità. Per Annas è in virtù della sua natura razionale che un essere umano è in grado di individuare ciò che è moralmente buono. Per questo i vincoli normativi della prima natura sono deboli e di scarsa rilevanza etica. La prima natura fornisce il materiale su cui la ragion pratica deve lavorare. Il vincolo della razionalità sulla prima natura, quindi, è più forte di quello pensato da Hursthouse e la normatività dell’agire è da ricondurre alla capacità della ragion pratica di individuare i criteri per l’agire virtuoso.

⁸² «The main criticisms against Naturalism of first nature came from Julia Annas and John McDowell, who defended two versions of Naturalism of second nature. When discussing Hursthouse’s view in particular, Annas advocates the idea of a stronger relation between reason and biological nature. According to Hursthouse, when developing one’s own account of the good life, one reflects on how to promote the four biological goods that are typical of humans as social animals. For Hursthouse, the relationship between reason and such goods is a weak one, since “the four ends form a robust constraint on the exercise of our rationality” and, therefore, “human nature provides a kind of barrier which rational thinking has to respect.” However, Annas convincingly shows that we have two good motivations for doubting the correctness of this view. First, biological factors are not treated equally when it comes to reasoning out good ways of living. Some of them are counteracted (e.g. biological differences among the sexes: we don’t think, anymore, that women should be constrained by reproduction, when reasoning out what is a good life for a man or for a woman), while others, are not (e.g. when denying the need for impersonal benevolence, we appeal to biological factors, such as the need for raising our own children in order to promote the continuance of our species). Second, if the weaker relation was all there was, virtue would not guarantee flourishing, because of factors about human nature which our reason is powerless to alter» M. De Caro, M. S. Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, cit., p. 289.

Questa tesi è sviluppata da Annas anche in *Intelligent Virtue* rispetto alla distinzione tra *circumstances of a life* e *living of a life*. Nello specifico, la prima natura inserendosi all'interno delle *circumstances of a life* è il punto di partenza da cui la razionalità deve partire per acquisire la virtù. Per Annas, quindi, la natura umana sembra svolgere solamente un ruolo passivo e contingente rispetto all'acquisizione dell'agire virtuoso. In altre parole, una nozione di prima natura biologico-scientifica deve essere inserita all'interno di una cornice etica e lasciare la questione dell'individuazione delle virtù all'esercizio della razionalità.

Lorenzo Greco, per questa ragione, sottolinea che la proposta di Annas presenta molte caratteristiche in comune con il costruttivismo kantiano dal momento che l'agire moralmente rilevante è individuato a partire da criteri che riguardano il funzionamento della razionalità: «In questo è possibile notare un'affinità con certi approcci etici di tipo costruttivista, che hanno in Kant il proprio campione (si pensi a Christine Korsgaard), per i quali l'etica non corrisponde ad alcuna realtà esterna da conoscersi, né va ricondotta a una certa idea di natura umana, ma è un costrutto dell'attività riflessiva degli agenti»⁸³. In tal senso, si può rilevare che non è immediatmente chiaro come Annas possa inserire la sua proposta all'interno di una cornice naturalistica in cui la natura umana informa e influenza l'esercizio stesso della razionalità. Questo vale, come vedremo, anche per il tipo di normatività, analoga a quella della natura umana, rintracciabile nel mondo vivente subrazionale.

In questo senso, nei prossimi capitoli, si proverà a mettere in luce che Annas attribuisce al naturalismo di Foot e Hursthouse una nozione di prima natura estremamente ristretta, ridotta a generalizzazioni, tutto sommato eticamente poco rilevanti, desumibili dall'osservazione empirica o dalle scienze naturali. In questo modo, a partire da una prima natura pensata in questi termini sembra difficile che la natura umana possa essere normativa in un senso abbastanza robusto da dar conto dei criteri normativi della razionalità pratica e l'idea stessa che un'azione buona sia tale per la razionalità che esprime sembra semplicemente spostare il problema del criterio dell'agire buono all'interno dell'attività razionale di un agente.

Il discorso fatto finora mi sembra metta in luce le difficoltà a cui va incontro chi cerca di recuperare una nozione di natura umana di stampo aristotelico nell'etica contemporanea. Come detto, gli interrogativi posti all'inizio del paragrafo sembrano derivare dalla difficoltà di pensare una terza via in grado di far spazio a un appello non empirico alla natura umana. In particolare, nel dibattito tra

⁸³ E ancora: «Un richiamo all'unificazione delle vite degli agenti grazie all'esercizio dell'intelligenza pratica che ricorda anch'esso considerazioni sviluppate di recente in ambito costruttivista kantiano, ma che Annas declina in termini di un'etica della virtù». L. Greco, *Aspirazione, riflessione e felicità. L'etica della virtù di Julia Annas*, in: "Iride", XXIX, n. 77, 2016, pp. 175-177.

naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura, le diverse letture del progetto di Hursthouse diventano paradigmatiche di queste difficoltà.

1.4.4 Il caso “Hursthouse”

Se la proposta di Annas presenta dei problemi rispetto al modo in cui è concepita la prima natura è possibile rilevare che tale nozione ristretta di natura umana sembrerebbe scaturire dalla distinzione tra fini e razionalità rintracciabile nel lavoro di Hursthouse. L’obiezione di Annas muove dalla premessa che la prima natura è una nozione biologico-scientifica, vincolando così l’intero progetto neo-aristotelico ad una forma di naturalismo scientifico. Chappell conferma questa lettura scrivendo che «certamente se la *Virtue ethics* dipende dall’idea che esiste un’essenza umana immutabile che impone, come se fosse una scienza, ciò che gli esseri umani devono fare ed essere – il loro *telos* – allora la *Virtue ethics* sembra condannata al fallimento. [...] Questa idea è fuori portata perché la teoria dell’evoluzione l’ha confutata»⁸⁴. In tal senso, l’attribuzione al naturalismo neo-aristotelico di una nozione di natura vincolata al metodo scientifico, non in grado di tenere conto della natura razionale dell’essere umano, è una tesi condivisa da molti autori, per quanto Foot e Hursthouse sostengano di rifarsi ad una nozione valutativa, non scientifica, di natura umana. Prendiamo in considerazione il caso della proposta di Hursthouse.

Secondo la lettura di Annas, Hursthouse è, più o meno consapevolmente, vincolata ad una nozione di natura umana biologico-scientifica, mentre in *On Virtue ethics* emerge chiaramente il tentativo di combinare l’idea che la razionalità distingue il movimento umano con la tesi per cui la natura umana è normativa. Queste due affermazioni sono tenute insieme dall’utilizzo di un procedimento neurathiano⁸⁵, ossia un processo di validazione razionale e di scrutinio riflessivo attraverso

⁸⁴ «certainly if Virtue ethics depends upon the idea that there is an unchanging human essence which immutably dictates what, as a matter of science, human beings are meant to do and be – their *telos* – then Virtue ethics seems doomed. [...] It is out of reach full stop, because the theory of evolution has refuted it». T. Chappell, “Virtue ethics in the twentieth century” in: *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, D. Russell, (ed.), cit., p. 164. Cfr. anche F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 367-368.

⁸⁵ «Il progetto naturalistico a lungo termine di convalida dell’elenco standard delle virtù è Neurathiano e procede dall’interno della nostra prospettiva etica. Non si tratta di leggere l’elenco standard dal libro della natura come se la natura umana e i nostri modi caratteristici di procedere fossero dei dati bruti. Ma non si tratta nemmeno di decidere in anticipo che il nostro elenco standard è quello corretto. Se è corretto si scoprirà quando scopriremo fino a che punto possiamo dare un resoconto coerente dei ruoli che i tratti del carattere nell’elenco ricoprono nella nostra vita, un resoconto che non si limita solo alla nostra visione etica ma a tutto l’empirico e altri fatti che

il quale l'agente identifica i tratti virtuosi della natura umana. Per Hursthouse, il processo di validazione di una credenza etica non può mai avvenire a partire da un punto di vista eticamente neutro, dal momento che ogni essere umano si trova già in una cornice etica in cui certi fini, e non altri, sono già valutati come i fini moralmente buoni⁸⁶. Il metodo neurathiano, a cui si rifa Hursthouse, è rintracciabile anche nella riflessione di McDowell⁸⁷, solitamente considerato un esponente del naturalismo di seconda natura. Prendendo le distanze da Annas, Brüllman proprio per questo sostiene che il progetto di Hursthouse non sia un

mettiamo in gioco. Quanto detto mi sembra sufficiente per parlare di oggettività – non a priori o oggettività scientifica – ma una sorta di oggettività adeguata all'argomento». «The long-term naturalistic project of validating the standard list of the virtues is Neurathian, and proceeds from within our ethical outlook. It is not a matter of reading the standard list off the book of nature as if human nature and our characteristic ways of going on were brute givens. But neither is it a matter of deciding in advance that our standard list is the correct one. Whether it is correct will be discovered when we discover the extent to which we can give a coherent account of the roles the character traits on the list play in our lives, an account that coheres not merely with our ethical outlook but with all the empirical and other facts that we bring into play. This seems to me to be enough to count as objectivity—not *a priori* or scientific objectivity—but a kind of objectivity appropriate to the subject matter». R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit., p. 185.

⁸⁶ Anche secondo Hacker-Wright, come vedremo, l'antropologia neo-aristotelica è un'antropologia già valutata moralmente: «Questa concezione di fondo della forma di vita umana è parzialmente costitutiva dell'azione umana. Dal momento che la concezione include alcuni fini che gli umani devono perseguire, è in parte una concezione morale. Cioè, ogni comprensione degli esseri umani che sono impegnati nell'azione umana richiede una comprensione non osservativa della forma di vita umana che ha un contenuto etico, o almeno credo che così intendano dire Anscombe e Foot». «This background conception of the human life form is partially constitutive of human action. Since the conception includes some conception of ends that are normal for humans to pursue, it is in part a moral conception. That is, all understanding of human beings as engaged in human action requires a non-observational understanding of the human life form that has ethical content, or so I believe Anscombe and Foot intend to say». «Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology». https://www.academia.edu/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology, 2009. p. 3. Sito consultato il 09/06/2020.

⁸⁷ «Ma, come ha sostenuto McDowell in numerosi articoli, c'è una via tra i due corni di questo dilemma: una procedura neurathiana in etica che rispecchia la procedura neurathiana adottata da Quine». «But, as McDowell has argued in a number of papers, there is a path between the horns of this dilemma—a Neurathian procedure in ethics which mirrors the Neurathian procedure Quine endorsed», R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 126. Sul metodo neurathiano Brüllman scrive: «Consideriamo ora la procedura neurathiana. Come accennato in precedenza (sezione V), Hursthouse prende in prestito il concetto da John McDowell (che ovviamente attinge da W.V.O. Quine). Le sue osservazioni sull'argomento, però, sono troppo brevi per poter decidere quanto del background teorico di McDowell (per non parlare di Quine) sia ripreso oltre alla procedura neurathiana». «Let us now take a look at the Neurathian procedure. As mentioned previously (section V), Hursthouse borrows the concept from John McDowell (who of course draws on W.V.O. Quine).²⁶ But her remarks on the topic are too brief for us to decide how much of McDowell's (let alone Quine's) theoretical background she wants to adopt in addition to the basic idea of a Neurathian procedure». P. Brüllman, «Good (as) Human Beings», in: *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013, p. 110.

vero naturalismo morale, ma sia, in realtà, assai vicino alla proposta dei naturalisti di seconda natura. Ci si trova così nella situazione paradossale per cui Annas considera il naturalismo di Hursthouse una forma di naturalismo scientifico, mentre Brüllman dubita che il progetto di Hursthouse sia una forma di naturalismo morale.

Per Brüllman, infatti, il progetto naturalistico è incompatibile con il metodo neurathiano⁸⁸. Solo nel caso in cui Hursthouse ritenga che la nozione di natura umana non debba essere validata neurathianamente, si potrebbe assegnare all'antropologia adottata il ruolo di criterio per validare le credenze etiche. Se invece l'antropologia valutativa deve essere sottoposta a scrutinio allora è necessario individuare un criterio ulteriore di validazione. Per Brüllman, quindi, nel primo caso Hursthouse deve riconoscere che vi sia almeno una credenza, o un insieme di credenze circa la natura umana, che sfugge al procedimento neurathiano; nel secondo caso, invece, la natura umana non può fungere da criterio per giustificare l'agire virtuoso. Per questo Brüllman conclude che nel caso in cui Hursthouse accetti una prospettiva neurathiana deve abbandonare il naturalismo morale, perché la questione giustificativa sembra spostarsi dal piano dei fatti della natura umana ai criteri razionali utilizzati in un procedimento neurathiano⁸⁹.

Come già rilevato per Annas, anche in questo caso non è immediatamente chiaro come Hursthouse possa sostenere che la natura umana fornisca ancora un criterio per l'agire buono. Se la dimensione etica caratterizza l'agire e, quindi, l'*ethical outlook* non è solamente una questione di educazione, allora Hursthouse dovrebbe concedere che l'agente fornisce già delle credenziali razionali al proprio agire ogni volta che agisce. Il metodo neurathiano, al contrario, sembra pensare alla cornice etica⁹⁰ come una dimensione che ad un certo punto deve essere va-

⁸⁸ Ivi, p. 111.

⁸⁹ *Ibidem*. Cfr. anche J. Lenman, *The Saucer of Mud*, cit.

⁹⁰ L'individuazione e l'acquisizione dell'agire virtuoso dipendono dalle circostanze in cui si trova un agente e su cui può lavorare la razionalità. In questo modo, come scrive Vogler, se l'acquisizione della virtù è una questione di contingenze data, per esempio, dall'insegnamento che riceve un essere umano, non è chiaro come chi non riceva un'educazione virtuosa possa acquisire le virtù: «Ma se si studia la vita di uomini eticamente esemplari, si nota immediatamente che un'educazione appropriata non sembra essere necessaria per la virtù. Nei giorni bui, le cose vanno diversamente: è superando l'educazione dei genitori che agiscono male, o superando i comportamenti di chi ricerca esperienze con chi agisce male anche se i genitori hanno agito bene, che esseri umani eticamente esemplari sono diventati dei modelli». «but if you make a study of the lives of famously ethically exemplary adults, you will quickly learn that an apparently appropriate upbringing seems not even to be necessary for virtue. On dark days, it can seem that things go the other way around: it is by overcoming upbringing by parents who act ill, or seeking experience with those who act ill if one's parents have acted well, that ethically exemplary human beings came to be exemplary». C. Vogler, "Natural Virtue and Proper Upbringing", in: *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, p. New

validata razionalmente dall'agente, secondo un'attività della ragione che fornisce credenziali razionali, in un certo senso, indipendenti da come si è agito fino a quel momento. Ma in base a che cosa Hursthouse ritiene che un tratto della natura umana può essere validato?

Anche in questo caso, la tesi che la natura razionale si manifesti nell'esercizio riflessivo indipendentemente dall'*ethical outlook* in cui si trova l'agente sembra lasciare spazio solamente a due alternative: o rifarsi ad una nozione di natura umana che è normativa indipendentemente dall'esercizio della razionalità e, in questo senso, la proposta di Hursthouse sembra poter essere colpita dalla critica di Annas. O, alternativamente, è necessario andare alla ricerca di qualche criterio razionale rintracciabile dall'agente nel momento in cui attraverso un procedimento neurathiano individua le credenziali razionali del proprio agire. Sembra, quindi, che il dilemma posto da Lenman ricompaia nel dibattito tra naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura. La doppia lettura della proposta di Hursthouse, come anche la soluzione di Annas, sembrano manifestare la difficoltà di pensare un riferimento alla natura umana non scientifico che sia rilevante come criterio per l'agire. Il naturalismo neo-aristotelico è una forma di naturalismo scientifico (ciò che Annas pensa di Hursthouse) o, al contrario, non è una forma di naturalismo morale (la lettura che viene offerta da Greco di Annas, ma anche la lettura che Brüllman offre di Hursthouse). In ogni caso la posizione neo-aristotelica sembra in scacco, in quanto naturalismo.

Nei prossimi capitoli si proverà a considerare come alcuni autori, oltre ad offrire una differente, ulteriore lettura dell'antropologia di Foot e Hursthouse⁹¹, cercano di far spazio alla possibilità di conciliare le due posizioni in campo e di

York, Routledge, 2013, p. 147.

⁹¹ «Io status dei quattro fini deriva dalla nostra auto-interpretazione razionale. Dobbiamo concepirci come agenti per poter agire e i quattro fini stabiliscono vincoli razionali su ciò che possiamo giustamente fare. Solo norme che richiedono azioni che sono coerenti con la promozione dei quattro fini, saranno norme coerenti con la possibilità di comprenderci come agenti». «the status of the four ends is derived from our rational self-interpretation. We must understand ourselves to be agents if we are to act, and the four ends set rational constraints on what we can rightly aim to do because only norms that require actions consistent with promoting the four ends will be consistent with taking ourselves to be agents». J. Hacker-Wright, "Human Nature, Virtue, and Rationality", in: *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, cit., p. 92; De Anna scrive: «È anche il tipo di conoscenza a cui fa riferimento John Hacker-Wright quando delinea il suo resoconto della ragione pratica al fine di difendere la quadruplici distinzione di Rosalind Hursthouse sui fini fondamentali della natura umana (sopravvivenza dell'individuo, sopravvivenza della specie, ricerca del piacere e fuga dal dolore e buon funzionamento dei gruppi sociali)». «It is also the kind of knowledge that John Hacker-Wright refers to when he outlines his account of practical reason in order to defend Rosalind Hursthouse's fourfold distinction of basic ends of human nature (survival of the individual, survival of the species, pursuit of pleasure and avoidance of pain, and the good functioning of social groups)» in G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., pp. 179-196.

individuare una terza via in grado di considerare la natura umana normativamente rilevante per l'agire. In questo modo, oltre a mettere in luce come i naturalisti di seconda natura intendano in maniera ristretta la nozione di prima natura (e questo può valere anche per Hursthouse, secondo la lettura di Brüllman), si cercherà anche di sottolineare come i naturalisti di prima natura offrano il fianco ad una lettura scientifica della loro antropologia a causa dell'analogia che individuano con la normatività subrazionale. Prima di fare questo, nel prossimo capitolo vorrei approfondire il ruolo che una concezione di natura umana di stampo aristotelico può giocare in etica. In particolare, cercherò di mostrare perché la critica di Williams, secondo la doppia articolazione del *Gauguin problem* e della critica scientifica, non coglie nel segno.

Capitolo secondo

Fondare l'agire buono: quali fatti della natura umana rilevanti per l'etica?

Si è visto che individuare nella natura umana un criterio per discriminare le azioni buone è alla base della strategia neo-aristotelica. Se dico che mangiare è un'azione buona perché è in virtù della natura umana che devo mangiare per perseguire quel bene che deriva dal mantenersi in vita, mi sto appellando ad un certo modo in cui è fatta la natura umana per giustificare l'azione particolare. Il naturalismo neo-aristotelico sostiene che gli esseri umani hanno un certo tipo di natura che ci permette di comprendere perché vi sono azioni buone o cattive, caratteri virtuosi o viziosi. L'azione buona non dipende dallo stato mentale contingente in cui si trova l'agente, ma ha a che fare con caratteristiche che riguardano la natura umana e, in questo senso, il naturalismo neo-aristotelico sostiene che la sfera della moralità è naturale e oggettiva. Questo impianto giustificativo, come si è visto nel primo capitolo, è messo in discussione da diverse critiche, interne ed esterne al progetto aristotelico. Williams, in particolare, formula un'obiezione che colpisce alla radice questa posizione. L'obiettivo di questo capitolo è mettere in luce come l'obiezione di Williams non colga appieno la portata di due tesi strutturali del naturalismo neo-aristotelico, vale a dire la relazione tra giudizio morale e azione e il ruolo che può giocare la natura umana in etica. In questo modo si cercherà di mostrare come il naturalismo neo-aristotelico sia in grado di superare l'obiezione di Williams e recuperare un'immagine teleologica della natura umana.

2.1 Giudizio morale e azione

2.1.1 *La concezione standard*

Un tema che accomuna la riflessione morale di Williams, Foot e Hursthouse è lo spazio dedicato alle figure che si collocano criticamente verso ciò che prescrivono le considerazioni morali. Esemplificative sono le figure dell'immoralista e dell'amoralista. Il primo nega che si debba seguire ciò che prescrive la morale. L'amorale, invece, nega che ci sia qualcosa come un codice morale da seguire. In entrambi i casi, le considerazioni morali non hanno nessuna rilevanza per l'agente⁹². Per Williams il cosiddetto amoralista è colui che «mette in dubbio le considerazioni etiche e suggerisce che non vi sia motivo di seguire i requisiti morali»⁹³. L'amoralista, per questo, è una figura allarmante, che costituisce una minaccia per la società. La sua vita è al di fuori dello spazio etico e le considerazioni morali non hanno nessuna forza motivante: «per l'individuo, tuttavia, sembra esserci un'alternativa all'accettazione di considerazioni etiche, che consiste in una vita non etica»⁹⁴. Per Foot la figura dell'immoralista si pone in aperto contrasto con ciò che la morale prescrive e tale posizione è esemplificata da Callicle, Trasimaco, Nietzsche, ma anche dal politico che sostiene che il vero problema sia combattere quotidianamente per difendere ciò che è sbagliato⁹⁵. In questo caso, l'immoralista contesta che le azioni di giustizia e di benevolenza siano buone azioni. Come scrive Foot a proposito di Nietzsche: «mentre era pronto a castigare alcuni tipi di

⁹² Pur distinguendo la figura dell'immoralista da quella dell'amoralista come fa Williams, per l'obiettivo di questo paragrafo non è particolarmente importante tenere conto delle differenze tra queste due posizioni. Piuttosto si deve sottolineare un aspetto condiviso da queste due posizioni che riguarda l'adozione di una concezione della moralità ristretta, in cui solo certe azioni sono moralmente rilevanti. Sulla distinzione tra immoralista e amoralista Cfr. Barney, Rachel, "Callicles and Thrasymachus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>. Sito consultato il 10/06/2020

⁹³ «calls ethical considerations in doubt and suggests that there is no reason to follow the requirements of morality» B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 22. Cfr. anche B. Williams, "The amoralist", in: *Morality. An Introduction to Ethics*, cit., pp. 3-13.

⁹⁴ «For the individual, however, there does seem to be an alternative to accepting ethical considerations. It lies in a life that is not an ethical life »Ivi. p. 23.

⁹⁵ «I have read, for instance, of a member of a group of city louts out for a day in the country to hunt down some small inoffensive animal, who, though described as "the conscience of the group", said "I know I'm on earth 70 years and that I'm not going anywhere else. If I choose to spend my day out in the countryside doing whatever I feel like, then that's what I'll do." And again of a certain Brooklyn machine politician who had the gall to say that while people think it hard to stand up for what is right, what is really hard is what he was doing, "standing up day after day, week after week, for what is wrong"». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 13.

individui come mostri crudeli o bestie licenziose, ha parlato indulgentemente dei nobili di tempi precedenti, che ha visto come “scherzosi” (spöttisch) nell’esecuzione di atti di saccheggio, omicidio e stupro»⁹⁶. Talvolta la trattazione dell’immoralista assume i tratti della riflessione indignata che non si spiega come certi essere umani non solo possano compiere certe azioni, ma soprattutto cerchino di giustificarle. In maniera simile, per Hursthouse, la figura dell’immoralista è esemplificata dal cosiddetto *mafioso drug baron*⁹⁷. Anche qui vale la tesi per cui l’immoralista è fuori da ogni contesto etico perché non è in grado di conformarsi ad una serie di principi morali minimi necessari alla convivenza. Per questo, tentare di persuadere l’immoralista, dice Hursthouse, è semplicemente inutile. Il naturalismo neo-aristotelico non deve fornire ragioni che possano convincere il *mafioso drug baron* a ravvedersi e agire diversamente: «Le conclusioni naturalistiche non intendono produrre ragioni motivanti. Non dovrebbero fornire ragioni motivanti al mafioso anche se, per quanto impossibile, lo si convincesse»⁹⁸. Il malvagio non è un interlocutore, deve piuttosto seguire un percorso di riabilitazione etica che lo porti a “vedere” la malvagità di certe azioni. Piuttosto, le credenziali razionali per l’agire virtuoso devono essere fornite all’interno di una prospettiva etica condivisa.

Si può dire, quindi, che per Williams, Foot e Hursthouse è vero che può esserci disaccordo morale su certi casi limite in cui la valutazione morale è particolarmente complessa, ma nel caso dell’immoralista non si può discutere sulla liceità di un massacro, di uno stupro o della sofferenza inflitta ad un innocente per divertimento⁹⁹. Il *mafioso drug baron* se non vede certe ragioni come ragioni potenti per non compiere certe azioni può essere derubricato allo stadio di un essere umano per il quale certe lezioni di filosofia morale sono inutili.

Per quanto l’immoralista e l’amoralista non sembrino costituire una minaccia particolarmente importante dal punto di vista teoretico, si può comunque rilevare che l’ampio spazio che Williams, Foot¹⁰⁰ e Hursthouse gli dedicano lascia trasparire una certa difficoltà nel trattare queste posizioni. La ragione mi sembra si possa ricondurre alla tesi avanzata da Williams e, meno chiaramente

⁹⁶ «while he was ready to castigate certain types of individuals as cruel monsters or licentious beasts (having no time for either), he spoke indulgently of the nobles of earlier times, whom he saw as “pranksome” (spöttisch) in performing acts of plunder, murder, and rape» Ivi, p. 72.

⁹⁷ R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit. p. 125.

⁹⁸ «The naturalistic conclusions are not intended to produce motivating reasons. They are not supposed to be providing motivating reasons for the mafioso drug baron even if, per impossible, we did convince him». Ivi, p. 148.

⁹⁹ Si veda anche C. Miller in *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁰ Per esempio, Foot dedica un intero capitolo di *Natural Goodness* all’immoralismo di Nietzsche.

anche da Foot e Hursthouse, per cui è possibile ammettere che ci sia un agire che cade “al di fuori” delle considerazioni morali. Si traccia, così, uno spartiacque tra azioni moralmente rilevanti e azioni moralmente non rilevanti. Le prime sarebbero le azioni di giustizia e di benevolenza, azioni che, in un qualche modo, riguardano la relazione con gli altri. Al contrario, le azioni moralmente non rilevanti sarebbero le azioni sempre auto-interessate, egoiste o che ricercano solo il piacere¹⁰¹.

Williams, in questo senso, opera una chiara scelta teoretica nel distinguere lo spazio etico da quello non etico. Pur concedendo che l'egoismo potrebbe essere una precisa opzione in etica, egli conclude che l'uso del termine “etico” debba circoscrivere azioni che hanno caratteristiche distintive:

È possibile usare il termine “etico” per qualsiasi schema di vita che fornisca una risposta intelligibile alla domanda di Socrate. In tal senso, anche l'egoismo più convinto sarebbe un'opzione etica. Non credo, però, che dovremmo seguire questo uso del termine. Per quanto vaga, abbiamo una concezione della sfera etica che comprende le nostre azioni, le esigenze, i bisogni, le richieste, i desideri e, in generale, la vita delle altre persone, ed è utile preservare questa concezione rispetto a ciò che chiamiamo una considerazione etica¹⁰²

Questa scelta si inserisce all'interno di quella che si potrebbe definire la concezione standard della morale (almeno nell'ambiente anglo-americano) secondo la quale il dominio morale dovrebbe avere qualche tipo di caratteristica¹⁰³ in grado di circoscrivere le azioni moralmente rilevanti. Miller elenca alcune definizioni classiche:

Come possiamo, quindi, delimitare il dominio strettamente morale? Sfortunatamente i filosofi hanno avuto scarso successo nel farlo. Ecco alcune caratterizzazioni genera-

¹⁰¹ R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 125.

¹⁰² «It is possible to use the word “ethical” of any scheme for living that would provide an intelligible answer to Socrates' question. In that sense, even the baldest egoism would be an ethical option. I do not think we should follow that use. However vague it may initially be, we have a conception of the ethical that understandably relates to us and our actions the demands, needs, claims, desires, and, generally, the lives of other people, and it is helpful to preserve this conception in what we are prepared to call an ethical consideration». B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 12.

¹⁰³ Per esempio, Miller scrive: «(i) prescrittività; (ii) universalizzabilità; (iii) pubblicità; (iv) praticità; (v) imparzialità; (vi) compassione; (vii) categoricità; (viii) priorità e precedenza su altri tipi di considerazioni». «(i) Prescriptivity; (ii) Universalizability; (iii) Publicity; (iv) Practicality; (v) Impartiality; (vi) Compassion; (vii) Categoricity; (viii) Overridingness». Ivi, p. xvii. Si veda anche: Gert, Bernard and Gert, Joshua, “The Definition of Morality”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/>; sito consultato il 11/06/2020. Cfr. J. Deigh, *An introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

li: le credenze morali sono “credenze che [la persona] ha su come vivere la sua vita quando tiene conto dell’impatto della sua vita e delle sue decisioni sugli altri”. L’etica indaga “ciò che dovremmo desiderare, sentire, essere o fare”¹⁰⁴

In questo caso, non si tratta di valutare l’appropriatezza delle definizioni. Piuttosto, si può rilevare che ognuna di queste sembra poter accettare che ci sia uno spazio di azioni che cade al di fuori del dominio morale. Per esempio, Williams distinguendo tra etica e moralità¹⁰⁵, conclude che nell’etica, come nelle definizioni appena menzionate, c’è un qualche tipo di riferimento a come dovremmo condurre la nostra vita e a come dovremmo comportarci, soprattutto nei confronti degli altri. Williams, in altre parole, amplia la sua precedente nozione di moralità, arrivando a comprendere nell’etica anche i concetti aretaici e caratteriologici. Questa tesi, come detto, è centrale anche per gli autori della *Virtue ethics*. La moralità ha a che fare con l’*eudaimonia/well-being* dell’essere umano secondo la relazione che si instaura tra virtù ed *eudaimonia*. Tuttavia, nel passaggio dalla moralità all’etica Williams mantiene l’idea che ci siano azioni e tipi di vita che cadono al di fuori della morale.

In altre parole, il termine “morale” è già connotato valutativamente e porta con sé una serie di caratteristiche che un’azione deve possedere per essere moralmente rilevante. In questo modo, la vita etica si configura come un tipo di vita alternativo e in concorrenza con vite eticamente non rilevanti (il malvagio, ma anche, l’artista, che sembra realizzare la natura umana pur non seguendo principi morali). Questa distinzione è una premessa fondamentale della critica che Williams rivolge al progetto giustificativo neo-aristotelico.

2.1.2 *La relazione costitutiva tra giudizio morale e azione*

L’impostazione della questione giustificativa a partire dalla separazione tra azioni/vite moralmente rilevanti e azioni/vite che non lo sono è problematica e non aderente al progetto neo-aristotelico¹⁰⁶. In questo senso, Foot e Hursthouse

¹⁰⁴ «How then do we delimit the strictly moral domain? Unfortunately philosophers have had little success in doing so. Here are some general characterizations: Moral beliefs are “beliefs [the person] has about how to live her life when she takes into account in a sympathetic way the impact of her life and decisions on others.” Ethics inquires “into what we ought to desire, feel, be, or do”. Morality is concerned with “what are good and bad ends to pursue in life and what is right and wrong to do in the conduct of life”. Morality “compris[es] standards of right and wise conduct whose authority in practical thought is determined by reason rather than custom». C. Miller, *op. cit.*, p. xvi.

¹⁰⁵ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cit., p. 6.

¹⁰⁶ La stessa distinzione aristotelica tra vita etica e vita contemplativa è problematica laddove

quando trattano dell'immoralista sembrano oscillare tra due concezioni molto diverse della morale, lasciando intendere che l'immoralista possa cadere al di fuori dello spazio etico¹⁰⁷. Elizabeth Anscombe, viceversa, più chiaramente sot-

si concepisce la vita contemplativa indipendentemente dal possesso delle virtù etiche. Questo è il grande tema del circolo (non vizioso) tra virtù etica e *phronesis*, ma anche della natura delle virtù dianoetiche e del loro rapporto con le virtù etiche, e della relazione tra ragione nella sua dimensione pratica e in quella speculativa (Cfr. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, cit.; G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 197-208; M. S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 17-38). Su quest'ultima distinzione mi sembra si possa rinvenire la separazione tra fatti e valori (Cfr. Miller, *op. cit.*, pp. xv-xvi) a cui corrisponderebbero due dimensioni della ragione: una che "riconosce come sia il mondo", l'altra che "considerando facit". In questo senso, si può sottolineare che la dimensione speculativa e la dimensione pratica sono due facoltà della stessa razionalità che, in Tommaso e in Aristotele, lavorano in sinergia (Cfr. A. Campodonico, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenza, sinergie*, in: "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXXIX, 2/3, 1997, pp. 267-298). Ciò significa che quando si parla di vita contemplativa o di vita attiva è sbagliato pensare che in una intervenga solo l'attività della ragion speculativa e nell'altra solo l'attività della ragion pratica. Anche nella vita contemplativa, nella misura in cui essa è oggetto di scelta, è richiesto il possesso delle virtù etiche e della *phronesis*. Pensare alla vita contemplativa come dimensione extra-etica, come del resto pensare la ragion speculativa non inserita all'interno di uno spazio in cui anche nel conoscere vi è una dimensione di scelta, mi sembra problematico e si può sottolineare che almeno in Aristotele e in Tommaso c'è il tentativo di mantenere le differenze tra i due ruoli della ragione, pur riconoscendo la stretta relazione: la conoscenza può essere scelta come fine, in questo senso è la conclusione di un sillogismo pratico, e, allo stesso tempo, ogni scelta richiede l'intervento della ragione per conoscere il bene in concreto.

¹⁰⁷ In diversi passaggi di *Natural Goodness* Foot sottolinea come, in realtà, questa sia una concezione ristretta di moralità: «Molti, se non la maggior parte, filosofi morali, nei tempi moderni, considerano l'etica come lo spazio che ha a che fare con le relazioni tra individui o tra un individuo e la società, e quindi con obblighi, doveri e atti di beneficenza. È per questa ragione che, delle quattro antiche virtù cardinali quali giustizia, coraggio, temperanza e saggezza, solo la prima ora sembra appartenere alla "moralità". Le altre tre virtù sono riconosciute come necessarie per la pratica della "moralità", ma si ritiene che cadano "al di fuori della moralità" e abbiano a che fare con il bene autointeressato, in cui le considerazioni "moral" e "prudenziali" sono distinte, in un modo che era estraneo a Platone o Aristotele. J. S. Mill, per esempio, esprime questo punto di vista moderno in modo abbastanza esplicito, affermando nel suo saggio Sulla libertà che "Una persona che mostra sfacciataggine, ostinazione, autocontrollo [...] chi non può trattenersi dalle indulgenze dannose" mostra i difetti (Mill li chiama "difetti che riguardano se stessi") che "non sono immoralità propriamente "e mentre" possono essere prove di qualsiasi follia [...] sono solo oggetto di riprovazione morale quando comportano una violazione del dovere verso gli altri, per il bene che l'individuo è tenuto a prendersi cura di se stesso. Ovviamente non c'è niente di sbagliato nell'usare la parola "morale" come fa Mill. Si adatta a gran parte del nostro uso quotidiano e non voglio impegnarmi in una discussione sulle variazioni nell'uso riscontrate anche oggi». «Many if not most moral philosophers in modern times see their subject as having to do exclusively with relations between individuals or between an individual and society, and so with such things as obligations, duties, and charitable acts. It is for this reason that, of the four ancient cardinal virtues of justice, courage, temperance, and wisdom, only the first now seems to belong wholly to "morality". The other three virtues are recognized as necessary for the practice of 'morality' but are now thought of as having part of their exercise "outside morality" in "self-regarding" pursuits, "moral" and "prudential" considerations

tolinea come il dominio morale non abbia a che fare con un tipo particolare di azioni e come il giudizio morale sia costitutivo dell'azione¹⁰⁸. Anche l'immoralista e l'amoralista, nella misura in cui agiscono, compiono azioni moralmente rilevanti. Più semplicemente, nel caso dell'immoralista avremo a che fare con azioni moralmente malvagie.

Un'azione, in senso generalissimo, è quel movimento «che è sotto il comando della ragione»¹⁰⁹. Il bene e il male morale hanno a che fare con le azioni, intese come quei movimenti che sono in nostro potere. Secondo Anscombe, dunque, l'utilizzo stesso del termine morale è ridondante:

Tutte le azioni umane sono azioni morali. È tutto buono o cattivo. (Potrebbe essere entrambi). Ciò richiede molti chiarimenti. Innanzi tutto, lasciatemi indicare un'im-

being contrasted in a way that was alien to Plato or Aristotle. J. S. Mill, for instance, expresses this modern point of view quite explicitly, saying in his essay *On Liberty* that 'A person who shows rashness, obstinacy, self-conceit [...] who cannot restrain himself from harmful indulgences' shows faults (Mill calls them "self-regarding faults") which "are not properly immoralities" and while they 'may be proofs of any amount of folly [...] are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself'. There is of course nothing wrong with using the word 'moral' as Mill does. It fits in with much of our everyday usage, and I do not want to involve myself in a discussion of the variations in usage found even today». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 45.

¹⁰⁸ Un'altra differenza mi sembra riguardi il piano su cui si possa collocare la sfera della moralità rispetto ad altre sfere normative. Per Aristotele lode e biasimo sono giudizi che si applicano solo alle azioni degli esseri umani. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1109b 30) Il giudizio morale per Anscombe ha a che fare con l'azione in quanto azione. Ciò significa, sempre secondo Anscombe, che ci sono descrizioni di azioni che possono essere moralmente neutre e tuttavia non neutrali dal punto di vista dell'abilità tecnica. Questo emerge nella distinzione aristotelica circa il diverso valore di un'azione considerata come abilità tecnica e considerata in quanto azione. Ciò significa che la sfera della moralità nella misura in cui ha a che fare con lo spazio che dipende in senso proprio dall'essere umano non può essere considerata come una sfera normativa affiancabile ad altre sfere come se ci fossero i giudizi morali, i giudizi estetici, quelli sportivi, ecc., sullo stesso piano. Ora, Miller nella sua introduzione alla metaetica, affianca il giudizio morale ad altri tipi di giudizio, mostrando la differenza che sussiste per esempio tra il dire "questo quadro è bello" e "la schiavitù è sbagliata". Tuttavia, è bene tenere a mente che per il naturalismo neo-aristotelico la distinzione tra diversi piani normativi è valida metodologicamente, per quanto un giudizio estetico, come qualsiasi altro giudizio normativo, si inserisce sempre in una cornice etica. Nella misura in cui pronuncio un giudizio estetico questo è inserito all'interno della scelta (passibile di giudizio morale) in cui, per esempio, ho scelto quel giorno di andare al museo piuttosto che andare a trovare mia nonna malata. Il giudizio estetico, quindi, ha una sua autonomia di valutazione, per quanto si inserisca sempre all'interno di una cornice più ampia che è quella dell'agire. Per questo, dire che un certo quadro è bello può cadere sotto una descrizione di un'azione eticamente neutra, che può essere valutata secondo criteri estetici. In questo modo potrebbe verificarsi la situazione in cui un giudizio estetico si colloca all'interno di un'azione sbagliata.

¹⁰⁹ «human actions are under the command of reason». G.E.M. Anscombe, "Action, Intention and Double Effect", in: *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2005, p. 215.

plicazione. Il termine “morale” non indica un ingrediente speciale che alcune azioni umane hanno e altre no. L’idea che la moralità sia una caratteristica da ricercare in alcune azioni e che può mancare se non viene percepita dall’agente è un’idea respinta dall’equazione “Azione umana = azione morale” o almeno “Azione umana = azione morale di un essere umano”¹¹⁰

Questa idea emerge con chiarezza quando Anscombe si chiede se la volontarietà e l’intenzione siano condizioni necessarie per la valutazione morale affermando che la possibilità del giudizio morale non dipende dalla presenza effettiva di un’intenzione o di una volizione. Per la valutazione morale è sufficiente che ci sia la possibilità reale di agire. L’esempio riportato mi sembra interessante:

La volontarietà non richiede che ci sia alcun atto di volontà, alcuna formazione di un’intenzione, alcuna scelta di ciò che è volontario; o anche qualsiasi atto volontario positivo. Ciò che era in tuo potere fare ed era necessario che facessi, se lo ometti a causa di una dimenticanza o per indolenza, magari addormentandoti e dormendo durante il tempo in cui avresti dovuto agire, in quel caso la tua omissione è volontaria. A meno che non ti sia addormentato per essere stato drogato senza il tuo consenso. Il consenso può risiedere, quindi, anche nel non prendersi cura di quanto si dovrebbe¹¹¹

In questo caso, ritorna l’idea che l’azione circoscriva uno spazio di movimenti che sono in nostro potere e in cui siamo in grado di vedere delle possibilità di azioni. È chiaro, quindi, che addormentarsi perché si è stati drogati non ricade nello spazio di ciò che è in nostro potere fare e non sarebbe appropriato chiedersi se avremmo potuto agire diversamente. La pigrizia, invece, nella misura in cui ha a che fare con una disposizione riconducibile alle nostre scelte, circoscrive un caso in cui avremmo potuto agire diversamente. In questo modo, un

¹¹⁰ «All human action is moral action. It is all either good or bad. (It may be both). This needs a lot of clarification. First, let me point to an implication. It means that ‘moral’ does not stand for an extra ingredient which some human actions have and some do not. The idea of the moral as an aspect that is to be seen in some human actions, or felt by the agent, and which may be lacking, perhaps is lacking if it is not felt by the agent—this idea is rejected by the equation ‘Human action = moral action’ or at least ‘Human action = moral action of a human being». G.E.M. Anscombe, “Action, Intention and Double Effect”, cit., p. 216; ma anche G.E.M. Anscombe, “Good and Bad Human Action”, in *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Exeter, Imprint Academic, 2005, pp. 210-211 e J. Hacker-Wright, “Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology”, cit. p. 3.

¹¹¹ «Voluntariness does not require that there be any act of will, any formation of intention, any choice of what is voluntary; or even any positive voluntary act. What you were able to do and it was needful you should do, if you omit it in forgetfulness or sloth, falling asleep perhaps and sleeping through the time when you should have been doing it — your omission of it is voluntary. Unless indeed you fell asleep because you were drugged without the slightest consent on your part. Consent may reside in not taking care when you could have and, in the nature of the case as available to your understanding, you needed to». G.E.M. Anscombe, “Action, Intention and Double Effect”, cit., p. 216.

giudizio morale ha a che fare solamente col secondo esempio e, quindi, se una distinzione tra morale/non morale si può tracciare, essa deve seguire la differenza rinvenibile tra i movimenti che sono in nostro potere e quelli che non lo sono. Per il naturalismo neo-aristotelico, almeno nella versione di Anscombe, perciò, non vi sono azioni esclusivamente morali. La dipendenza della sfera della moralità dalla presenza di un'azione è un elemento centrale per questa proposta metaetica ed è rinvenibile già in Aristotele e in Tommaso. Secondo Aristotele un'azione è tale se è volontaria e scelta¹¹². La scelta nella riflessione aristotelica si articola secondo una serie di momenti in cui razionalità pratica ed emozioni concorrono nell'individuazione e nell'esecuzione dell'azione. Inoltre, l'azione è la specificazione umana di un certo tipo di movimento che è attribuibile a tutti gli esseri viventi, ossia a tutti quegli esseri che hanno una natura per cui sono principio intrinseco di movimento¹¹³.

La scelta è ciò che distingue i movimenti dell'essere umano adulto dai movimenti volontari, o spontanei, di un bambino o di un animale. Per Tommaso si può distinguere tra volontarietà perfetta e volontarietà imperfetta. Mentre la seconda appartiene agli animali e ai bambini, la prima riguarda solo gli esseri umani adulti che agiscono conoscendo il fine:

quindi gli esseri dotati di ragione muovono sé stessi al raggiungimento del fine, poiché sono padroni dei loro atti mediante il libero arbitrio, che è “una facoltà della volontà e della ragione”. Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da sé stessi: e ciò perché non conoscono la finalità delle cose, per cui non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al suo raggiungimento¹¹⁴

Negli esseri umani, poi, è possibile tracciare una seconda distinzione tra i movimenti di cui si è in senso proprio principio e i movimenti che, in un certo senso, accadono. Anscombe fa sua la distinzione tommasiana tra atti umani e azioni: «A mio avviso, ciò a cui si rivolge è la categoria chiamata “azione umana” da alcuni scolastici i quali hanno distinto tra “azione umana” – *actus humanus* – e “atto di un essere umano” – *actus hominis*. Ancora una volta, questo è di solito spiegato dai seguenti esempi. Accarezzarsi pigramente la barba o grattarsi pigramente la testa può essere un “atto di un essere umano” ma non un’ “azione umana”»¹¹⁵.

¹¹² Aristotele, *EN*, 1111b 5-10.

¹¹³ Aristotele, *Metafisica*, V, 1014b 20, Milano, Bompiani, 2000.

¹¹⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q.1. a.2, Bologna, ESD, 1985; Cfr. A. Campodonico, M.S. Vaccarezza, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Napoli, Orthotes, 2012, p. 91.

¹¹⁵ «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

Anche in questo caso, il giudizio morale riguarda le azioni, ciò che è in nostro potere fare, e questo si evince anche a proposito delle cosiddette “descrizioni di azioni moralmente neutrali”. Anscombe riconosce che possano esserci descrizioni di azioni moralmente neutrali e tuttavia sostiene che l’azione particolare è sempre buona o cattiva.

Non tutte le descrizioni di un’azione umana sono descrizioni morali dell’azione. Per esempio. “Camminare”, se si dice che un essere umano e non un bambino cammina, è normalmente una descrizione di un’azione umana, ma non è una descrizione morale dell’azione. (dico che normalmente è una descrizione di un’azione umana e permette l’esclusione del camminare nel sonno, che sarebbe invece l’atto di un essere umano, ma non un’azione umana). “lanciare un sasso nell’acqua” o “racogliere un fiore” sono altre descrizioni di questo tipo. Come “camminare”, queste sono descrizioni di azioni umane moralmente indifferenti. Il fatto che ci siano descrizioni di azioni umane moralmente neutrali, potrebbe indurre qualcuno a pensare che ci siano anche azioni umane moralmente indifferenti. Ma ciò non segue affatto. L’azione particolare è sempre buona o cattiva¹¹⁶

In questo modo, nella misura in cui un agente è in grado di riportare a sé un certo tipo di movimento ed è in grado di fornire una risposta al perché ha agito, si fa spazio l’idea che un essere umano agendo formuli sempre un giudizio morale che, come vedremo, ha un qualche tipo di riferimento al bene. È precisamente rispetto a questo tipo di movimento che si colloca la formulazione di un giudizio morale.

Riassumendo, si può dire che alla base della peculiare concezione della morale del naturalismo neo-aristotelico vi è la tesi per cui il giudizio morale è una valu-

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”, cit., p. 215; Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, I,II, q.1,a.1; Si veda anche: G. De Anna, “Potentiality, Normativity and Practical Reason”, in: *Natural Normativity and the Normativity of Human Action*, in: “The Journal of Value Inquiry”, n. 52, 2018, pp. 310-311 e J. Hacker-Wright, *Ethical Naturalism as Transcendental anthropology*, cit., p. 3.

¹¹⁶ «All the same, not all human-action descriptions are moral action descriptions. E.g. “walking”, if a human being other than an infant is said to walk, is normally a human-action description, but it is not a moral action-description. (I say it is normally a human-action description to allow exclusion of sleep-walking (say), which would be the act of a human being, but not a human action). “Chucking a pebble into the sea” is another such description, or “Picking a flower”. Like “walking”, these are indifferent human-action descriptions. This fact, that there are indifferent human-action descriptions, might lead someone to think that there are indifferent human actions. But that does not follow at all. It is the particular action that is always good or bad», G.E.M. Anscombe, “Action, Intention and Double Effect”, p. 217. Rispetto a questa distinzione ci si potrebbe tuttavia chiedere se effettivamente la descrizione di un’azione sia effettivamente tale e non piuttosto una descrizione solo parziale di essa.

tazione che si applica alle azioni in quanto azioni. Come caratterizzare l'azione e come questa si distingua da altri movimenti rimane un problema aperto, intorno al quale si è sviluppata una letteratura vastissima. Ai fini del discorso, però, basta sottolineare che per il naturalismo neo-aristotelico si possono circoscrivere movimenti che dipendono in senso proprio dall'essere umano.

Per Stout, per esempio, è facile riconoscere la possibilità di stabilire una gradualità tra i movimenti che sono azioni in senso proprio – *full blown* – e quelli che non lo sono, o lo sono solo analogamente: «Ad un livello minimo potremmo pensare che il sole sia un agente nel processo di riscaldamento di una pietra, o di un pianeta come soggetto alla forza di gravità. E all'altro estremo si ha la piena capacità di agire e consapevolezza. Una persona è agente di un pieno processo intenzionale quando scrive un libro»¹¹⁷. Rispetto a Stout si può notare che l'azione in senso proprio è attribuibile solo all'essere umano e in ogni caso si può mettere in luce come anche qui sia possibile tracciare una distinzione chiara tra ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è.

In questo modo, per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano è libero proprio nella misura in cui è padrone di un certo tipo di movimenti chiamati azioni¹¹⁸. La libertà è condizione di possibilità dell'azione: se non ci fosse libertà non ci sarebbe azione e non avrebbe senso parlare di sfera della moralità¹¹⁹ e qualsiasi riflessione morale sarebbe inutile¹²⁰.

¹¹⁷ «At the most minimal level we might think of the sun as an agent in the process of warming up a stone, or of a planet as subject to the force of gravity. And at the other extreme we have full-blown agency and consciousness. A person is the full-blown agent of an intentional achievement when they write a book». R. Stout, *Action*, Ithaca (NY), McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 1-14.

¹¹⁸ S. Vanni Rovighi, *Appunti di filosofia morale*, ma anche A. Campodonico, M.S. Vaccarezza, *La pretesa del bene*, cit. p. 54.

¹¹⁹ Il rapporto tra moralità, azione e libertà, emerge nella riflessione di un filosofo e psichiatra che ha sviluppato un metodo, testato personalmente nei tre anni passati in campo di concentrazione (la logoterapia e analisi esistenziale), basato sull'osservazione che chi non era in grado di pensare al margine di libertà che gli apparteneva, finiva col concepirsi come "nient'altro che il frutto di una serie di determinazioni biologiche e sociali", e per questa ragione aveva maggiori probabilità di compiere azioni malvagie. Cfr. V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*. Sulle influenze filosofiche della logoterapia frankliana mi permetto di rimandare a T. Allodi, *L'antropologia di Viktor E. Frankl a confronto con il pensiero di Max Scheler*, in: "Ricerca di Senso. Analisi esistenziale logoterapia frankliana", Erikson, XXII, n. 3, 2014.

¹²⁰ Questa posizione può comunque riconoscere una gradualità entro cui un essere umano può essere detto padrone del proprio agire, da un grado massimo fino a situazioni in cui tale capacità è notevolmente ristretta o annullata. Anche dire che quando agiamo siamo liberi non esclude che possiamo renderci conto a posteriori che in quell'azione, in realtà, eravamo molto meno liberi di quanto pensassimo. In generale, credo che il naturalismo neo-aristotelico non solo accomodi bene l'idea per cui ogni essere umano è in grado di distinguere ciò che è in suo possesso e ciò che non lo è, ma, a partire da questa tesi, sviluppa e articola un convincente rapporto tra azione e moralità.

Il rapporto tra moralità e azione emerge anche in *Intelligent Virtue* nella distinzione che Annas traccia tra le *circumstance of a life* e il *living of a life*. La moralità è lo spazio in cui l'agente può intervenire date le circostanze in cui si trova. Annas, nel fare questa distinzione, propone una revisione parziale della trattazione aristotelica sui tipi di vita eudemonici sottolineando la relazione tra *eudaimonia* e ciò che dipende da noi per conseguire l'*eudaimonia*:

Se mi chiedo quale sia il modo migliore per vivere felicemente da ora in poi, questa è una domanda pratica, e le risposte potranno essere vivere onestamente o vivere disonestamente. Quale opzione sarà scelta farà la differenza per vivere felicemente; farà la differenza, per esempio, rispetto a come mi guadagno da vivere. "Guadagnarsi da vivere" non è di per sé una risposta circa il modo migliore di vivere felicemente: guadagnarsi da vivere fa parte del "materiale" a cui si deve dare una certa forma attraverso l'onestà o la disonestà¹²¹

In questo modo Annas mette in luce la relazione tra azioni particolari, il progetto di vita di un agente e l'idea che il giudizio morale abbia a che fare con il tipo di vita che l'agente sceglie. Da ciò emerge chiaramente che, rispetto alla vita etica, sarebbe sbagliato pensare, come fa Williams, che ci siano vite non morali. È nello spazio in cui un agente può intervenire che si manifesta la dimensione etica e questo può avvenire tanto in un'azione particolare, quanto considerando le azioni particolari all'interno di un progetto di vita.

In conclusione, una differenza sostanziale tra la concezione dell'etica come quella sostenuta da Williams e la concezione neo-aristotelica riguarda l'idea che ci sia una relazione costitutiva tra giudizio morale e azione. Per i neo-aristotelici (almeno nella versione di Anscombe) le azioni moralmente rilevanti non coinci-

Ancora, il problema dell'imputabilità morale di un agente mette in luce che, per quanto un'azione sia sempre passibile di giudizio morale, ciò non significa che l'agente sia sempre imputabile moralmente. Nel caso di un'azione sbagliata, le circostanze, l'ignoranza incolpevole possono rendere non imputabile moralmente l'agente. In questi casi è possibile dire che, per quanto un'azione possa essere sbagliata, l'errore dell'agire non è imputabile all'agente. Cfr. G. Samek Lodovici, *Alle radici della responsabilità: l'imputabilità morale*, in "Studium", n. 2, 2018, pp. 71-84.

¹²¹ «Se mi chiedo quale sia il modo migliore per vivere felicemente da ora in poi, questa è una domanda pratica, e le risposte potranno essere vivere onestamente o vivere disonestamente. Quale opzione sarà scelta farà la differenza per vivere felicemente; farà la differenza, per esempio, rispetto a come mi guadagno da vivere. "Guadagnarsi da vivere" non è di per sé una risposta circa il modo migliore di vivere felicemente: guadagnarsi da vivere fa parte del "materiale" a cui si deve dare una certa forma attraverso l'onestà o la disonestà». «If I ask, about my life, how best I can live happily from now on, this is a practical question, to which answers will take the form: living honestly, say, or living dishonestly. Which I choose will make a difference to whether I live happily; it will make a difference, for example, to how I earn my living. "Earning my living" is not itself an answer to how best to live happily: earning a living is part of the material to be given a shape by honesty or dishonesty». J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 150.

dono con le azioni moralmente buone, ragion per cui non può darsi uno spazio dell'agire che sia fuori dall'etica, in "concorrenza" con ciò che è eticamente rilevante. Come vedremo tra poco, questa tesi ha conseguenze importanti circa il modo di intendere il problema giustificativo in etica.

2.2 La concezione finalistica dell'agire

Alla tesi secondo cui il giudizio morale è costitutivo dell'azione è possibile ora affiancarne una seconda che rileva come in una concezione aristotelico-tomista dell'agire si instauri un nesso strutturale tra azione e bene. Nel primo capitolo, si è visto come Foot intenda elaborare una teoria dei giudizi morali che sia oggettiva e allo stesso tempo che tenga conto della praticità di tali giudizi, ossia della capacità di motivare l'agente. In *Natural Goodness* Foot riconosce che la ricerca di una base fattuale in grado di rendere conto dell'oggettività del giudizio morale e della sua praticità era avvenuta, fino a quel momento, all'interno di una concezione umana della razionalità pratica¹²².

Foot individua una soluzione più soddisfacente riprendendo da Aristotele e Tommaso un diverso modo di intendere il rapporto tra razionalità pratica, desiderio e bene¹²³. Il bene non si identifica semplicemente con ciò che è desiderato (anche se naturalmente può essere desiderato) e la razionalità pratica non ha solo la funzione di individuare i mezzi per perseguire ciò che è posto dal desiderio. Piuttosto, la razionalità pratica, insieme alla sfera appetitiva, (secondo il circolo aristotelico), coglie l'oggetto dell'azione in un suo aspetto di bene. In questo senso, è il bene ad avere un primato rispetto al desiderio¹²⁴.

¹²² Ivi, p. 8. Foot scrive che non era soddisfatta di una soluzione che rendeva necessario pensare alla presenza di sentimenti diretti agli altri (di benevolenza e di giustizia) per spiegare la fonte dell'agire morale. Per la ricostruzione di questo cambiamento di paradigma operato da Foot si veda: M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, cit., pp. 13ss.

¹²³ Ivi, p. 11.

¹²⁴ «In quel momento, davo per scontato che una discussione sulla razionalità dell'azione morale dovesse partire da una teoria delle ragioni per agire in termini di soddisfacimento del desiderio, con qualche tipo di concessione speciale alla forza delle considerazioni che avevano a che fare con l'interesse personale. Ora credo che sia la teoria dell'interesse personale della razionalità sia la teoria della razionalità come appagamento del desiderio siano sbagliate. Inoltre, è un errore di strategia cercare di inserire la razionalità dell'azione morale in entrambe le teorie: una tale impresa implica che prima si arrivi ad una teoria dell'azione razionale e, poi, si provi a mostrare la razionalità di atti di giustizia e carità». «In common with others, I took it for granted at that time that a discussion of the rationality of moral action would start from some theory or other about what a reason for action must be: rather favouring a desire-fulfilment theory, with some special allowance for the force of considerations of self-interest. I now believe that both the self-interest theory of rationality and the theory of rationality as desire fulfilment are mistaken. Moreover,

2.2.1 *L'oggetto formale dell'azione: il bene*

In *Natural Goodness* Foot scrive, citando Tommaso, che l'essere umano quando agisce è in grado: i) di conoscere il fine come tale e ii) di vedere il fine nella sua dimensione di bene. Queste due tesi spiegano, per esempio, come sia possibile il fenomeno dell'*akrasia*. Mentre gli esseri viventi non umani non conoscono il fine in quanto tale e si dirigono verso di esso in maniera automatica, l'uomo conosce il fine/bene e tuttavia può non compierlo:

Pertanto, ciò che Tommaso d'Aquino dice sugli animali e sui bambini piccoli che possono avere fini ma non vederli come fini sembra comprensibile e accettabile. E lo stesso punto potrebbe essere avanzato rispetto a ciò che è visto come bene. Perché si può dire che mentre gli animali cercano il bene che vedono, gli esseri umani cercano ciò che vedono come bene: il cibo, ad esempio, è il bene che gli animali vedono e perseguono e che gli esseri umani sono in grado per vedere come bene. È per questo motivo che, sebbene non si possa dire che nessun animale "conosca il meglio e scelga il peggio", ha senso descrivere un essere umano in questo modo. Possiamo, certamente, rilevare l'esitazione di un animale che è diviso tra fame e paura; ma nulla nel comportamento di un animale potrebbe portarci a dire che, se avesse visto un'alternativa migliore, la sua azione non avrebbe corrisposto il suo pensiero! Il problema dell'*akrasia* (incontinenza o cosiddetta debolezza della volontà) riguarda una descrizione che si applica solo a esseri razionali come noi¹²⁵

La tesi footiana per cui gli esseri umani scelgono e si dirigono verso ciò che "vedono come bene" è di estrema rilevanza e può essere esplicitata considerando Aristotele e Tommaso. Per Aristotele ogni agente agisce verso¹²⁶ un fine. Il fine, poi, è sempre visto in un suo aspetto di bene dall'agente, per cui vi è un rapporto

there seems to be a mistake of strategy involved in trying to fit the rationality of moral action into either theory: such an enterprise implying that we first come to a theory of rational action, and then try as best we can to slot in the rationality of acts of justice and charity». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 8.

¹²⁵ «Thus what Aquinas says about animals and small children being able to have ends but not to see them as ends seems comprehensible and acceptable. And the same point could be made in terms of what is seen as good. For it can be said that while animals go for the good (thing) that they see, human beings go for what they see as good: food, for example, being the good thing that animals see and go for and that human beings are able to see as good. It is for this reason that while no animal can be said to "know the better and choose the worse", it makes sense to describe a human being as doing this. We can, to be sure, mark hesitation in an animal that is, for instance, torn between hunger and fear; but nothing in an animal's behaviour could lead us to say that it saw that one alternative was better than another but that its action did not match its thought! The problem of *akrasia* (incontinence, or so-called weakness of will) concerns a description applying only to rational beings such as us». Ivi, pp. 37-38.

¹²⁶ Su come intendere "verso" si veda A. Campodonico, M.S. Vaccarezza, *La pretesa del bene*, cit. p. 24.

di convertibilità tra fine e bene¹²⁷. Questa tesi è presente anche in Tommaso per il quale, come scrive Samek Lodovici, vi è un rapporto di «convertibilità tra fine e bene: l'agente non può non agire che per un fine che è bene per lui»¹²⁸. La tesi della relazione tra bene ed ente è mediata, come detto, dalla possibilità che il bene sia visto come un bene per l'agente, ragion per cui un agente potrebbe sbagliarsi nell'individuazione del bene reale e scegliere soltanto un bene apparente. Il malvagio e l'*akratico* ne sono un esempio.

Ogni agente, infatti, non può che scegliere ciò che vede nella sua dimensione di bene: «Perché dunque la volontà tenda verso un oggetto non è necessario che esso sia un bene vero, ma che sia conosciuto sotto un aspetto di bene. E per questo il Filosofo scrive che “il fine è un bene, o un bene apparente”»¹²⁹. Considerare l'esempio dell'*akratico*, può essere utile. Chi ha una volontà debole, pur riconoscendo che vi sono beni gerarchicamente superiori ad altri, ne sceglie uno inferiore. Il fumatore che sa che non dovrebbe fumare perché in futuro potrebbe vedere compromesso quel bene che è la sua salute, tuttavia sceglie di fumare, non perché voglia farsi del male e danneggiare la propria salute, ma perché vede quell'azione particolare sotto un aspetto di bene, per esempio prefigurandosi la sensazione di distensione di nervi che seguirà dopo aver fumato. Come scrive Mayr quindi: «nelle azioni pienamente intenzionali, l'agente deve vedere almeno un pò di bene in quello che sta facendo»¹³⁰.

Senza entrare nel merito delle critiche a questa posizione, di sfuggita si può dire che una possibile difficoltà non sembra riguardare l'idea che un agente potrebbe non ricercare il bene, ma piuttosto, per esempio, il piacere. In questo caso, si potrebbe aver buon gioco nel sostenere che non agiamo sempre in vista del piacere e anche quando agiamo in vista di un piacere, lo scegliamo per la dimensione di bene che presenta. Il problema maggiore mi sembra possa venire da controesempi in grado di spiegare come l'agente, in una certa situazione, non scelga sempre un'azione per la dimensione di bene che presenta. Ma forse si potrebbe dire che anche l'infelice, il depresso, o chi vive, per esempio, una vita dedita alla ricerca della vendetta per un torto subito, sono casi in cui le azioni

¹²⁷ Aristotele, *EN*, I, 1, 1094 a 5.

¹²⁸ G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 31.

¹²⁹ *Tommaso: Somma Teologica*, q. 1 a. 8. ma anche *Commento all'EN*: «tale principio non viene invalidato dal fatto che certe persone desiderano il male, dato che esse desiderano il male unicamente a motivo del bene, cioè in quanto esse ritengono che quello sia un bene: di conseguenza, di per sé, la loro intenzione è diretta a un bene, anche se poi, accidentalmente, va a finire su di un male», Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea*, I, 1, p. 45.

¹³⁰ «In fully intentional actions, the agent must see at least some good in what he is doing» E. Mayr, *Acting sub specie boni*, in: “Philosophical Explorations”, XX, n. 2, 2017, p. 58.

particolari smentiscono, in parte, il modo in cui l'agente si descrive (depresso, infelice..), almeno nella misura in cui, l'infelice e il depresso continuano a vivere e chi cerca vendetta ricerca un qualche bene che pensa gli possa derivare solo dalla riparazione del torto subito¹³¹. Seguendo le tesi di Aristotele e Tommaso, anche le maggiori voci del naturalismo neo-aristotelico sostengono che ogni agente agisce verso un fine e questo fine è visto dall'agente come bene. Il bene si configura come l'oggetto formale dell'azione e l'agire circoscrive lo spazio dei movimenti propriamente umani.

2.2.2 *La desiderabilità del bene*

Dire che un agente nell'azione si dirige verso ciò che “vede come bene” significa sostenere che ciò che “è visto come bene”, reale o apparente, è un bene che interessa l'agente, un bene che l'agente ritiene possa perfezionare la sua vita. In altre parole, è vero che il bene, reale, può non coincidere sempre con ciò che è desiderato e tuttavia il bene presenta il carattere della desiderabilità¹³².

Come scrive Samek Lodovici:

Il bene è qualcosa che, in senso ontologico, completa (su questo cfr, ad esempio, De Anna 2017: capitolo 3) più o meno un'entità, e quindi soddisfa un'inclinazione, un desiderio o un bisogno umano (ma non solo: la vita, per esempio, è buona per ogni essere vivente, perché ogni essere vivente tende all'autoconservazione) ed è l'oggetto del desiderio o, almeno, è ciò che dovrebbe meritare di essere desiderato (anche se ciò può effettivamente non accadere). Pertanto, il bene è un'entità perfetta e quindi desiderabile (Tommaso d'Aquino 1888-1906: I, q. 5, aa. 1-2) 9 E, per dirla con Brock (che segue Tommaso d'Aquino), “la perfezione di un essere risiede principalmente nella sua fecondità” (Brock 2010: 49)¹³³

Se consideriamo anche quanto Aristotele scrive nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, possiamo esplicitare l'idea che il bene sia desiderabile. Per Aristotele

¹³¹ Il caso più problematico mi sembra il suicidio.

¹³² «Dunque il bene aggiunge a quella di ente una relazione con la tendenza; il bene è l'ente in quanto oggetto di tendenza; e poiché ciò a cui tende l'agente è il fine di chi agisce, il bene è l'ente in quanto fine di un'attività». S. Vanni Rovighi, *Elementi*, II, cit., p. 59.

¹³³ «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., p. 2.

il bene più grande che ogni essere umano ricerca è l'*eudaimonia*¹³⁴. Nell'economia della trattazione morale aristotelica il termine *eudaimonia* sembra configurarsi come il punto di contatto su cui prospettive morali diverse, esemplificate da tipi di vita quali l'edonismo o la ricerca dell'onore, sembrano convergere¹³⁵. Ciò che accomuna questi tipi di vita è la ricerca del migliore stato raggiungibile¹³⁶. D'altronde: chi vorrebbe vivere una vita non eudemonica? Ritorna, quindi, l'idea che nell'azione l'agente sceglie ciò che vede come bene. L'*eudaimonia*, infatti, configurandosi come il bene più grande, è il bene che ogni agente ricerca. Tuttavia, mentre il bene di un'azione è un bene particolare, l'*eudaimonia* ha a che fare con il progetto di vita dell'agente. Come scrive Natali, l'*eudaimonia* è un "bios", un tipo di vita¹³⁷.

In secondo luogo, l'*eudaimonia* se ha a che fare con un certo tipo di vita, significa che intrattiene una relazione privilegiata con il soggetto che cerca di condurre una vita eudemonica. L'*eudaimonia* interessa l'agente perché non si può che ricercare la propria *eudaimonia*. Per questa ragione, si è visto che la domanda principale della ricerca morale nasce come interrogativo sul tipo di vita da condurre. Non, quindi, come *si deve* vivere per vivere una vita eudemonica, ma piuttosto come *io* devo vivere per vivere una vita eudemonica. Secondo Annas, ogni essere umano raggiunge un punto nella sua vita in cui inizia ad ordinare le proprie azioni intorno ad alcuni fini/beni che valuta come i migliori:

Per l'etica antica la domanda fondamentale era: come devo vivere? o, come dovrebbe essere la mia vita? Questa non è considerata una domanda filosofica, ma una domanda che una persona ordinaria si pone. Molte persone possono ovviamente essere troppo poco riflessive, o troppo soddisfatte delle convenzioni, o semplicemente troppo impegnate, per porsi questa domanda. Ma, si presume, che le persone di media intelligenza, con un minimo di tempo libero, a un certo punto riflettano sulla loro vita e si chiedano se sono come dovrebbero essere o se possano migliorarsi¹³⁸

¹³⁴ Aristotele, *EN*, I, 1, 1094a 20. Ma anche *EN*, I, 2 1095 a15.

¹³⁵ «ora per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama "felicità", e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere e ricchezza o onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza». Aristotele, *EN*, I, 2, 1095 a 15-25.

¹³⁶ «Infatti, non senza ragione, a quanto pare, la gente giudica cosa siano il bene e la felicità a partire dai modi di vivere», Aristotele, *EN*, I, 3, 1095b 15.

¹³⁷ Sull'utilizzo del termine *bios*, cfr. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, cit., p. 253.

¹³⁸ «In ancient ethics the fundamental question is, How ought I to live? or, What should my life be like? This is not taken to be in origin a philosopher's question; it is a question which an ordinary person will at some point put to herself. Many ordinary people may of course be too un-

D'altronde, per Aristotele l'*eudaimonia* deve essere raggiungibile o praticabile dal soggetto: «poiché ogni conoscenza ed ogni scelta aspirano ad un bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione». D'Avenia in tal senso scrive: «nell'*Etica Eudemia* si scorge continuamente e con chiarezza la centralità del *prakton*, concetto che il filosofo isola nell'intero della prassi umana come il punto di fuga centrale che definisce il bene che l'uomo si propone di raggiungere nella sua azione»¹³⁹. In questo senso, credo si possa dire che la ricerca morale non può che essere una ricerca auto-interessata¹⁴⁰.

2.3 L'artista del *Gauguin Problem*

A questo punto del discorso possiamo iniziare a valutare le obiezioni che Williams muove al naturalismo neo-aristotelico a partire dal cosiddetto *Gauguin Problem*. La domanda/obiezione di Williams si chiede: "Come può la concezione aristotelica di natura umana giustificare la vita etica?". Una prima considerazione da fare riguarda la giustificazione della vita etica. Per quanto detto finora, per il naturalismo neo-aristotelico la dimensione etica non coincide con una sfera specifica dell'agire e, di conseguenza, la vita etica non è un tipo di vita alternativo ad altre vite non eticamente rilevanti. Non è possibile, quindi, parlare di giustificazione della vita etica se con ciò si intende l'idea che si possa giustificare una tipo di vita etica in concorrenza con qualche tipo di vita non etico. Non c'è, in questo senso, competizione tra due tipi di vita, etica e non etica.

Nel paragrafo precedente si è detto che le trattazioni dell'immoralista e dell'amoralista fornite da Williams non sono convincenti nella misura in cui ammettono che vi sia uno spazio dell'agire moralmente non rilevante. Successivamente, si è visto che il naturalismo neo-aristotelico (soprattutto nella versione di Anscombe) accoglie una relazione diversa tra azione e sfera della moralità. Il giudizio morale si applica ad ogni azione e secondo una definizione minimale di azione, l'azione riguarda i movimenti di cui un essere umano può essere considerato padrone in senso proprio.

reflective, or too satisfied with convention, or just too busy, to pose the question. But it is assumed that people of average intellect with a modicum of leisure will at some point reflect on their lives and ask whether they are as they should be, or whether they could be improved». J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 28.

¹³⁹ Aristotele, *EN*, I, 2, 1095 a 15. Anche M. D'Avenia, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 225.

¹⁴⁰ J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 152, ma anche G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 171.

In questo modo, si è sottolineato che Foot e Hursthouse talvolta sembrano oscillare verso una concezione ristretta della moralità vicina a quella di Williams, ragion per cui la trattazione che offrono dell'immoralista, lo spazio che gli dedicano e l'uso stesso del termine "immoralista", non sono aspetti particolarmente convincenti della loro riflessione etica. Al contrario, si è detto che, seguendo Anscombe, per il naturalismo neo-aristotelico non è corretto parlare di uno spazio della moralità al di fuori del quale vi sono azioni prudenziali o azioni egoiste e se, quindi, ogni azione è (moralmente) buona o cattiva, allora l'immoralista è da considerarsi, semplicemente, come un essere umano che compie azioni (moralmente) malvagie. Chi nega o critica la morale, nella misura in cui agisce, non può essere al di fuori di essa perché la dimensione etica è una dimensione ineliminabile della sfera dell'essere umano (almeno se si concede che l'essere umano possa agire). Chiedersi perché dovremmo agire moralmente, perciò, è una domanda che non può essere posta. Per questa ragione, non è corretto concedere che si siano vite non eticamente rilevanti e, dunque, l'intero problema giustificativo deve essere rivisto¹⁴¹.

Per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano è padrone del proprio agire. In tal senso, Foot scrive che l'essere umano è in grado di fornire ragioni all'agire: «in primo luogo, tuttavia, voglio dire di più sull'idea che gli esseri umani siano creature razionali, cioè in grado di agire secondo ragioni, mentre anche gli animali superiori sono diversi perché non possono agire razionalmente o irrazionalmente perché non agiscono secondo ragioni come noi»¹⁴². Per Anscombe, nell'azione intenzionale si fornisce una risposta alla domanda sul perché si è agito in un certo modo¹⁴³. Ogni agente, perciò, esprime un giudizio morale circa il bene che in-

¹⁴¹ Un tale modo di considerare queste figure mi sembra permetta anche di comprendere perché anche l'immoralista possa, in realtà, agire bene in alcuni casi. Quando un immoralista, per esempio, si prende cura dei propri figli, non si sta improvvisamente comportando in maniera morale. Piuttosto egli sta compiendo un'azione moralmente buona. Non c'è, quindi, un passaggio continuo da un agire morale ad un agire non morale. Questo vale anche per l'artista. Una vita che si dedica alla realizzazione di grandi opere artistiche, alla contemplazione o a qualsiasi altro tipo di attività, componendosi di azioni può essere valutata eticamente e, quindi, le azioni particolari saranno a volte buone altre volte malvagie.

¹⁴² «First, however, I want to say more about the idea that human beings are rational creatures, in being able to act on reasons, whereas even the higher animals, in many ways so like us, are different in that they cannot act rationally or irrationally because they do not act on reasons as we do». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 35.

¹⁴³ De Anna scrive: «da un lato, suggeriscono che un'azione sia essenzialmente in prima persona: seguendo Elizabeth Anscombe, sostengono che un'azione è tale e solo se l'agente vede un ragione per cui compiere l'azione». «On the one hand, they suggest that an action is constitutively first personal: following Elizabeth Anscombe, they contend that a doing is an action if and only if the agent can see a reason for which she does it», G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., p. 180.

tende perseguire nell'azione e nel far questo risponde alla domanda sul "perché" ha agito in un certo modo. In questa relazione tra bene, azione e possibilità di rendere ragione dell'agire si manifesta la capacità dell'agente di fornire una giustificazione all'agire. L'agente è in grado di fornire una valutazione circa il bene che si propone di perseguire nell'azione particolare. Nella scelta, infatti, son state scartate le possibilità valutate come peggiori e ed è stata fornita una giustificazione dell'azione particolare.

Questo discorso vale anche per l'artista del *Gauguin Problem*. Nella misura in cui l'artista è un agente, anch'egli formula giudizi morali che si propongono di perseguire un determinato bene in una determinata azione. L'artista, quindi, è in grado di fornire una ragione del perché ha agito in un certo modo e, più o meno esplicitamente, giustifica il proprio agire. D'altronde, anche il ricco americano, descritto da Foot, che decide di andare a caccia valuta le diverse possibilità di azioni e i beni che può perseguire quando sopraggiunge il week-end. Scegliendo la caccia, egli compie un'azione che, dal suo punto di vista, è considerata sotto un aspetto di bene¹⁴⁴. In altre parole, anche un malvagio sa cosa sta facendo ed è in grado di spiegare quale bene "vede" in un certo tipo di azione.

Di conseguenza, sembra corretto quanto osserva Sofia Vanni Rovighi a proposito dell'inevitabilità di un'etica normativa per ogni agente: «Chi dice di non voler fare una metafisica, ha già implicita, una sua metafisica; analogamente, ed a fortiori, chi dice di non voler fare una etica normativa, la presuppone continuamente, perché non può rinunciare, sotto pena di non essere uomo, a dare delle valutazioni morali»¹⁴⁵. D'altronde, parafrasando Aristotele, se la lode e il biasimo riguardano solo le azioni, un agente è anche in grado di lodare o biasimare il proprio operato.

Il risultato di questo discorso ci permette di dire, quindi, che Williams attribuisce al naturalismo neo-aristotelico una tesi che, in realtà, questa posizione non accetta. È vero, come si è detto, che Williams opera una scelta concettuale molto precisa per cui il "termine etico" dovrebbe poter escludere alcuni tipi di azioni e di vite eticamente non rilevanti. In tal senso, Williams potrebbe contestare proprio questo punto al naturalismo neo-aristotelico ossia che sarebbe problematico non assegnare al termine "etico" un significato in grado di discriminare le azioni moralmente buone. Ciò che invece Williams non può fare è attribuire al naturalismo neo-aristotelico una tesi che questa posizione non è disposta ad accettare e, sulla base di questa, sostenere che l'impianto giustificativo neo-aristotelico non può funzionare. Il punto è cruciale perché la differenza di prospettiva sulla giu-

¹⁴⁴ P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 14.

¹⁴⁵ S. Vanni Rovighi, *Elementi*, IV, cit., p. 134.

stificazione in etica cambia radicalmente a seconda che si ammetta o meno che esistano azioni/vite eticamente non rilevanti.

2.4 Comprendere la natura umana a partire dall'agire

Nel primo capitolo si è detto che gran parte degli autori vicini alla trattazione etica di Aristotele hanno sostenuto che la ripresa della natura umana in etica non individua un punto di Archimede – che è in un qualche modo al di fuori del punto di vista di prima persona dell'agente – su cui fondare la vita etica. A ciò è connessa la tesi per cui la ripresa in etica di un criterio fattuale naturale è indipendente dal metodo delle scienze naturali. A queste considerazioni si può aggiungere quanto detto finora sulla revisione della giustificazione della vita etica in ottica neo-aristotelica. Non si chiede più perché vivere una vita etica, quanto perché vivere un *certo* tipo di vita, compiere *certe* azioni, acquisire *certi* tratti del carattere. In questo modo, il problema della fondazione di un certo tipo di vita non solo non è un problema specificatamente neo-aristotelico, ma è il problema che ogni prospettiva etica affronta e che, in maniera meno sistematica, coinvolge ogni agente. A questo punto è possibile provare a precisare meglio il ruolo che il naturalismo neo-aristotelico assegna alla natura umana in etica. Si tratta cioè di pensare alla prima parte della domanda posta da Williams quando chiede come la natura umana possa fornire una base per la giustificazione dell'agire buono.

In primo luogo, si può subito rilevare che nella misura in cui non c'è una vita etica da giustificare, la natura umana non può svolgere il ruolo che Williams le assegna. Williams, infatti, parte dal presupposto erroneo che una qualsiasi nozione di natura umana, vera o falsa, supportata o meno dai dati scientifici, debba fondare la vita etica. Il riferimento alla natura umana, invece, assume un ruolo completamente diverso da quello pensato da Williams e suggerisce non che vi sia una tendenza naturale verso la vita etica, ma piuttosto una tendenza della natura umana verso la propria realizzazione. Inoltre, questa immagine della natura umana, che tende ad un miglioramento e a una realizzazione, può essere avanzata a partire dal movimento distintivo dell'uomo e, in particolare, da un tipo di conoscenza non empirica che l'agente è in grado di guadagnare rispetto al proprio agire.

2.4.1 *Conoscere non osservativamente la natura umana*

Hacker-Wright recentemente ha messo in luce che ogni essere umano ha un accesso in prima persona alla forma di vita che possiede e che vi è la possibilità

di conoscere la natura umana a partire dall'accesso in prima persona alle proprie azioni. Hacker-Wright, in questo modo, ritiene che l'antropologia di Foot presenti un elemento trascendentale dato dalla possibilità di conoscere la natura umana indipendentemente dall'osservazione. Secondo Foot un marziano che osservi rapporti di amicizia tra due esseri umani non potrebbe distinguere tra un'amicizia autentica e una strumentale. Il marziano avrebbe una comprensione dell'amicizia analoga a quella che l'immoralista avrebbe della giustizia¹⁴⁶. Il marziano, inoltre, a differenza dell'immoralista non può avere un accesso alla natura umana in prima persona e per questo gli è preclusa una fonte di conoscenza fondamentale perché può studiare la natura umana, ma non conoscerla come un essere umano¹⁴⁷. Tra un marziano e un essere umano, oltre a caratteristiche diverse osservabili, vi sono anche differenze riconducibili al tipo di accesso in prima persona alla rispettiva forma di vita. In altre parole, c'è un tipo di conoscenza non osservativa della natura umana che può avere solo chi possiede quella forma di vita¹⁴⁸. Si pensi, dice Anscombe, a quando ci accorgiamo che non possiamo sapere cosa sta facendo un uomo solo attraverso l'osservazione¹⁴⁹. Allo stesso modo, vi sono caratteristiche della natura umana che non possono essere conosciute dall'esterno, ma che richiedono l'accesso in prima persona alla forma di vita umana¹⁵⁰.

¹⁴⁶ «These Martians would see friendship very much as Plato's immoralists see justice», P. Foot, *Natural Goodness*, p. 66.

¹⁴⁷ Questa distinzione mi sembra coincida con la differenza tra conoscenza pratica e teoretica che si può avere della propria forma di vita che De Anna ritrova in A. Müller. Cfr. G. De Anna, "Potentiality, Normativity and Practical Reason", cit., p. 315.

¹⁴⁸ Non si può discutere come intendere la realtà della nozione di natura umana. Si riferisce ad aspetti reali di un essere umano individuale o è solo un modo del pensiero di unire e classificare caratteristiche comuni? In parte si è detto che per Thompson la natura umana sembra essere una nozione che serve per comprendere l'agire. Detto questo, però, per Foot e per Hursthouse la nozione di natura umana sembra individuare caratteristiche reali di un essere umano particolare. In tal senso, ogni essere umano possiede una prima natura in cui si può collocare la capacità di un certo tipo di movimento che coincide con la capacità di agire sotto un aspetto di bene.

¹⁴⁹ «Non sappiamo che "stiamo dipingendo un muro di giallo" guardando ai movimenti del nostro corpo». «We do not know "we are painting a wall yellow" by looking at the movements of our body», G.E.M. Anscombe, *Intention*, cit., p. 49. Ma, in maniera simile, secondo Anscombe, non appena ci chiediamo come facciamo a sapere la posizione delle nostre braccia. O, ancora, quando rileviamo che non c'è bisogno di vedere per sapere cosa stiamo scrivendo. In tal senso, è vero che, solitamente, quando osserviamo il comportamento di un altro essere umano ci basta l'osservazione per comprendere cosa stia facendo. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se in una buona parte dei casi della vita quotidiana ciò non avvenga perché facciamo rientrare una certa azione all'interno di schemi che sono a noi comprensibili perché almeno una volta hanno richiesto un accesso da un punto di vista non osservativo, in prima persona, a quell'azione.

¹⁵⁰ Sul concetto di forma di vita si veda G. De Anna, *Normativity, volitional capacities and rationality as a form of life*, in: "Philosophy and Social Criticism", X(XX), 2018.

Ma come possiamo giungere non osservativamente a conoscere la natura umana e non semplicemente conoscere alcune caratteristiche dell'agire? Secondo Hacker-Wright il concetto di natura umana è una delle prime nozioni che cogliamo ed è sulla base di questa conoscenza che comprendiamo cosa significhi agire, ossia impariamo a chiamare un certo tipo di movimento azione¹⁵¹. Riprendendo Anscombe e Thompson, Hacker-Wright sostiene che siamo in grado di comprendere che certi movimenti sono azioni solo perché collochiamo questi movimenti su uno sfondo più ampio in cui sappiamo già che cosa sia un'azione e come questo tipo di movimento possa essere assegnato ad altri esseri umani.

In effetti, per quanto si dovrebbe esplicitare l'idea che la nozione di natura umana sia uno dei primi concetti che acquisiamo, mi sembra corretto rilevare che ci sia un certo rapporto privilegiato tra l'acquisizione del concetto di natura umana e l'accesso in prima persona ai movimenti umani. Si pensi, per esempio, alla nascita. Un essere umano nascendo è generalmente subito inserito in un contesto di relazioni con altri esseri umani¹⁵². Anche se un essere umano non si conosce immediatamente come tale, egli progressivamente inizia a formarsi un'idea, sempre più complessa, di che cosa sia la natura umana. Questo può avvenire attribuendo ad altri viventi capacità conosciute vivendole in prima persona. In tal senso, si potrebbe dire che un essere umano prima conosce qualcosa della propria natura e comprende cosa significa vivere una vita umana (il concetto di "forma di vita" umana) e, in un secondo momento, quando alcuni aspetti di questa natura¹⁵³ sono estesi, per somiglianza, anche ad altri enti, inizia a formarsi una concezione più estesa e complessa della natura umana.

Anche la capacità di agire si configura come un progressivo appropriamento dei movimenti da parte dell'essere umano, secondo un processo graduale in cui si differenzia un ambito in cui si è principio di movimento. In questo modo si

¹⁵¹ «Un essere umano attraverso le proprie operazioni vitali, ha una visione non osservativa della propria forma di vita. Questo secondo punto sottolinea che la relazione con la nostra forma di vita, a differenza della nostra relazione con qualsiasi altra forma di vita, è trascendentale in quanto non consiste in nessuna caratteristica osservabile del mondo». «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». Hacker-Wright, "Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology", cit., p. 6.

¹⁵² L'acquisizione del concetto di natura umana mi sembra debba passare attraverso la relazione almeno con un altro essere umano altrimenti un essere umano non potrebbe riconoscere la sua natura in quanto natura umana.

¹⁵³ Questi aspetti mi sembra siano riconducibili alla nozione di natura umana universale di cui parla De Anna in: *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., pp. 187-188.

può comprendere come viene attribuita la capacità di agire anche ad altri esseri umani, un'operazione mentale per la quale si deve possedere la nozione di natura umana. La capacità di agire viene colta ogni volta che agiamo attraverso un accesso personale all'agire. Per somiglianza, poi, la capacità di agire viene attribuita ad altri enti simili.

In conclusione, per il naturalismo neo-aristotelico vi è un modo di conoscere la natura umana che comprende la capacità di agire e che richiede l'accesso in prima persona alla forma di vita umana. È perché sappiamo cosa vuol dire agire, sulla base di come abbiamo agito, che attribuiamo la stessa identica facoltà anche ad altri enti che riconosciamo simili a noi in modi rilevanti, ossia come altri esseri umani. In questo modo, a partire dall'accesso in prima persona ai nostri movimenti siamo in grado di comprendere come l'agire sia una caratteristica della natura umana.

2.4.2 *L'agire e il recupero di un'immagine teleologica di natura umana*

Sulla base di un accesso in prima persona all'agire è possibile capire come il naturalismo neo-aristotelico possa recuperare un'immagine teleologica della natura umana. Per questa posizione, nella misura in cui l'agire è caratterizzato dall'essere orientato verso ciò che è visto come bene e nella misura in cui l'agire è una caratteristica della natura umana, è possibile recuperare l'idea che ci sia nella natura umana una tendenza verso l'eccellenza morale.

In questo modo, la critica di Williams secondo cui non vi sarebbe una tensione in ogni essere umano verso la propria realizzazione etica muove dalla tesi erronea per cui la teleologia naturale sarebbe indipendente dal riconoscimento di come funzioni l'agire. Detto altrimenti, questa obiezione non coglie nel segno perché non riconosce che la tensione alla realizzazione insita nella natura umana ha a che fare precisamente con il modo in cui è compreso l'agire nel suo orientamento finalistico a ciò che è visto come bene.

Per il naturalismo neo-aristotelico, infatti, la riflessione etica si concentra su una dimensione che riguarda esclusivamente gli esseri umani, cioè l'agire. Nell'azione vengono individuate alcune caratteristiche che a partire dalla propria esperienza personale vengono, poi, estese a tutti gli esseri umani, ossia: la capacità di essere padroni di un tipo particolare di movimenti; l'aspetto di bene sotto cui un'azione è compiuta; il rapporto che il bene ha con l'agente. Nella misura in cui l'azione ha a che fare con il bene individuato in prima persona dall'agente, un bene che interessa l'agente e per questo è desiderabile, è possibile dire che ogni agente nella misura in cui agisce tende in una certa misura alla sua realizzazione/perfezione/miglioramento.

Anche l'immoralista e l'amoralista agiscono e agendo compiono un'azione in vista di un bene desiderabile e praticabile. In questo senso, anche queste figure manifestano nell'agire la tensione della natura umana verso una realizzazione/miglioramento. Sottolineare, quindi, come l'antropologia neo-aristotelica sia valutativa mette in luce come ci siano caratteristiche della natura che hanno a che fare con la capacità di agire e, in particolare, coi fini che un agente persegue nel proprio agire e che in seguito può attribuire alla natura umana.

2.4.3 *Il contributo delle scienze naturali nello studio della natura umana*

Il discorso fatto finora può portarci a considerare brevemente l'idea che una concezione della natura umana come quella aristotelica sia smentita da ciò che ci dicono i risultati scientifici.

Si è visto, in tal senso, come per Hacker-Wright l'antropologia di riferimento del naturalismo neo-aristotelico non sia un'antropologia scientifica perché dipende, in parte, da una conoscenza non osservativa di caratteristiche che non emergono da un punto di vista di terza persona. Si è detto anche che il recupero di una teleologia naturale avviene a partire dalla comprensione dell'agire ed è, quindi, sbagliato attribuire al naturalismo neo-aristotelico l'idea che ci sia una tendenza alla vita etica, se non specificando che tale tendenza si manifesta nel tentativo continuo di un agente di perseguire ciò che vede come bene.

In questo senso, senza entrare nel merito del complesso tema di come sia possibile giungere ad un'immagine di natura umana in grado di conciliare conoscenze scientifiche e conoscenze non osservative, si può mettere in luce il modo in cui il naturalismo neo-aristotelico si pone di fronte al metodo delle scienze naturali. Per Foot, come anche per Thompson, la comprensione della natura umana coglie da un punto di vista di prima persona aspetti che precedono e sono impliciti nello stesso lavoro dello scienziato. Nella misura in cui un essere umano diventa prima un agente e, solo in seguito, uno scienziato, Hacker-Wright evidenzia che lo scienziato, quando osserva e fa ricerca, è già giunto ad una generale antropologia in cui certi fini sono stati valutati come buoni. In questo senso, lo stesso lavoro dello scienziato richiede l'utilizzo di una serie di concetti attraverso cui può accostarsi alla realtà che studia. Capire cosa significa agire, chi è un essere umano, che tipo di unità manifesta, ma anche in che senso un certo movimento è riconoscibile come azione ed è attribuibile ad un essere umano sono tutte operazioni che secondo Hacker-Wright e Thompson richiedono che un caso particolare sia considerato sullo sfondo di un contesto più ampio. Per questo secondo Hacker-Wright: «L'appello a una determinata forma di vita avviene "(logicamente)" prima di sviluppare qualsiasi teoria empirica dell'organismo [...] Nella visione di

Foot e Thompson, stabilire ciò che è normale per quella specie è un compito irriducibilmente interpretativo, e stiamo sempre impiegando una certa interpretazione quando ci avviciniamo agli organismi, sia come filosofi naturalisti che come biologi evuzionisti»¹⁵⁴.

Inoltre, l'indipendenza del naturalismo neo-aristotelico dal metodo scientifico non esclude che ci possa essere una via in grado di conciliare risultati scientifici e conoscenze non osservative sulla natura umana. Per questa posizione sottolineare l'indipendenza dal metodo scientifico non significa non considerare l'apporto della scienza, quanto porre l'accento sul fatto che la riflessione morale tiene conto di caratteristiche della natura umana che si manifestano in prima persona e che hanno a che fare con i fini che un agente si propone di perseguire.

In questo senso, si può accennare al fatto che se l'antropologia scientifica di cui parla Williams nega la struttura teleologica dell'agire – considerando i fini come aspetti non reali della natura umana – tale conclusione è problematica perché non è chiaro come sia in grado di tenere conto e comprendere lo specifico dell'agire¹⁵⁵. In questo modo ci si potrebbe chiedere se veramente uno studio scientifico è in grado di negare che nell'essere umano ci sia un reale orientamento ai fini e se non sia necessaria piuttosto una più attenta analisi dei risultati scientifici. Questo aspetto è messo in luce da De Anna che sottolinea come una teoria scientifica possa diventare una teoria pseudo-filosofica quando si propone di spiegare completamente un certo fenomeno o tutta la realtà: «Il punto in gioco è se questa visione del mondo possa davvero rendere completamente conto della nostra esperienza»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ «The appeal to a certain life-form is “(logically) before developing any empirical theories of the organism [...] On Foot and Thompson’s view, establishing what is normal for that species is an irreducibly interpretive task, and we are always employing some interpretation when we approach organisms, whether as armchair naturalists or evolutionary biologists» J. Hacker-Wright, *What is Natural about Foot’s Ethical Naturalism?*, in: “Ratio”, n. 3, 2009, p. 316.

¹⁵⁵ Anche in questo caso si può ripetere quanto detto nel paragrafo precedente. Per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano ha un grado di libertà che gli permette di agire. Samek Lodovici rileva che «se l'uomo fosse privo di libertà, se fosse necessitato ad agire, se le sue azioni fossero solo delle risposte a degli stimoli, se fosse una macchina, o un animale, o un vegetale, oppure un'entità inorganica, la sfera della morale e le virtù non esisterebbero», *L'emozione del bene*, p. 101. Talvolta, il non voler concedere una dimensione teleologica alla natura umana sembra essere riconducibile al non dover essere costretti a trovarsi nella posizione di ammettere un Progettatore Divino che abbia inserito nella natura umana l'orientamento ai fini. Questa idea, però, incorre nella sovrapposizione di due temi che sono distinti ossia: la teleologia universale e la teleologia naturale. Inoltre, nella relazione, che pur si può instaurare tra le due questioni, si tende solitamente a pensare che il primo problema permetta di risolvere il secondo, quando invece la relazione va pensata in maniera contraria. Si veda R. Spaemann, *L'incompiutezza della definalizzazione: si può fare a meno del finalismo?* in: “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, XCVI, 2004, pp. 739-757 e G. De Anna, *Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations*, in: “European Journal of Religion”, X, 2018, p. 15.

¹⁵⁶ «The point at stake is whether this world-view can really account for our experience completely» G. De Anna, *Teleology and theology*, p. 30.

Il naturalismo neo-aristotelico, perciò, si propone di spiegare e comprendere, con il grado di certezza che appartiene ad una disciplina come la filosofia morale, un fenomeno della realtà che comprende una parte importante della vita di un essere umano. L'agire, in questo senso, è libero e orientato verso dei fini/beni e la sua negazione si scontra inevitabilmente con l'azione particolare. Per il naturalismo neo-aristotelico, allora, una possibile direzione attraverso cui conciliare un'immagine teleologica della realtà con i risultati scientifici passa dal tentativo di capire quali aspetti della realtà possano essere conosciuti a seconda del metodo utilizzato. Spaemann e Vanni Rovighi, per esempio, sostengono che la scienza può studiare il movimento vivente dal punto di vista della causa materiale e della causa efficiente e tralasciare metodologicamente le cause formali e finali. Secondo Vanni Rovighi la scienza giustamente deve comportarsi come se l'essere umano fosse un meccanismo¹⁵⁷. Tuttavia, quest'opzione metodologica non giustifica la tesi per cui l'essere umano sia veramente un meccanismo che si muove ciecamente e il cui linguaggio teleologico è solamente uno strumento di comodo utilizzato dallo scienziato¹⁵⁸.

Si pensi al caso della medicina. Un medico ha bisogno di conoscere come funziona l'apparato digestivo e sapere come è separato da quello respiratorio per eseguire una gastroscopia. Nella misura in cui il medico agisce si sta già muovendo in un contesto che non è dato dal semplice funzionamento degli apparati, ma che riguarda il bene dell'essere umano che viene curato. In altre parole, il medico riconosce che è bene che quell'essere umano particolare rimanga in vita¹⁵⁹. La salute nella misura in cui può essere scelta è, quindi, un bene morale. Per questa ragione secondo Vanni Rovighi riconoscere la relazione tra metodo e porzione della realtà che si può conoscere, permette di evitare scivolamenti non giustificati di campo¹⁶⁰.

¹⁵⁷ S. Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia*, I, cit., p. 35.

¹⁵⁸ Rispetto alla distinzione tra teoria dell'evoluzione come teoria scientifica ed evolucionismo come teoria pseudo-filosofica Cfr. G. De Anna, *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 15-24.

¹⁵⁹ In tal senso, ci si può in parte discostare da quanto dice Mordacci rispetto alla salute: «la natura non è normativa, la descrizione non è giustificazione e la salute nel senso del normale funzionamento dell'organismo non è il bene morale – per lo meno fino a quando non si fosse dimostrato, se possibile, che è necessario voler essere sani». Forse non è necessario voler essere sani, tuttavia, si può rilevare che, nella misura in cui un essere umano non si suicida e si mantiene in vita, nel far questo deve riconoscere che la salute è un bene. Perciò anche solo limitandosi a preservare la vita un essere umano compie una scelta e, in questo senso, la salute è un bene morale. Cfr. R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in: "Ethics & Politics", IX, n. 2, 2007, p. 200.

¹⁶⁰ «È verissimo che l'oppio fa dormire perché ha la virtù dormitiva; – scrive Vanni-Rovighi – è verissimo che ogni cosa opera in un certo modo perché ha una determinata natura e quindi determinate capacità, ma queste considerazioni, che possono farmi riflettere sul principio di identità-

Secondo De Anna, è possibile giungere ad un'immagine stereoscopica di natura umana che tenga insieme l'immagine manifesta e quella scientifica dell'essere umano¹⁶¹. Per De Anna la scienza può studiare, per esempio, la composizione fisica di un occhio, mentre vi è un modo di conoscere il funzionamento dell'occhio che dipende dall'attivazione della capacità visiva¹⁶². Sembra esserci, quindi, la possibilità di avere conoscenza non osservativa di certe capacità della natura umana che dipende dall'attivazione della capacità stessa¹⁶³.

In conclusione, il naturalismo neo-aristotelico non nega che le scienze naturali possano fornire un contributo allo studio della natura umana, ma rivendica la legittimità di un metodo con cui conoscere la natura umana che sia indipendente da quello scientifico. Si tratta, quindi, di comprendere come lo studio di porzioni di una stessa realtà possano stare insieme senza giungere a conclusioni che eliminino parti importanti, e di cui non possiamo fare a meno, della nostra esperienza.

determinazione, di finalità, sulla razionalità del reale, ecc., non servono proprio a nulla quando voglio sapere come operi l'oppio, in vista di servirmi poi di questa conoscenza per adoperare l'oppio in medicina» S.Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia*, I, cit., p. 35.

¹⁶¹ Per i due significati: cfr. G. De Anna, *Scienza, normatività, politica*, cit. p. 22.

¹⁶² In tal senso so cosa vuol dire “vedere” perché almeno una volta ho visto.

¹⁶³ Cfr. G. De Anna, “Potentiality, Normativity and Practical Reason”, cit., p. 317.

Capitolo terzo

Il recupero del finalismo in natura: il mondo di piante e animali

Mostrare come ci siano fatti naturali non scientifici rilevanti in etica è il compito principale, ma anche il più problematico, del naturalismo neo-aristotelico. Nei capitoli precedenti si è visto che la nozione di natura umana è soggetta a diverse interpretazioni all'interno del naturalismo neo-aristotelico. In particolare Hursthouse e Foot risulterebbero vincolate ad una nozione biologico-scientifica di natura umana, proponendo una lettura che non appare in linea col progetto programmatico neo-aristotelico. Tuttavia, autori come Hacker-Wright e De Anna sottolineano come nel rapporto tra fini e razionalità possa trovare spazio una conoscenza dei fini riconducibile all'accesso in prima persona che un essere umano possiede circa la propria forma di vita. Scrive De Anna: «la tesi secondo cui esiste un ordine delle nostre capacità volitive e cognitive è supportata da una riflessione trascendentale sul punto di vista di prima persona. Quindi, questa tesi implica che dal punto di vista della nostra natura cerchiamo di capire che tipo di sistema sia la nostra natura e come dovrebbe funzionare»¹⁶⁴. In questo capi-

¹⁶⁴ «As I mentioned, the thesis that there is an order of our volitional and cognitive capacities is supported via a transcendental reflection on the first-personal point of view. Hence, that thesis implies that from the point of view of our nature we try to understand what kind of system our nature is and, thereby, how our nature should function». G. De Anna, *Normativity, volitional capacities and rationality as a form of life*, cit., p. 3. Cfr. anche J. Hacker-Wright, "Human Nature, Virtue, and Rationality", cit., p. 92; G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., pp. 179-196. Una lettura diversa è offerta da J. Frey: «Innanzitutto, si consideri come Hursthouse arriva al suo elenco di fini, generalizzando dalla nostra conoscenza osservativa di tutte le specie conosciute di animali sociali. La sua idea è che sappiamo quali sono i fini generali che costituiscono la vita umana estendendo la nostra conoscenza osservativa degli animali sociali per vedere che, sostanzialmente, sono gli stessi fini anche per noi. Ciò significa che, in fondo, una conoscenza etica pienamente giustificata è una specie di conoscenza etologica». «First, consider how Hursthouse arrives at her list of ends—by generalizing from our observational knowledge of all known species of social animals. Her idea is that we know what the general ends that constitute

to lo vorrei argomentare che i sostenitori di posizioni alla Foot e alla Hursthouse potrebbero adottare un'antropologia non empirica se riuscissero a mostrare che una normatività analoga a quella degli esseri umani è una caratteristica generale dell'intero ambito degli esseri viventi. In questo modo, si cercherà anche di riconsiderare il ruolo dell'analogia tra la razionalità pratica umana e la normatività subrazionale all'interno del programma neo-aristotelico.

3.1 Naturalismo morale e normatività sub-razionale

3.1.1 *Perché l'analogia?*

«Pertanto, sto seriamente paragonando la base della valutazione morale a quella della valutazione del comportamento negli animali»¹⁶⁵. La strategia naturalistica di Foot individua nel non misterioso mondo di piante e animali un tipo di realtà in grado di fornire un paradigma analogo alla normatività rintracciabile nell'agire. Si è già detto che questa mossa strategica è applaudita da Annas che rileva come in effetti ci sia una continuità biologica tra i viventi che permette di attribuire un certo ruolo, per quanto limitato, alla natura umana in etica: «Ciò che è così utile da parte di questa forma di naturalismo morale biologico è che scopriamo che la normatività del nostro discorso etico non è qualcosa che emerge misteriosamente con gli esseri umani e poi viene proiettata, in modo antropomorfizzato, sugli alberi e sulle loro radici»¹⁶⁶. E, ancora, «fa parte del grande merito del lavoro di Philippa Foot e Rosalind Hursthouse aver sottolineato questo punto. Come molti importanti punti filosofici, sembra ovvio una volta sottolineato, ma è stato reso invisibile per molti decenni dall'ascesa di teorie non naturalistiche del discorso etico»¹⁶⁷.

human life are by extending our observational knowledge of social animals in general to see that it is basically the same for us. This means that, at bottom, fully justified ethical knowledge is a species of ethological knowledge», J. Frey, "How to Be an Ethical Naturalist?", in: *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, London, Palgrave Macmillan, 2018, p. 54.

¹⁶⁵ «I am therefore, quite seriously, likening the basis of moral evaluation to that of the evaluation of behaviour in animals» P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 12.

¹⁶⁶ «What is so helpful for ethics from this kind of biological naturalism is that we find that the normativity of our ethical discourse is not something which emerges mysteriously with humans and can only be projected back, in an anthropomorphic way, onto trees and their roots». J. Annas, "Virtue ethics: What Kind of Naturalism?", cit., p. 13.

¹⁶⁷ «it is part of the great merit of the work of Philippa Foot and Rosalind Hursthouse to have stressed this point. Like many important philosophical points, it is obvious once pointed out, but was rendered invisible for many decades by the ascendancy of non-naturalistic theories of ethical discourse». *Ibidem*.

Hursthouse, in questo senso, ha il merito di approfondire sul piano ontologico il discorso di Foot e Thompson preoccupandosi di inserire l'essere umano in una scala naturale. L'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi subrazionali gode immediatamente di una certa intuitività, perché, come scrive Foot, è relativamente facile rendersi conto che c'è qualcosa che non va in un lupo che non prende parte alla caccia. Tuttavia trovare nel mondo di piante e animali un paradigma normativo analogo a quello umano finisce con l'incorrere in una serie di problemi che complicano lo sviluppo del progetto neo-aristotelico. Problematico risulta infatti pensare di poter spiegare il naturalismo morale a partire dall'individuazione di schemi di normatività naturale nel più ampio mondo dei viventi. Come si è accennato nel capitolo precedente, secondo la distinzione di De Caro, il naturalismo neo-aristotelico è una forma di naturalismo liberalizzato che individua metodi diversi per conoscere la natura umana e l'agire, pur non escludendo che i risultati a cui giunge possano essere conciliati con quelli scientifici. Secondo De Caro, la differenza tra naturalismo liberalizzato e naturalismo scientifico è che: «presuppongono quadri concettuali e linguaggi completamente diversi (White afferma che si possa parlare, in questo contesto, di vera e propria incommensurabilità). Ciò non significa che le prospettive si contraddicano (come invece pensano tanto i naturalisti scientifici che gli antinaturalisti): semplicemente, esse parlano con modalità diverse di cose diverse (da una parte enti che obbediscono alle leggi di natura; dall'altra agenti liberi, razionali e responsabili)»¹⁶⁸.

Perciò, l'idea che il metodo delle scienze naturali possa fornire conoscenza della natura umana non è di per sé una tesi che il naturalismo neo-aristotelico rifiuti, anche se per questa posizione vi sono aspetti della natura umana che emergono in prima persona e che hanno a che fare con l'agire e i fini che l'agente si propone di perseguire nell'azione particolare. Thompson e Hacker-Wright hanno messo in luce che per comprendere l'agire sono necessari concetti di sfondo a cui abbiamo accesso non osservativamente, come quello di forma di vita. Di questo, secondo Hacker-Wright, dovrebbero tenere conto anche gli scienziati quando studiano un essere vivente.

In tal senso, una tesi che i neo-aristotelici non accettano è che il metodo delle scienze naturali costituisca l'unica strada per conoscere la natura umana, accettando come reale solo ciò che il metodo scientifico ammette. Il naturalismo neo-aristotelico rifiuta questa tesi e la metafisica ad essa connessa. Tale considerazione sembra valere anche quando il naturalismo neo-aristotelico instaura l'analogia normativa tra la razionalità pratica umana e il mondo vivente subrazionale e quando si chiede come si possa conoscere qualcosa della natura di piante e animali.

¹⁶⁸ M. De Caro, *Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato*, cit., p. 34.

Ora se guardiamo alla riflessione di Foot e Hursthouse, l'analogia della razionalità pratica con gli altri esseri viventi non sembra essere trattata con la dovuta cautela. Ad essa viene anzi attribuito il compito di mostrare come la proposta neo-aristotelica sia veramente una forma di naturalismo morale. Non è chiaro, però, come l'analogia possa assolvere a questo compito. In fondo, il discorso di Foot sembra limitarsi a dire che la possibilità di rintracciare una normatività nella natura di piante e animali costituisce una base sufficiente per dire che è possibile accettare una normatività della natura anche per quanto riguarda il mondo umano.

In primo luogo, limitarsi ad individuare un'analogia con un'altra realtà di per sé non garantisce che, anche nella natura vivente non umana, non si possa reintrodurre una spiegazione super-naturalistica o non-naturalistica della normatività. L'esclusione di spiegazioni di questo tipo è possibile, infatti, solo attraverso l'individuazione di un criterio che mostri quali caratteristiche debba possedere una spiegazione per essere naturalistica¹⁶⁹. In tal senso, un naturalista scientifico potrebbe sostenere che l'attribuzione di qualche tipo di finalità ai viventi non è naturale nel caso in cui un qualche tipo di riferimento ai fini non sia ammesso dalla scienza e, per questa ragione, a nulla varrebbe il tentativo neo-aristotelico di individuare una normatività analoga a quella umana nel mondo di piante e animali. A questa obiezione si potrebbe rispondere che il naturalismo neo-aristo-

¹⁶⁹ Per quanto, come rileva De Caro, vi è un grande dibattito su come si possa definire la categoria del soprannaturale. Cfr. M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 3. A tal proposito si può rilevare che almeno in Foot l'esclusione del soprannaturalismo si manifesta nel non dover ammettere il riferimento a Dio per spiegare la bontà e la cattiveria dell'agire. Foot citando Thompson scrive: «E così [...] anche se la Mente Divina dovesse mettere portare all'esistenza una certa forma di vita "al fine di" assicurare un'abbondanza di pelo rosa lungo le rive del Monongahela, ciò non avrebbe alcun effetto sulla descrizione teleologico-naturale di quella forma di vita». «And so [...] even if the Divine Mind were to bring a certain life-form into being 'with a view to' securing an abundance of pink fur along the shores of the Monongahela, this would have no effect on the natural-teleological description of that form of life»; P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 22. In parte, questo emerge anche in Hursthouse quando non prende posizione circa la possibilità di attribuire un quinto fine all'essere umano che ha a che fare con la contemplazione di Dio. Non che secondo Hursthouse questa possibilità si possa escludere in linea di principio. Tuttavia, Hursthouse scrive che il naturalismo si concentra proprio sulla comunanza dei fini col mondo animale «Ma quale potrebbe essere questo quinto fine? La tradizione ci offre alcune alternative. Potremmo dire che il quinto fine consiste nella preparazione delle nostre anime per la vita dopo la morte o nella contemplazione e nel buon funzionamento dell'intelletto. Ma la prima soluzione significa andare oltre il naturalismo verso il soprannaturalismo. Inoltre, persino i filosofi hanno rifiutati di seguire Aristotele nell'approvare la seconda possibilità». «But what could this fifth end be? Tradition offers us a few alternatives. We might say that the fifth end was the preparation of our souls for the life hereafter, or that it was contemplation—the good functioning of the theoretical intellect. But to adopt the first is to go beyond naturalism towards supernaturalism, and even philosophers have balked at following Aristotle and endorsing the second», R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, cit., p. 167.

telico non accetta questa concezione ristretta di naturalismo. In ogni caso rimarrebbe il problema di spiegare in che modo la scoperta di una normatività analoga a quella umana nel mondo di piante e animali permette di spiegare il naturalismo morale avanzato dai neo-aristotelici.

In secondo luogo, spostando la questione sul piano della normatività che contraddistingue piante e animali, si ripropone con urgenza la necessità di chiarire in che modo il naturalismo neo-aristotelico pensa di poter aver accesso a fatti della natura dei viventi non umani. È plausibile pensare, infatti, che proprio in virtù dell'impossibilità di accedere in prima persona alla vita di una pianta e di un animale, lo studio della natura di piante e animali non possa che essere assegnato al lavoro dello scienziato. Come scrive Hursthouse: «in primo luogo, la verità delle valutazioni degli esseri viventi non dipende in alcun modo dai miei desideri, interessi o valori. Sono, nel senso più semplice del termine, "oggettivi"; infatti, dato che la botanica, la zoologia, l'etologia, ecc. sono scienze, queste valutazioni sono scientifiche»¹⁷⁰. Quando si guarda al mondo dei viventi non umani, perciò, proprio gli scienziati sembrano possedere gli strumenti migliori per dirci come sia fatta la loro "natura". Di conseguenza, se già rispetto alla natura umana il naturalismo neo-aristotelico ha il compito di chiedersi come tenere conto dei risultati scientifici, questo vale a maggior ragione quando considera piante e animali.

Un ulteriore punto problematico dell'analogia ha a che fare con l'interpretazione che Annas offre del naturalismo neo-aristotelico che come si è visto attribuisce ad Hursthouse l'utilizzo di una nozione di prima natura vincolata al metodo scientifico e che tralascia il ruolo della razionalità. Perché Annas non considera il tentativo di Hursthouse, espresso in *On Virtue ethics*, di adottare un'antropologia valutativa? Perché gran parte dei critici concorda nel ritenere il naturalismo di Hursthouse e Foot una forma di naturalismo biologico-scientifico?¹⁷¹. In questo senso, proprio il ruolo distintivo che la razionalità gioca nella sfera morale sembra costituire un ostacolo importante per il tentativo di individuare una normatività analoga a quella umana nel mondo di piante e animali. Dunque un nervo scoperto del naturalismo neo-aristotelico sembra riguardare proprio una eccessiva fiducia nella capacità esplicativa dell'analogia.

¹⁷⁰ «First, the truth of such evaluations of living things does not depend in any way on my wants, interests, or values, nor indeed on "ours". They are, in the most straightforward sense of the term, "objective"; indeed, given that botany, zoology, ethology, etc. are sciences, they are scientific». R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 155.

¹⁷¹ Cfr. Per esempio F. Botturi, *La generazione del bene*, cit., pp. 367-369; G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit.; ma anche P. Donatelli, *Natural Goodness* di Philippa Foot. *Discussione*, cit.; R. Mordacci, *I limiti del naturalismo*, cit.; sempre di R. Mordacci, "Teorie del bene e teorie delle ragioni: l'azione umana e l'autorità della morale" in: *Prospettiva dell'azione e figure del bene*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, pp. 47-72; M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, cit., p. 15.

Se l'essere umano presenta una natura razionale non rinvenibile nel mondo di piante e animali, Foot e Hursthouse dovrebbero esser consapevoli che la possibilità di indagare schemi di normatività analoghi a quella umana deve essere trattata con cautela. Vedremo in tal senso che, talvolta, proprio gli esempi portati da Foot e Hursthouse per spiegare la normatività subrazionale sono ambigui perché si scontrano con la difficoltà di non poter rintracciare nel mondo di piante e animali una facoltà analoga alla volontà razionale.

A ciò è connesso l'ulteriore problema che riguarda la successione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica, così come si evince dalla trattazione offerta da Hursthouse secondo cui prima si individuerrebbe la normatività tra i viventi non umani per poi applicare all'essere umano, in un secondo momento, uno schema normativo così desunto. Come scrive Gowans: «L'argomento di NAEN si divide in tre fasi: una serie di affermazioni circa la valutazione degli esseri viventi, in particolare degli animali; l'applicazione di questo schema alla valutazione degli esseri umani; la discussione sulla differenza che la razionalità umana»¹⁷².

In tal senso, è problematico comprendere come Hursthouse individui un fondamento ontologico tra i viventi a partire da un comune "*make-up* biologico" che permetta il passaggio da una normatività generale alla normatività umana. L'utilizzo dell'espressione "*make-up* biologico" presenta almeno due ostacoli: il primo, appena accennato, è che la biologia, almeno quella animale e vegetale è vincolata, secondo Hursthouse, al metodo delle scienze naturali e, dunque, va chiarito a quale nozione di natura si possa giungere a partire da uno studio scientifico. Il secondo ostacolo riguarda l'espressione *make-up* biologico. Infatti, parlare di un comune *make-up* biologico potrebbe far pensare che, a partire dalla successione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica, Hursthouse individui prima un orientamento ai fini nella natura degli animali complessi, per poi trasferire tale orientamento al mondo umano. In questo modo, rispetto alla natura umana, ad una natura biologica comune col mondo animale (priva di razionalità), si affiancherebbe una natura razionale, facendo pensare che la natura biologica indichi una realtà indipendente dalla natura razionale. Proprio sulla base di questa doppia nozione di natura, vedremo, che i naturalisti di seconda natura contestano ad Hursthouse e Foot l'idea di rendere normativa una nozione di natura che non tiene conto del ruolo normativo della razionalità. Ancora una volta l'analogia col mondo dei viventi non umani si rivela problematica e alla base delle obiezioni rivolte al naturalismo neo-aristotelico.

¹⁷² «NAEN argument divides into three phases: a set of claims about the evaluation of living beings, especially animals; application of this framework to the evaluation of human beings; and discussion of the difference human rationality makes to this application». C. Gowans, *Virtue and Nature*, cit. p. 30.

Riassumendo, il naturalismo neo-aristotelico attraverso l'analogia con la normatività subrazionale si scontra con almeno tre problemi, di cui due estremamente rilevanti per una fondazione della normatività razionale: il primo è che talvolta gli esempi circa la normatività naturale sono ambigui perché nel mondo di piante e animali non c'è qualcosa come una volontà razionale; il secondo concerne il rapporto tra metodo scientifico e la realtà che può studiare rispetto alla natura di piante e animali; il terzo riguarda il modo in cui si può pensare un *make-up* biologico comune a piante, animali non umani ed esseri umani, considerando che la natura umana è una natura razionale.

3.1.2 *La normatività generale: gli esseri viventi*

I primi due elementi dello schema della normatività naturale descritti da Foot esprimono il ciclo di vita di un vivente per cui certi fini sono raggiunti nel modo distintivo dalla forma di vita analizzata. Tra questi, i giudizi storico-naturali teleologici individuano la funzione di una certa caratteristica all'interno della storia naturale del vivente¹⁷³. Anche nell'essere umano vi sono delle caratteristiche funzionali che appartengono alla sua natura. Si pensi al caso della promessa o dell'amicizia. Secondo Foot, è perché siamo fatti in un certo modo che possiamo stringere promesse¹⁷⁴. E, rispetto all'amicizia, si è già detto che un marziano che osservi dall'esterno un rapporto di amicizia non potrebbe comprendere la natura di questa relazione, perché non condivide la stessa forma di vita¹⁷⁵.

¹⁷³ P. Foot, *Natural Goodness*, cit. p. 23.

¹⁷⁴ Foot scrive «Sarebbe diverso se gli esseri umani fossero diversi e potessero legare le volontà degli altri attraverso una sorta di dispositivo di controllo mentale legato al futuro». «It would be different if human beings were different, and could bind the wills of others through some kind of future-related mind-control device». Ivi, p. 32.

¹⁷⁵ «Pensiamo, ad esempio, a come l'amicizia tra gli esseri umani potrebbe apparire ad alcuni, non molto intelligenti marziani, in visita sulla Terra che, senza essere in grado di parlare con noi o leggere la nostra letteratura o filosofia, studino il fenomeno dell'amicizia qui sulla terra. Potrebbero riferire che alcuni umani sono in relazione tra di loro attraverso il compimento di ciò che sembrano essere servizi, non retribuiti se non per reciprocità. Il tacito accordo sembra essere che se gli esseri umani A e B sono amici, allora si possono aiutare vicendevolmente quando si trovano in difficoltà e, inoltre, si scambiano reciprocamente dei doni. Sia i servizi che lo scambio di doni potrebbero essere dei fastidi considerevoli per il donatore. Apparentemente, un umano potrebbe eseguire questi servizi perché tutti hanno bisogno di amici, tranne forse per pochissimi che sono particolarmente ricchi e potenti. L'essere umano bisognoso ordinario, in realtà, preferirebbe essere come questi pochi, ma nel timore della mancanza di amicizia finisce per accontentarsi di avere amici. L'istituzione dell'amicizia serve all'essere umano e, per questo, la loda. Questi marziani, perciò, vedrebbero l'amicizia come gli immoralisti descritti da Platone vedono la giustizia. I marziani potrebbero credere che di per sé, comportarsi come da amico, è spiacevole come gli esercizi di ginnastica o le cure mediche».

Per Thompson i categorici aristotelici, o *natural historical judgments*, specificano il *wider context* di un essere vivente particolare. La nozione di forma di vita è prima di tutto una nozione della mente, logica¹⁷⁶, che serve ad identificare un individuo particolare e comprendere i suoi movimenti. Rendere intelligibile l'agire sullo sfondo della natura umana è un'operazione che, secondo Thompson e Hacker-Wright, compiamo ogni volta che agiamo. La comprensione dell'agire umano può avvenire solo a partire da una preliminare conoscenza della forma di vita umana¹⁷⁷.

Per Foot e Hursthouse, inoltre, la natura umana non permette solo di comprendere l'agire, ma individua caratteristiche reali degli esseri umani da cui far dipendere la sfera della moralità. Ancora, Foot sottolinea che tra i giudizi storici naturali solo i giudizi teleologici hanno una rilevanza normativa ed esprimono la funzione che svolge una caratteristica della natura¹⁷⁸. Il concetto di "funzione"

«Suppose, for instance, that we think first about friendship among humans as this might appear to some not very intelligent visiting Martians who, without being able to talk to us or read our literature or philosophy, have been studying the phenomenon of friendship here on earth. They report that certain humans are linked with certain others in performing what seem to be services, unpaid except by reciprocity. The tacit arrangement seems to be that if humans A and B are friends each is able to call on the other when in difficulties, and there may be exchanges of gifts. Both the services and the gift-giving can be a considerable nuisance to the giver. He or she apparently performs them because everyone needs friends, except perhaps for a very few who are especially rich and powerful. The ordinary needy human would prefer to be like these few, but in fear of friendlessness settles for the next best thing, which is to be a friend and so to be able to call on friends. The institution serves him, and so he praises it. These Martians would see friendship very much as Plato's immoralists see justice. In itself acting as a friend is, the Martians suppose, disagreeable, like gymnastic exercise or medical treatment», Ivi, p. 66.

¹⁷⁶ Cfr. P. Donatelli, M. Ricciardi, M. Thompson, *"Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione*, cit., pp. 191-194.

¹⁷⁷ «È attraverso l'esperienza umana che si apprende che si è membri di un tipo di esseri per cui è normale che uno si preoccupi dei bisogni degli altri e che gli altri si preoccupino dei suoi bisogni. Ciò non accade per induzione, ma piuttosto situandoci sullo sfondo della nostra forma di vita». «It is through basic human experience one learns that one is a member of a kind of being among whom it is normal that one care about some others' needs and that some others care about one's own needs. That does not happen by induction, but rather by situating ourselves against the background of a form of life». J. Hacker-Wright, *What is Natural about Foot's Ethical Naturalism?*, cit., p. 320.

¹⁷⁸ Rispetto ad animali e piante Foot scrive: «Si consideri, per esempio, la proposizione "La cinciarella ha una macchia blu rotonda sulla testa". Superficialmente potrebbe essere come la proposizione "Il pavone maschio ha una coda dai colori vivaci", ma in un certo senso non è così. Perché, supponendo che il colore della testa non avesse alcun ruolo nella vita della cinciarella, sotto questo aspetto è abbastanza diverso dal caso del colore della coda del pavone maschio: infatti non ci sarebbe nulla di sbagliato in una cinciarella che nel mio giardino abbia una testa di colore marrone; e la particolarità potrebbe accompagnare o meno un difetto. Quindi, come possiamo distinguere questi due tipi di proposizioni? Emerge qui il legame speciale, menzionato ma non esplorato da Thompson, tra i "categorici aristotelici" e la teleologia negli esseri viventi. I categorici aristotelici sono proposizioni che hanno a che fare con il modo in cui compaiono determinate caratteristiche o

evidenzia la relazione tra una caratteristica e il perseguimento di un certo fine. Per Foot un individuo particolare non possiede in maniera contingente una caratteristica funzionale e, dunque, la funzionalità di una caratteristica è indipendente dal suo uso. Un altro aspetto rilevante dello schema della normatività naturale riguarda l'applicazione della nozione di forma di vita all'essere umano. Gli esseri umani hanno una volontà razionale e la normatività da considerare ha che fare con il movimento proprio dell'essere umano che si esprime nell'azione¹⁷⁹. La razionalità, in questo modo, è una facoltà esclusiva dell'essere umano che apre una serie di capacità della sua natura. Per esempio, è grazie alla razionalità che un essere umano conosce il fine per cui agisce¹⁸⁰. Inoltre, nel linguaggio, si esprime

con il modo in cui certe operazioni sono compiute o dagli organismi di una data specie dall'intero organismo o dalle loro caratteristiche o parti. Ma, parlando ora per me e non più per Thompson, si deve dire che per ottenere il collegamento tra i categorici aristotelici e la valutazione è necessario fare una mossa ulteriore. Nelle piante e negli animali non umani tutte queste cose hanno a che fare, direttamente o indirettamente, con la sopravvivenza, come la difesa e l'ottenimento di nutrimento, o con la riproduzione dell'individuo, come la costruzione di nidi. Questa è la "vita" caratteristica del tipo di animale con cui i categorici aristotelici hanno a che fare. Ciò che "gioca un ruolo" in questo tipo di vita è ciò che è causalmente e teleologicamente correlato ad essa, poiché avere le radici ha a che fare con il nutrimento e attirare gli insetti è legato alla riproduzione nelle piante». «Consider, for instance, a sentence such as "The blue tit has a round blue patch on its head". This is superficially like "The male peacock has a brightly coloured tail", but in a way of course it is not. For, on the assumption that colour of head plays no part in the life of the blue tit, it is in this respect quite unlike the colour of the male peacock's tail: there would be nothing wrong with the blue tit in my garden in that it had a drab-coloured head; and the peculiarity might or might not accompany a defect. So how are we to distinguish these two types of propositions? There emerges here the special link, mentioned but not explored by Thompson, between his "Aristotelian categoricals" and teleology in living things. Aristotelian categoricals are propositions having to do with the way that certain features appear or that certain things are done in organisms of a given species either by the whole organism or by their characteristics or parts. But, speaking now for myself rather than for Thompson, I should say that to obtain the connection between Aristotelian categoricals and evaluation another move must be made. I should say that in plants and non-human animals these things all have to do, directly or indirectly, with self-maintenance, as by defence and the obtaining of nourishment, or with the reproduction of the individual, as by the building of nests. This is 'the life' characteristic of the kind of animal with which the categoricals here have to do. What 'plays a part' in this life is that which is causally and teleologically related to it, as putting out roots is related to obtaining nourishment, and attracting insects is related to reproduction in plants», P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 21.

¹⁷⁹ Foot scrive: «Parlare di una buona persona significa parlare di un individuo non rispetto al proprio corpo o a facoltà come la vista e la memoria, ma rispetto alla sua volontà razionale. La mia opinione è che sia giusto vedere i giudizi morali come appartenenti ad altre valutazioni che forse potrebbero non sembrare abbastanza significative da meritare tale vicinanza». «For to speak of a good person is to speak of an individual not in respect of his body, or of faculties such as sight and memory, but as concerns his rational will. My own view is that it is right to see moral judgements as belonging with other evaluations that may perhaps appear not weighty enough to merit such proximity». Ivi, p. 44.

¹⁸⁰ Questa capacità non sembra poter essere attribuita a piante e animali: «[Tommaso d'Aqui-

la capacità di agire secondo ragioni e di offrire una spiegazione razionale del perché si è agito in un certo modo¹⁸¹. In altre parole, per Foot nella sfera morale si evidenzia il nesso tra natura umana e capacità di agire (in cui è coinvolta anche la razionalità).

Gli ultimi due elementi dello schema della normatività naturale individuano, rispettivamente, le norme che una forma di vita deve seguire per raggiungere certi fini e la valutazione di un individuo particolare: «c) da queste proposizioni sono derivate le norme che richiedono, per esempio, un certo grado di rapidità nel cervo, di visione notturna nel gufo e di capacità di cacciare in gruppo nel lupo; d) L'applicazione di queste norme a un singolo membro, permette di giudicare l'individuo come un buon esemplare della specie o, al contrario, in misura inferiore o maggiore, come difettivo»¹⁸².

no] sottolinea anche il fatto che gli animali, avendo la percezione a differenza delle piante, possono fare ciò che fanno in vista di un fine (propter finem). Tuttavia insiste sul fatto che nel fare qualcosa per un fine gli animali non possono coglierlo in quanto fine (rationem finis non cognoscunt). Un certo tipo di conoscenza è richiesta anche per la "partecipazione al volontario" che è possibile per gli animali. Tuttavia, dice Tommaso d'Aquino, "la perfetta conoscenza del fine consiste non solo nell'apprendere la cosa che è il fine, ma anche nel conoscerla sotto l'aspetto di fine e sotto la relazione tra i mezzi e quel fine ("sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum"). Allo stesso modo nega che gli animali abbiano conoscenza della relazione mezzi e fini come gli esseri umani. In un certo senso si può dire che abbiano questa conoscenza, dal momento che cercano qualcosa per ottenerne un'altra. Ma anche qui l'Aquinate afferma che gli animali non abbiano il tipo di conoscenza della relazione come la hanno gli esseri umani». «[Tommaso d'Aquino] He even stresses the fact that animals, having perception as plants do not, may do what they do for an apprehended end (propter finem). Nevertheless he insists that in doing something for an end animals cannot apprehend it as an end (non cognoscunt rationem finis). A kind of knowledge is needed even for the "participation in the voluntary" that is possible for animals. However, Aquinas says, "Perfect knowledge of the end consists in not only apprehending the thing which is the end but also in knowing it under the aspect of end and the relation of the means to that end" ("sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum"). And similarly he denies that animals have knowledge of the relation of means and ends as humans do. In a way they can be said to have this knowledge, since they go for one thing to get another. But here, too, Aquinas says that they do not have the kind of knowledge of the relation that human beings have», Ivi, p. 36.

¹⁸¹ «Ha senso chiedere a qualcuno cosa pensi dei pro e dei contro di una scelta particolare perché possiamo chiedere e ricevere una risposta. Inoltre, può fornire argomenti che hanno come conclusione "quindi è quello che farò". Quando diciamo che gli esseri umani sono in grado di scegliere su una base razionale come nessun animale può fare, è perché all'azione umana appartiene la razionalità, e quindi, in definitiva, perché gli esseri umani usano un linguaggio non eguagliato da nulla nella vita animale». «It makes sense to ask what someone thought about the pros and cons of a particular choice because we can ask him and be given an answer. And he himself can go through arguments that have as a conclusion "so that is what I shall do". When we say that human beings are able to choose on a rational ground as no animal can, it is because human action belongs in such surroundings, and so, ultimately, because humans use language not matched by anything in animal life». Ivi, p. 37.

¹⁸² «c) From all this, norms were derived, requiring, for instance, a certain degree of swiftness

In questo modo, la comune applicazione dello schema della normatività naturale agli esseri viventi, che si fonda su una continuità ontologica, permette di instaurare l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi subrazionali. Il vivere di una pianta si declina secondo le caratteristiche funzionali che consentono di ricevere nutrimento dalla terra. Un animale deve cacciare una preda in gruppo per mantenersi in vita. Un essere umano è dotato della capacità del linguaggio per stringere rapporti sociali di un certo tipo. La relazione tra una caratteristica e la funzione, perciò, è normativa in virtù dei fini che distinguono una forma di vita. Per il naturalismo neo-aristotelico la normatività esprime un vincolo, ma anche una relazione preferenziale, tra la natura di un vivente particolare e un qualche tipo di realizzazione/miglioramento. Un cavallo che ha tre gambe è difettivo perché difficilmente riuscirà a scappare da un predatore. Una civetta che non vede al buio non potrà individuare una preda. Per questa ragione, secondo Foot, l'orientamento al fine di una certa caratteristica funzionale permette di distinguere tra una semplice anormalità e un difetto¹⁸³.

Come detto, poi, lo schema della normatività umana riguarda l'applicazione dei giudizi normativi alla volontà razionale¹⁸⁴. In particolare, nella relazione tra azione e linguaggio Foot rinviene la capacità umana di conoscere un fine in quanto tale, perché è attraverso il linguaggio (o almeno nel linguaggio si manifesta) che gli esseri umani sono in grado di rendere conto del perché hanno agito in un certo modo. Per questo Foot scrive:

Le attività sono importanti e fanno la loro parte nel permetterci di dire, ad esempio, che un bambino che cresce è in grado di avere in mente uno fine e di trovare un mezzo con cui realizzare quel fine. Il discorso è cruciale per segnare la differenza tra animali e umani. Sappiamo cosa sta cercando un animale solo attraverso il suo comportamen-

in the deer, night vision in the owl, and cooperative hunting in the wolf. (d) By the application of these norms to an individual member of the relevant species it (this individual) was judged to be as it should be or, by contrast, to a lesser or greater degree defective in a certain respect». Ivi, p. 23.

¹⁸³ P. Foot, *Natural Goodness*, cit.; Cfr. anche R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 153.

¹⁸⁴ «È facile dirlo, ma meno facile spiegare cosa intendiamo. Il modo migliore per capirlo è, a mio avviso, considerare ciò che l'Aquinate ha detto sull'argomento. Che la scelta razionale sia possibile per gli esseri umani è un'antica dottrina. Aristotele impiega molto tempo a spiegare l'idea che la scelta avvenga "secondo un principio razionale" o *logos*». «It is easy to say this, but less easy to explain what we mean. The best way to understand it is, in my view, to consider what Aquinas said on the subject. That rational choice is possible for human beings is, of course, an ancient doctrine. Aristotle spends much time in expounding the idea of choice "on a rational principle" or *logos*», P. Foot, *Natural Goodness*, p. 36. Sulla relazione tra scelta e azione, ma anche sul modo in cui intendere la scelta in chiave aristotelico-tomista, Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 91-104; M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente*, cit., pp. 33-34; A. R. Mele, *Aristotle's *Wish**, in: "Journal of the History of Philosophy", XXII, n. 2, 1984, p. 145. Cfr. N. Scotti Muth, "Prohairesis as a Possible Instance of Methaphysical Implication in Aristotle's Ethics" in: *Tradition as the Future of Innovation*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2015, p. 29.

to, mentre un bambino crescendo sarà in grado di esprimerlo nel linguaggio. In tal senso, il bambino impara un linguaggio con forme linguistiche che non hanno una controparte nemmeno nella più complessa “lingua degli animali”. Un bambino inizia gradualmente a usare le parole non solo per ottenere ciò che vuole, ma anche per parlare di ciò che sta per fare; e arriva a comprendere e utilizzare le espressioni con cui discutere le scelte e spiegare, giustificare e raccomandare le azioni¹⁸⁵

Hursthouse sviluppa la relazione tra normatività e volontà razionale concependo la razionalità come il modo distintivo in cui un essere umano persegue certi fini. Prima di entrare nello specifico della dibattuta relazione tra fini e razionalità, si può rilevare che Hursthouse segue il progetto footiano secondo cui la normatività umana è collocata all'interno del movimento caratteristico umano (che include la razionalità). In questo modo, il progetto neo-aristotelico sembra coerente con l'idea che la natura umana si esprima nella capacità di agire. L'essere umano si muove e, secondo la distinzione tra *actus humanus* e *actus hominis*, ci sono dei movimenti propri chiamati azioni. La relazione costitutiva tra bene ed azione, poi, mostra come l'intervento della razionalità sia volto al conseguimento di un fine visto come bene. Foot e Hursthouse, quindi, cercano di rendere conto dell'orientamento al bene presente nell'agire concludendo che un essere umano razionalmente persegue i fini della sopravvivenza, della riproduzione, della ricerca del piacere, e della vita sociale¹⁸⁶.

3.1.3 Cosa rende possibile l'analogia tra tipi diversi di giudizi normativi: Il fondamento ontologico

Vediamo, ora, su che base sia possibile rintracciare uno schema della normatività subrazionale analogo a quello degli esseri umani. In che modo, cioè, è rintracciabile una comune struttura normativa se nell'essere umano il movimento ha a che fare con una volontà razionale che nel mondo vivente non umano sembra non essere presente?

¹⁸⁵ «Activities are important and will play their part in allowing us to say, of a growing child, for instance, that he or she now has the idea of having a purpose and of finding something else by which it may be fulfilled. But speech is crucial here in marking the difference between animals and humans. We know what an animal is going after only by what it does, whereas a growing child will be able to tell us. Moreover, the child learns a language that includes linguistic forms that have no counterpart even in the most intricate “language of the beasts”. A child gradually comes to use words not only to get what it wants but also to speak about what it is going to do; and comes to understand and use the locutions by which choices are debated and actions explained, justified, and recommended». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 37.

¹⁸⁶ R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 184.

Nel solco di Foot, Hursthouse approfondisce alcune tesi centrali della proposta neo-aristotelica e, in particolare, sviluppa l'idea di un comune fondamento ontologico in grado di giustificare l'analogia tra giudizi normativi non umani e giudizi morali. La somiglianza ontologica fornisce, così, un fondamento all'analogia normativa permettendo di spiegare come la moralità non sia una sfera *sui generis* della realtà umana¹⁸⁷. Trovare un fondamento all'analogia è un obiettivo decisivo per la riflessione neo-aristotelica e Hursthouse, in questo senso, riesce a essere fedele al progetto neo-aristotelico in maniera più soddisfacente di Thompson. Quest'ultimo, infatti, si limita a mostrare la comune forma logica che caratterizza i giudizi normativi. Secondo Hursthouse, la somiglianza ontologica tra i viventi si esplicita secondo una scala di natura¹⁸⁸ che dagli esseri viventi più semplici arriva a quelli più complessi in cui ad una maggiore complessità corrispondono nuove operazioni e capacità.

Gli esseri viventi vegetali sono orientati al perseguimento di due fini: la sopravvivenza e la riproduzione. Gli animali, perseguono anche un terzo fine che "è il modo caratteristico di provare piacere e dolore". Gli animali più complessi perseguono un quarto fine che coincide con il buon funzionamento del gruppo. È a questo livello di complessità che Hursthouse rileva una comune struttura biologica con gli esseri umani:

Ma il "naturalismo etico" viene generalmente considerato non solo perchè fonda l'etica in qualche modo su considerazioni della natura umana, ma anche prendendo in considerazione gli esseri umani come parte dell'ordine naturale e biologico degli esseri viventi. La prima premessa è che ciò che sono gli esseri umani è una specie di animali sociali razionali e quindi una specie di esseri viventi che, a differenza di "persone" o "esseri razionali", hanno una particolare composizione biologica e un ciclo di vita naturale¹⁸⁹

¹⁸⁷ Anche Hursthouse scrive: «Mi rifaccio ai suoi articoli pubblicati che ripropongono la sua idea originale di iniziare con la valutazione delle piante, perché rende più facile discernere lo sviluppo della particolare struttura che è possibile trovare nelle nostre valutazioni degli esseri viventi». «I depart from her published papers in reinstating her original idea of beginning with the plants, because it makes it easier to discern the development of the particular structure that I claim to find in our evaluations of living things». R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 151.

¹⁸⁸ Cfr. "Introduzione" in Aristotele, *Anima*, Milano, Rusconi, 1996, pp. 19-24.

¹⁸⁹ «But "ethical naturalism" is usually thought of as not only basing ethics in some way on considerations of human nature, but also as taking human beings to be part of the natural, biological order of living things. Its standard first premise is that what human beings are is a species of rational, social animals and thereby a species of living things—which, unlike "persons" or "rational beings", have a particular biological make-up and a natural life cycle». R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 158.

Cosa rende, quindi, possibile l'analogia tra giudizi normativi non umani e giudizi morali? Perché è possibile parlare di una comune forma logica dei giudizi normativi? La risposta di Hursthouse è che i viventi presentano un comune *make-up* biologico che si declina secondo le capacità comuni ad ogni forma di vita. In questo caso, quindi, non ci si limita a dire che la forma di vita permette di comprendere il movimento di un individuo particolare. Piuttosto, ogni essere vivente ha una struttura teleologica che si specifica nel perseguimento di uno o più fini: «le parti e le operazioni di una pianta sono valutate come valide alla luce di due fini; sono buone a seconda che stiano contribuendo, nel modo caratteristico di un membro di una tale specie, (1) alla sopravvivenza individuale lungo l'arco della vita caratteristica di un membro di tale specie e (2) e alla continuazione della specie»¹⁹⁰. Gli animali, in questo senso condividono con le piante i primi due fini, mentre, in virtù della loro natura, perseguono un terzo fine:

Da qualche parte lungo la scala della natura iniziamo ad attribuire la capacità di provare dolore, e da qualche parte – forse allo stesso punto, forse no – la capacità di provare piacere. Gli animali che possono provare dolore e piacere vengono valutati in relazione non solo ai primi due fini, ma a un terzo, vale a dire la caratteristica libertà dal dolore e il caratteristico piacere o godimento¹⁹¹

Gli animali più complessi condividono i primi tre fini con piante ed animali più semplici, mentre, in quanto animali più complessi, perseguono anche un quarto fine:

un buon animale sociale (di una delle specie più sofisticate) è buono rispetto (i) alle sue parti, (ii) alle sue operazioni, (iii) alle sue azioni e (iv) ai suoi desideri ed emozioni; se è un buon animale è determinato dal fatto che questi quattro aspetti servono (1) alla sopravvivenza individuale, (2) alla continuità della specie, (3) alla caratteristica libertà dal dolore e al godimento caratteristico, e (4) al buon funzionamento del suo gruppo sociale, nei modi caratteristici della specie¹⁹²

¹⁹⁰ «an individual plant's parts and operations are evaluated as good in the light of two ends; they are good according to whether they are contributing, in the way characteristic of such a member of such a species, to (1) individual survival through the characteristic life span of such a member of such a species and (2) continuance of the species». Ivi, p. 151.

¹⁹¹ «Somewhere along the ladder of nature – once again, quite possibly somewhere indeterminate – we start ascribing pain, and somewhere – perhaps at the same point, perhaps not – pleasure. Animals that can feel pain and that are capable of pleasure or enjoyment are evaluated in relation to not only the first two ends, but a third one, namely characteristic freedom from pain and characteristic pleasure or enjoyment». Ivi, p. 153.

¹⁹² «a good social animal (of one of the more sophisticated species) is one that is well fitted or endowed with respect to (i) its parts, (ii) its operations, (iii) its actions, and (iv) its desires and emotions; whether it is thus well fitted or endowed is determined by whether these four aspects well serve (1) its individual survival, (2) the continuance of its species, (3) its characteristic freedom from

L'essere umano, in questa scala naturale, presenta una struttura comune agli animali più complessi e la somiglianza è rintracciata da Hursthouse nell'orientamento agli stessi 4 fini: sopravvivenza, riproduzione, gioia e dolore caratteristici, buon funzionamento del gruppo. La differenza risiede nel *modo* in cui i fini sono raggiunti: «Il nostro modo di muoverci è solo uno, che rimane lo stesso in tutte le aree della nostra vita. Il nostro modo caratteristico di muoverci, che ci distingue da tutte le altre specie di animali, è il modo razionale. Il “modo razionale” ci fa vedere qualcosa come buono che abbiamo ragione di fare»¹⁹³.

Ora, capire come la razionalità sia una caratteristica distintiva della natura umana è un aspetto controverso della proposta di Hursthouse, il cui obiettivo generale, si è detto, è chiarire cosa caratterizzi la natura umana pur in un orizzonte di continuità “naturale”. In questo modo, che mi sembra coerente col progetto iniziale, Hursthouse considera esseri umani, piante ed animali, come esseri viventi che hanno caratteristiche e funzioni più o meno comuni. La forma di vita di un vivente si declina in una serie di operazioni e di capacità che appartengono alla sua natura secondo una comune struttura teleologica. In questo senso Foot e Hursthouse approfondiscono l'idea di Thompson per cui la vita è un concetto generalissimo che raggruppa alcune funzioni che accomunano tutti gli esseri viventi¹⁹⁴. Hursthouse può così sostenere che piante, animali ed esseri umani sono esseri viventi perché hanno la comune capacità di vivere. La vita si sviluppa secondo la scala di complessità descritta dove ad ogni operazione viene attribuita una facoltà specifica che persegue un certo fine. È all'interno di questo paradigma che si può parlare di natura dei viventi e di normatività. In questo modo, nella misura in cui l'essere umano è un vivente è possibile rintracciare anche una normatività analoga a quella subrazionale.

3.2 I problemi dell'analogia

3.2.1 *La razionalità*

Una prima considerazione rispetto allo schema della normatività naturale riguarda la possibilità di fornire un'analogia con una realtà, quella di piante e animali,

pain and characteristic enjoyment, and (4) the good functioning of its social group—in the ways characteristic of the species». Ivi, p. 155.

¹⁹³ «Our way of going on is just one, which remains the same across all areas of our life. Our characteristic way of going on, which distinguishes us from all the other species of animals, is a rational way. A “rational way” is any way that we can rightly see as good, as something we have reason to do». Ivi, p. 171.

¹⁹⁴ Cfr. M. Thompson, *Life and Action*, cit., pp. 1-24.

in cui non è rintracciabile la volontà razionale. In particolare, gli esempi della normatività subrazionale presentati da Foot rischiano di rivelarsi ambigui proprio per la difficoltà di circoscrivere una normatività analoga a quella umana.

Consideriamo alcuni passaggi di *Natural Goodness*:

Ci sono, ad esempio, proprietà fisiche come il tipo di laringe che consente la miriade di suoni che compongono il linguaggio umano, nonché il tipo di udito che può distinguerli. Inoltre, gli esseri umani hanno bisogno della capacità mentale di apprendere una lingua; hanno anche bisogno del potere dell'immaginazione che consenta loro di comprendere storie, di unirsi a canzoni e balli e di ridere alle battute. Senza queste capacità gli esseri umani potrebbero sopravvivere e riprodursi, ma sarebbero esseri umani mancanti. In tal senso, cosa potrebbe essere di più naturale dell'osservare che abbiamo introdotto l'idea di un possibile difetto umano chiamandoli "difetti naturali" come sono stati usati nella discussione sulla vita delle piante e degli animali?¹⁹⁵

Tuttavia, come detto, il difetto naturale di cui si occupa Foot riguarda la volontà razionale e non altri tipi di difetti:

Parlare di una buona persona significa parlare di un individuo non rispetto al proprio corpo o a facoltà come la vista e la memoria, ma rispetto alla sua volontà razionale. La mia opinione è che sia giusto vedere i giudizi morali come appartenenti ad altre valutazioni che forse potrebbero non sembrare abbastanza significative da meritare tale vicinanza¹⁹⁶

Nei casi riportati vi è, quindi, differenza tra un giudizio normativo che ha che fare la volontà razionale e giudizi che riguardano altri aspetti della natura umana

¹⁹⁵ «Ci sono, ad esempio, proprietà fisiche come il tipo di laringe che consente la miriade di suoni che compongono il linguaggio umano, nonché il tipo di udito che può distinguerli. Inoltre, gli esseri umani hanno bisogno della capacità mentale di apprendere una lingua; hanno anche bisogno del potere dell'immaginazione che consenta loro di comprendere storie, di unirsi a canzoni e balli e di ridere alle battute. Senza queste capacità gli esseri umani potrebbero sopravvivere e riprodursi, ma sarebbero esseri umani mancanti. In tal senso, cosa potrebbe essere di più naturale dell'osservare che abbiamo introdotto l'idea di un possibile difetto umano chiamandoli "difetti naturali" come sono stati usati nella discussione sulla vita delle piante e degli animali?». «There are, for instance, physical properties such as the kind of larynx that allows of the myriad sounds that make up human language, as well as the kind of hearing that can distinguish them. Moreover, human beings need the mental capacity for learning language; they also need powers of imagination that allow them to understand stories, to join in songs and dances—and to laugh at jokes. Without such things human beings may survive and reproduce themselves, but they are deprived. And what could be more natural than to say on this account that we have introduced the subject of possible human defects; calling them 'natural defects' as we used these terms in the discussion of plant and animal life?». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 29.

¹⁹⁶ «and as suggested in the previous chapter, this particular evaluation can only be of human beings. For to speak of a good person is to speak of an individual not in respect of his body, or of faculties such as sight and memory, but as concerns his rational will». Ivi, p. 44.

come la capacità di distinguere certi suoni. Anche nel caso in cui un essere umano nasca con un difetto visivo non si dirà che è un cattivo essere umano, ma che ha un difetto che riguarda la sua capacità visiva. E rispetto agli animali:

sicuramente non si potrà negare che c'è qualcosa di sbagliato in un lupo che si nutre ma non prende parte alla caccia, come un membro della specie di api che trova una fonte di nettare ma non lo comunica alle altre api. Questi individui solitari che fanno parte di una specie i cui membri cooperano sono altrettanto difettosi di quelli che hanno l'udito, la vista o i poteri di locomozione difettosi¹⁹⁷

In questo caso, circoscrivere una normatività che riguarda la volontà razionale nel mondo di piante e animale è impossibile. Foot sembra esser consapevole di questa difficoltà quando cita Tommaso per sostenere che nel movimento animale c'è qualcosa di analogo alla scelta umana:

[Tommaso d'Aquino] dice che gli animali, come i bambini piccoli, non esercitano la scelta (*electio*). Cosa intende dire con questo? Le pecore non scelgono un pezzo di erba piuttosto che un altro quando si muovono per pascolare in una parte particolare di un campo? Tommaso riporta questo esempio rilevando che questi movimenti degli animali "partecipano della scelta" perchè mostrano un' "inclinazione appetitiva" per una cosa piuttosto che per un'altra. L'Aquinate sottolinea anche il fatto che gli animali, avendo la percezione a differenza delle piante, possono fare ciò che fanno in vista di un fine (*propter finem*). Tuttavia insiste sul fatto che nel fare qualcosa per un fine gli animali non lo apprendono sotto la dimensione di fine (*rationem finis non cognoscunt*). Un certo tipo di conoscenza è necessaria anche per "partecipare al volontario" come fanno gli animali¹⁹⁸

Ma allora: se riusciamo facilmente ad individuare un'analogia tra un essere umano che ha un difetto nel camminare e un uccello che non riesce a volare perché

¹⁹⁷ «And it will surely not be denied that there is something wrong with a free-riding wolf that feeds but does not take part in the hunt, as with a member of the species of dancing bees who finds a source of nectar but whose behaviour does not let other bees know of its location. These free-riding individuals of a species whose members work together are just as defective as those who have defective hearing, sight, or powers of locomotion». Ivi, p. 12.

¹⁹⁸ «He says that animals, like small children, do not exercise choice (*electio*). What does he mean by this? Do sheep not choose one patch of grass rather than another when they move to graze in a particular part of a field? Aquinas considers this example, and allows that such animal movements "partake of choice" in so far as they show "appetitive inclination" for one thing rather than another. He even stresses the fact that animals, having perception as plants do not, may do what they do for an apprehended end (*propter finem*). Nevertheless he insists that in doing something for an end animals cannot apprehend it as an end (*non cognoscunt rationem finis*). A kind of knowledge is needed even for the "participation in the voluntary" that is possible for animals». Ivi, p. 36.

in entrambi i casi il difetto ha a che fare con la capacità motoria, in che modo si può rintracciare un difetto nel mondo di piante e animali analogo ad un difetto della volontà razionale?

L'esempio del *free-riding wolf* sembra svolgere bene questo ruolo. Come un essere umano è malvagio se vive in maniera parassitaria all'interno di una comunità analogamente lo è un *free-riding wolf*. Il difetto sembra avere a che fare con il comportamento generale del lupo. In questo senso, Foot e Thompson sostengono che per fornire un tipo di giudizio di questo tipo è necessario far riferimento al *wider context* che riguarda la natura del vivente in questione. La normatività, dunque, ha a che fare con il movimento complessivo del lupo particolare che richiede che il lupo venga riconosciuto come possessore di una certa natura per cui deve comportarsi in un certo modo per perseguire certi fini/beni.

Si può tuttavia rilevare che gli esempi considerati da Foot¹⁹⁹ non specificano sempre questa differenza e sotto l'espressione "difetto naturale" vengono accomunati casi molto diversi. Infatti, è vero che un difetto dell'udito è un difetto naturale nella misura in cui riguarda la capacità uditiva della natura umana. E questo può valere analogamente anche per un essere vivente non umano²⁰⁰. Ma paragonare un difetto motorio di un animale al comportamento di un essere umano che "tortura per divertimento", incorre nel problema categoriale di confondere difetti naturali che corrispondono a capacità diverse. Foot, tuttavia, cerca di non incorrere in questo errore categoriale e valuta come un difetto particolare, per esempio non avere l'udito, possa compromettere la sopravvivenza dell'animale. Guarda cioè un difetto naturale dalla prospettiva più ampia del bene complessivo dell'animale in questione. In questo senso Foot scrive:

Non c'è equivalente a questo [linguaggio morale] nel linguaggio in cui valutiamo piante e animali. Innanzitutto, nella misura in cui parliamo di "una buona S" in questi casi (dove, per inciso, tendiamo piuttosto a dire "una S sana" o "un buon esemplare di S"),

¹⁹⁹ Questo problema mi sembra emerga anche in Hursthouse. Negli esempi che riporta ci sono casi in cui la mancanza di una certa caratteristica rende difettivo il vivente senza tuttavia che venga specificato se la mancanza naturale sia da ricercarsi nel movimento del vivente o in altri aspetti della natura: «Un ghepardo femmina sterile, libero dal dolore per quanto possa essere la sua vita, non è ben equipaggiata rispetto alla caratteristica libertà dal dolore, né il lupo solitario rispetto al caratteristico godimento del cibo, né l'ape senza pungiglione rispetto al modo caratteristico di sopravvivere nell'arco della sua vita». «An infertile female cheetah, unusually free from pain as her life may be, is not well endowed with respect to characteristic freedom from pain, nor the free-riding wolf with respect to characteristic enjoyment of available food, nor the stingless worker bee with respect to the characteristic way of attaining its natural life span» R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 157.

²⁰⁰ Può comunque esserci una relazione tra difetti naturali che riguardano capacità diverse. Se, per divertimento, salto da un muro molto alto e mi rompo una caviglia si potrebbe dire che da un difetto della volontà razionale è scaturito anche un difetto della capacità motoria.

stiamo pensando alla pianta o all'animale nel suo insieme; mentre chiamare qualcuno un buon essere umano significa valutarlo solo rispetto alla volontà razionale²⁰¹

Pur rilevando questa differenza tra giudizi morale e giudizi normativi di piante e animali, rimane comunque il problema di spiegare come questa normatività sia analoga a quella umana. In fondo se consideriamo un animale che a causa di un difetto visivo non fugge dal predatore e muore, in questo caso l'analogia con un essere umano che ha un difetto della volontà non è giustificata. Viceversa, il caso di un essere umano che a causa di un difetto visivo non si accorge di un pericolo e muore, rientra nell'analogia suddetta. Ma anche in questo esempio non diremmo che l'essere umano ha un difetto della volontà razionale (se in nessun modo l'essere umano avrebbe potuto riconoscere il pericolo o evitare di trovarsi in una tale situazione).

Proprio a partire da questa ambiguità, diversi critici (Brüllman, ma non solo²⁰²), osservano come non sia chiaro in che modo il naturalismo neo-aristotelico riesca a creare un ponte tra sfere di normatività diverse, perché è molto diversa la normatività che riguarda un cactus ammalato e quella di un essere umano malvagio: «chi definisce buono un cactus malato non ha una visione diversa, forse depravata, della flora che deve essere sottoposta a controllo riflessivo. Il cactus non è un “cactus-mafioso”, e in questo caso qualcuno semplicemente non sa usare correttamente alcuni concetti. Questo è il punto centrale dell'analogia illustrata da T 1-3»²⁰³.

In conclusione, il discorso fatto finora mette in luce la debolezza esplicativa dell'analogia con la normatività subrazionale. Il problema, dunque, riguarda che cosa ci si possa aspettare dall'analogia con la normatività subrazionale nonché il modo in cui essa possa essere pensata evitando i fraintendimenti appena presentati.

²⁰¹ «There is no equivalent to this in the language in which we evaluate plants and animals. Firstly, in so far as we do speak of 'a good S' in these other cases (where, incidentally, we tend rather to say 'a healthy S' or 'a good specimen of an S'), we are thinking about the plant or the animal as a whole; whereas to call someone a good human being is to evaluate him or her only in a certain respect». P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 44.

²⁰² Cfr. R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, cit., pp. 199-200.

²⁰³ «Someone who calls a diseased cactus a good one does not have a different, perhaps depraved, view of the flora that is to be submitted to reflective scrutiny. He is not a “cactus-mafioso”, but just someone who does not know how to use certain concepts correctly. This is the whole point of the analogy illustrated by T 1-3». P. Brüllman, *Good (as) Human Beings*, cit., p. 109.

3.2.2 *La grand analogy e il metodo scientifico*

Veniamo ora ad un ulteriore problema, forse ancor più rilevante di quello appena menzionato, circa la tesi del naturalismo neo-aristotelico per cui la normatività subrazionale sarebbe vincolata al metodo delle scienze naturali. Alla base di quella che Copp definisce la *grand analogy* del naturalismo neo-aristotelico c'è l'idea per cui lo schema della normatività generale (che riguarda piante e animali) è costituito da giudizi storico-naturali scientifici. In questo modo Hursthouse sembra accettare il nesso tra biologia, come studio sui viventi, e un metodo, quello scientifico, per cui le forme di vita di esseri vegetali e animali sono studiate dagli scienziati e i risultati scientifici sono i dati migliori che possiamo raggiungere sulla loro natura. Come anticipato in apertura del capitolo, l'accettazione di questa tesi è problematica. Che uno studio scientifico possa fornire conoscenza sulla realtà vivente è una tesi che il naturalismo neo-aristotelico può accettare solo riconoscendo che metodologicamente traslascia, ma non elimina, il riferimento alle cause finali²⁰⁴. In tal senso, McDowell ha mostrato come la nascita della scienza moderna abbia dato vita ad una concezione disincantata della natura che è scivolata da un naturalismo scientifico metodologico ad uno ontologico. In questo modo non ci sarebbe più spazio per ritrovare nella realtà un qualche tipo di finalismo:

L'evento più sorprendente nella storia del pensiero che separa noi e Aristotele è l'ascesa della scienza moderna. Voglio suggerire che una dubbia risposta filosofica a questa ascesa ha reso difficile per i lettori moderni prendere le misure del naturalismo greco. È un luogo comune che la scienza moderna ci abbia dato una concezione disincantata del mondo naturale. Un adeguato apprezzamento della scienza rende impossibile mantenere, tranne forse in qualche forma simbolica, la comune concezione medievale della natura come piena di significato, come un libro che contiene messaggi e lezioni per noi. La tendenza della prospettiva scientifica è di eliminare il mondo del significato – l'oggetto della ragione, in un vecchio senso che è minacciato proprio da questo sviluppo²⁰⁵

²⁰⁴ «Ma una cosa è riconoscere che la posizione impersonale dell'indagine scientifica è una necessità metodologica per il raggiungimento di un prezioso modo di comprendere la realtà; un'altra cosa è prendere questa posizione, nell'era moderna, per una visione metafisica circa la nozione di oggettività, in modo che la correttezza oggettiva in qualsiasi modo di pensiero debba essere ancorata a questo tipo di accesso al reale». «But it is one thing to recognize that the impersonal stance of scientific investigation is a methodological necessity for the achievement of a valuable mode of understanding reality; it is quite another thing to take the dawning grasp of this, in the modern era, for a metaphysical insight into the notion of objectivity as such, so that objective correctness in any mode of thought must be anchored in this kind of access to the real» J. McDowell, "Two Sorts of Naturalism", cit., p. 140.

²⁰⁵ «The most striking occurrence in the history of thought between Aristotle and ourselves is the rise of modern science. I want to suggest that a dubious philosophical response to that has made it difficult for modern readers to take the measure of Greek naturalism. It is a commonplace that

In questo senso, non stupisce che Copp sottolinei la difficoltà in cui incorre Hursthouse nel sostenere che vi è un bene di un individuo che ha a che fare con la natura che possiede, esponendosi all'obiezione per cui i criteri con cui lo scienziato si accosta allo studio della natura di piante e animali possono, in realtà, essere svariati e fornire altrettante diverse valutazioni dei membri della specie. In altre parole, i giudizi scientifici sulla natura dei viventi non umani di cui parla Hursthouse sarebbero solo uno dei possibili modi attraverso cui studiare la natura di piante e animali:

Pertanto, ci sembra che Hursthouse non possa plausibilmente affermare che la sua lista sia semplicemente la lista che qualsiasi indagine scientifica sugli animali generebbe nella misura in cui valuta gli animali come membri della loro specie piuttosto che sulla base di quanto bene servono ai desideri o interessi dell'uomo (o di altre specie). Non è quindi chiaro da dove provenga l'autorità dell'elenco di Hursthouse²⁰⁶

Secondo Copp, Hursthouse non chiarisce come si possa parlare di fatti della natura di un vivente che riguardano l'orientamento complessivo del vivente verso un fine/bene. In particolare, la cosiddetta scientificità dei giudizi normativi subrazionali non solo non è garanzia che ci sia una natura normativa per il vivente particolare, ma anzi si scontra con la posizione per cui il criterio individuato da Hursthouse non sarebbe altro che uno strumento utile alla ricerca del biologo, che tuttavia non ha nessun tipo di impegno ontologico. In altre parole, quando il naturalismo neo-aristotelico parla di giudizi storico-naturali della natura vivente di piante e animali sembra dare per scontata la tesi per cui il riferimento ai fini presente nelle spiegazioni scientifiche basti per individuare una natura teleologicamente orientata²⁰⁷. Per Copp non è così, in quanto generalmente si ammette che il biologo si serva di una serie di concetti funzionali che svolgono una semplice funzione euristica.

modern science has given us a disenchanting conception of the natural world. A proper appreciation of science makes it impossible to retain, except perhaps in some symbolic guise, the common medieval conception of nature as filled with meaning, like a book containing messages and lessons for us. The tendency of the scientific outlook is to purge the world of meaning--the object of reason, in an old sense that is threatened by just this development». Ivi, 134.

²⁰⁶ «Thus it seems to us that Hursthouse cannot plausibly claim that her list is simply the list that any scientific investigation into animals would generate so long as it aimed to evaluate animals as members of their species rather than on the basis of how well they serve human (or other species') wants or interests. It is therefore unclear where the authority of Hursthouse's list is supposed to come from». D. Copp, D. Sobel, *Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics*, in "Ethics", n. 114, 2004, pp. 535-536.

²⁰⁷ Sulla differenza tra teleonomia e teleologia cfr. R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Milano, Ares, 2013.

In questo modo, Hursthouse non sembra rendersi conto che la scientificità dei giudizi storico-naturali potrebbe introdurre una nozione di natura molto diversa dalla teleologia naturale rinvenibile nella natura umana: è vero infatti che, di per sé, uno studio scientifico non esclude che la realtà naturale non si esaurisca nello studio della cause fisiche. Si è visto che una possibile direzione che il naturalismo neo-aristotelico può seguire per rendere conto della natura umana, nei suoi aspetti fisico-scientifici e teleologici, è rilevare la differenza di metodo con cui è possibile studiare una stessa realtà. Questo vale per la realtà umana e può valere per il più ampio mondo dei viventi. Copp mostra che la possibilità che queste due immagini della realtà si possano riconciliare senza che la dimensione teleologica sia eliminata, è una soluzione tutt'altro che scontata e che deve essere esplicitata.

Data la struttura delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica, non affrontare questo aspetto equivarrebbe a non risolvere un problema di coerenza interna. In particolare, nel momento in cui questa posizione applica lo schema della normatività naturale all'uomo si ritroverebbe a dover importare nel mondo umano una nozione di natura vincolata al metodo scientifico in cui non sarebbe possibile (o comunque andrebbe chiarito) parlare di fini della natura umana, creando così un divario metodologico, ma soprattutto ontologico, tra una nozione di natura fiscalista e una nozione di natura umana teleologica. Infatti, ci si potrebbe chiedere se le spiegazioni teleologiche di cui la biologia ha bisogno non siano altro che spiegazioni teleonomiche che come scrive Lenman, sono scorciatoie di spiegazioni meccanicistiche in cui ogni riferimento ai fini è solo una scorciatoia esplicativa. In questo modo, l'idea che la natura dei viventi non umani possa restituire una nozione di natura non immediatamente compatibile, se non inconciliabile, con l'accettazione di caratteristiche teleologiche della natura, è un aspetto poco considerato da Foot e Hursthouse quando si occupano di tracciare degli schemi di normatività analoga tra i viventi.

In tal senso, si può brevemente sottolineare che questo problema sembra colpire anche Hacker-Wright e Thompson nella misura in cui non specificano come sia possibile parlare di un analogo fondamento ontologico alla base dell'analogia tra sfere di normatività. Come si è detto per Hacker-Wright il naturalismo neo-aristotelico non è una forma di naturalismo scientifico perché questa posizione utilizza una concezione di natura umana non empirica. Questa soluzione, tuttavia, ha come conseguenza quella di accentuare la separazione tra mondo dei viventi non umani e realtà umana. Per Hacker-Wright l'antropologia di Foot è indipendente da iniziali conoscenze scientifiche e, per questo, anche i quattro fini di cui parla Hursthouse, non sono considerati fini biologico-scientifici. Tuttavia, mostrare l'elemento trascendentale dell'antropologia neo-aristotelica e l'indipendenza dal metodo scientifico non basta per spiegare in che modo sia possibile mantenere l'analogia tra sfere di normatività sulla base di una somiglianza

ontologica tra gli esseri viventi. Se la nozione natura umana di cui parla Foot è indipendente dal metodo scientifico resta da spiegare in che modo questa nozione abbia un corrispettivo nel mondo dei viventi non umani.

In altre parole, se i fini di cui parla Hursthouse non possono rientrare nel campo di studio della scienza resta da spiegare come sia possibile stabilire una somiglianza tra esseri viventi non umani ed esseri umani. Infatti, seguendo Copp si potrebbe sottolineare che nel mondo vivente non umano il riferimento ai fini ammesso dalla scienza potrebbe essere illusorio e, quindi, l'immagine di natura subrazionale sarebbe teleonomica di contro ad un'immagine della natura umana che per i neo-aristotelici è invece teleologica.

In questo senso, anche Thompson, che si concentra sulla comune forma logica del concetto di forma di vita, lascia irrisolta la questione del tipo di somiglianza riscontrabile nel mondo vivente. Per Thompson lo schema della normatività naturale è composto da giudizi storico naturali che non sono giudizi scientifici²⁰⁸. Anche il biologo, in questo senso, deve servirsi di una preliminare comprensione non empirica della forma di vita che studia. Tuttavia, il discorso di Thompson mantenendosi su un piano logico non esplicita come i giudizi storico-naturali possano intercettare aspetti reali della natura vivente non umana.

3.2.3 *Quale make-up biologico?*

È possibile ora considerare un ulteriore problema dell'analogia circa la possibilità di parlare di un comune *make-up* biologico tra i viventi e che, come vedremo nel prossimo capitolo, sembra avere una certa rilevanza nel dibattito su come intendere la prima natura e il rapporto con la razionalità. Si è detto che per Hursthouse la razionalità goes "all the way down", ossia ogni fine è perseguito razionalmente, ragion per cui la razionalità interviene a tutti i livelli dell'operare umano²⁰⁹. Allo

²⁰⁸ M. Thompson, *Life and Action*, cit., p. 68.

²⁰⁹ Hursthouse sembra voler seguire McDowell secondo cui la natura razionale non è calata dall'alto sulla mera natura. Cfr. De Anna sulla relazione tra prima e seconda natura in McDowell, G. De Anna, "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", cit., p. 316. In tal senso è vero che ci sono funzioni dell'essere umano indipendenti dall'esercizio della razionalità. Sembra effettivamente possibile pensare che vi siano dei livelli in cui la razionalità ha maggiori difficoltà di intervento. Tuttavia in molti casi della vita quotidiana ci comportiamo come se effettivamente la razionalità potesse intervenire ad ogni livello della nostra vita. Si pensi, per esempio, al funzionamento metabolico o alla respirazione. Anche in questo caso, per quanto difficile, un medico o uno psicologo si occupano dell'aiutare un paziente ad intervenire su questi aspetti della sua natura. In tal senso, il fatto che vi siano diverse modalità e gradi di intervento della razionalità non mi sembra significhi che essa non innervi o non possa essere in relazione con ogni aspetto dell'intero antropologico.

stesso tempo, la razionalità non è una facoltà calata dall'alto a cui aggiungere un quinto fine come potrebbe essere la contemplazione di Dio²¹⁰. Hursthouse non esclude che possa esserci un quinto fine umano, ma sembra essere più interessata ad evitare che nel modo di concepire la razionalità non si reintroduca qualche forma di spiegazione supernaturalistica della moralità²¹¹.

Proprio il ruolo preminente della razionalità nel movimento umano rende difficile comprendere come i fini degli animali complessi e degli esseri umani possano essere comuni e, quindi, come si possa parlare di un comune *make-up* biologico. Se consideriamo i fini che contraddistinguono gli animali complessi (gioia e dolore caratteristici e buon funzionamento del gruppo) non è chiaro in che modo siano analoghi ai fini della sopravvivenza e della riproduzione. Gli esempi che riporta Hursthouse, in tal senso, sembrano piuttosto suggerire che i fini che si aggiungono agli animali complessi specificano caratteristiche che sono funzionali al perseguimento dei fini della sopravvivenza e della riproduzione. Si pensi al caso del lupo. I lupi sono animali che vivono e cacciano in gruppo. Il cacciare in gruppo è una caratteristica che contraddistingue la forma di vita del

²¹⁰ «Quindi potremmo aspettarci che, dopo aver raggiunto le creature che sono razionali, possiamo valutare le loro caratteristiche alla luce di un quinto fine che si riferisce a questa nuova capacità. Ma quale potrebbe essere questo quinto fine? La tradizione ci offre alcune alternative. Potremmo dire che il quinto fine consiste nella preparazione delle nostre anime per la vita dopo la morte o nella contemplazione e nel buon funzionamento dell'intelletto. Ma la prima soluzione significa andare oltre il naturalismo verso il soprannaturalismo. Inoltre, persino i filosofi hanno rifiutati di seguire Aristotele nell'approvare la seconda possibilità. Non sono in grado di affermare che non esista un quinto fine appropriato alla nostra razionalità, ma non sembra esserci un candidato plausibile e sostengo invece che la trasformazione della nostra razionalità registra adeguatamente il "divario enorme" che esiste tra noi e gli altri animali». «So we might expect that, having reached creatures who are rational, their aspects would be evaluated in the light of some fifth end which relates to this new, transforming, capacity. But what could this fifth end be? Tradition offers us a few alternatives. We might say that the fifth end was the preparation of our souls for the life hereafter, or that it was contemplation—the good functioning of the theoretical intellect. But to adopt the first is to go beyond naturalism towards supernaturalism, and even philosophers have balked at following Aristotle and endorsing the second. I am not in a position to assert that there is no fifth end peculiarly appropriate to our rationality, but no plausible candidate suggests itself and I will suggest instead that the genuinely transforming effect of our rationality on the basic structure adequately registers the 'huge gap' that exists between us and the other animals», R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 167.

²¹¹ Si può sottolineare, però, che la continuità naturale può essere mantenuta anche nel caso in cui alla razionalità si aggiunga un quinto fine specifico. Per come Hursthouse pensa la scala di natura è stata già concessa la possibilità di una rottura in cui a capacità diverse corrispondono fini diversi. Per Hursthouse si può parlare di continuità tra piante, animali semplici e animali complessi anche se, salendo la scala naturale, si aggiungono dei nuovi fini. Perché allora è tanto problematico per Hursthouse assegnare all'essere umano un fine specifico in virtù della natura razionale? Nella misura in cui si concede che ci sia un "salto", ossia un'aggiunta di fini già nel passaggio tra mondo vegetale e mondo animale non è chiaro perché non si possa assegnare un quinto fine specifico anche all'essere umano.

lupo attraverso cui viene perseguito il fine della sopravvivenza. La vita in gruppo non è un fine, ma un mezzo per sopravvivere. Ma si pensi anche alla capacità caratteristica di provare piacere e dolore²¹² che sembra connettersi alla possibilità di sopravvivere e fuggire da un predatore.

In altre parole, tra esseri animali complessi ed esseri umani sembra esserci una differenza importante rispetto allo statuto di fine che si può attribuire alla capacità di provare gioia e dolore e, soprattutto, alla capacità di vivere socialmente. Mentre nell'essere umano il perseguimento del fine, per esempio "stare in gruppo", non può essere connesso direttamente alla sopravvivenza, (se si sostenesse questa tesi si dovrebbe ammettere, allora, che ogni azione e ogni movimento sono funzionali alla sopravvivenza, estendendo notevolmente, così, il significato del termine), nel caso degli animali lo stare in gruppo è un fine strumentale o intermedio rispetto a fini più intrinseci. Nell'essere umano la razionalità, come di fatto sembrerebbe sostenere Hursthouse, gioca un ruolo non solo nel modo in cui vengono perseguiti i fini, ma anche rispetto a come questi fini sono visti in quanto tali²¹³. Questa differenza è notata, per esempio, da Samek Lodovici, quando sottolinea come solo gli uomini sono esseri sociali, mentre gli animali sono esseri meramente gregari²¹⁴.

È dunque problematica e richiede un ulteriore chiarimento la tesi di Hursthouse circa la possibilità di esprimere la continuità naturale tra animali complessi ed esseri umani attraverso il comune orientamento ai quattro fini. In altre parole, si dovrebbe esplicitare in che modo è possibile parlare di una natura

²¹² Hursthouse scrive: «Un cane che non sente dolore quando si ferisce ad una zampa è difettivo. In una specie di animale che sente dolore in una parte danneggiata, il non sentire dolore è, in un singolo membro di tale specie, un difetto. La libertà caratteristica dal dolore è ciò che si trova nella vita caratteristica dei membri di una tale specie. Quindi, per esempio, un montone con un corno contorto avrebbe, probabilmente, solo un'anomalia, ma se si il corno si contorcerebbe in modo tale da crescere nella sua guancia e causargli un dolore costante, sarebbe un difetto. Un animale i cui denti crescono in modo così anormale da non permettergli di masticare senza dolore sarebbe quindi difettoso». «A dog that feels no pain when the pad on its foot is cut is not better than the usual run of dogs, but defective. In a species of animal that feels pain in a damaged part, freedom from pain in a damaged part is, in an individual member of such a species, a defect. Characteristic freedom from pain is what is found in the characteristic life of members of such a species. So, for example, a ram with a twisted horn would, probably, just have an abnormality, but if it twisted in such a way that it grew into his cheek and caused him constant pain, then it would be a defect. An animal whose teeth had grown in such an abnormal way that it couldn't chew without pain would be thereby defective», R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 153.

²¹³ Una critica che mette in luce la problematicità del modo in cui Hursthouse pensa i fini della natura umana è in J. Frey, "How to Be an Ethical Naturalist?", cit., p. 56.

²¹⁴ G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*: «Gli animali non sono esseri sociali, bensì meramente gregari», p. 232. Su alcune possibili differenze tra animale ed esseri umani in cui rientra anche la capacità riconosciuta da Foot per cui gli uomini possono conoscere il fine in quanto fine. Cfr. G. Samek Lodovici, *Ibidem*.

biologica nell'essere umano che presenta delle somiglianze col mondo vivente non umano. La natura umana, infatti, è innervata alla radice dalla razionalità e, quindi, è radicalmente diversa dalla natura vivente di piante e animali. Tuttavia, a partire dalla successione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica si potrebbe pensare che, in realtà, la stessa natura biologica dei viventi non umani, priva di razionalità, possa essere successivamente rintracciata nel mondo umano, col conseguente problema di dover spiegare come queste due nature, natura biologica priva di razionalità e natura razionale, possano stare insieme. Da questo modo di considerare il comune *make-up* biologico sembra, quindi, che si possa giungere ad una concezione ristretta della prima natura che è in un qualche modo indipendente dalla natura razionale dell'uomo. Viceversa, per evitare di giungere a questa nozione di prima natura è opportuno provare a riconsiderare come possa essere chiarita la somiglianza naturale degli esseri viventi.

3.3 Che cosa hanno in comune piante, animali ed esseri umani?

In che modo il naturalismo neo-aristotelico potrebbe riconsiderare l'analogia col mondo di piante e animali per rispondere ai due problemi menzionati? In che termini è possibile recuperare un'immagine teleologica naturale di piante e animali in un qualche modo analoga all'antropologia proposta e come intendere la somiglianza ontologica tra gli esseri viventi? Nel paragrafo che segue cercheremo di rispondere a questi interrogativi.

3.3.1 Conoscere il mondo vivente non umano

Secondo Hursthouse, un cactus morente può essere buono come oggetto ornamentale, ma non costituisce un buon esemplare della sua forma di vita. Secondo questo esempio, l'idea che il criterio di valutazione di un cactus particolare non dipenda dalla volontà di un essere umano si fonda sull'attribuzione della capacità di movimento orientato alla natura del cactus. Animali e piante, dunque, si muovono verso un fine/bene e ciò permette ad Hursthouse e Foot di rintracciare una struttura teleologica anche nella loro natura. Si è detto, però, che l'attribuzione reale di questa natura al mondo di piante e animali è dubbia e, in fondo, considerare il bene di un individuo della specie può essere visto come uno dei tanti criteri con cui valutare il mondo vegetale e animale. Com'è possibile, quindi, mettersi al riparo da un'obiezione di questo tipo e affermare che tanto nel mondo animale quanto in quello umano è possibile legittimamente individuare fatti della natura che hanno a che fare con il bene dell'individuo?

Si è detto che, secondo Hacker-Wright, l'accesso in prima persona alla forma di vita permette di cogliere la capacità di agire che caratterizza l'essere umano. Sappiamo cosa vuol dire bere o mangiare perché abbiamo bevuto e mangiato. Sappiamo che possiamo *scegliere* di bere e mangiare perché abbiamo *scelto* di bere e di mangiare. Sappiamo, inoltre, che un altro essere umano può scegliere di bere perché gli attribuiamo la stessa capacità di scelta che abbiamo esercitato personalmente. Secondo Hacker-Wright e Thompson non solo comprendiamo cosa vuol dire bere attraverso l'azione del bere, ma comprendiamo che un altro essere umano "beve" proprio perché abbiamo acquisito la nozione di natura umana e abbiamo attribuito ad essa la capacità di bere. Rispetto ad un animale, invece, siamo in grado di riconoscere osservativamente che possiede capacità simili a quelle umane e, per questo, siamo in grado di attribuirgli una natura che presenta analogie con quella umana. Non sappiamo che tipo di accesso, per esempio, un gatto abbia verso la propria forma di vita e verso quel movimento che descriviamo come "bere". Tuttavia, sembra che certi movimenti del gatto siano simili a ciò che, rispetto all'essere umano, descriviamo come l'azione del bere.

Questo modo di avvicinarsi alla natura di altri esseri viventi suggerisce due caratteristiche di come possiamo conoscere qualcosa della loro natura: la prima è che la descrizione di un movimento come "quel gatto sta bevendo" avviene a partire dall'applicazione di una certa capacità alla forma di vita del gatto che è analoga alla capacità di bere dell'essere umano. In questo modo, siamo anche in grado di attribuire la stessa nozione di forma di vita anche a piante e animali. (Ciò avviene anche nel caso della natura umana. Ma in questo caso si attribuisce un'identica natura, mentre con piante e animali l'attribuzione è analoga). Alcuni enti fanno parte del mondo vegetale, altri, che ci sembrano più complessi e più simili a noi, appartengono al mondo animale. A diverso titolo, però, tutti questi enti sono viventi perché sembrano avere una forma di vita analoga a quella umana.

Secondariamente, si può rilevare lo scarto epistemologico esistente tra come possiamo conoscere qualcosa della natura umana e come possiamo conoscere qualcosa del mondo di piante e animali. Solo nel caso della natura umana siamo in grado di avere un accesso ad essa in prima persona, mentre questa operazione non può avvenire con la natura di piante e animali. L'espressione che McDowell riprende da Wittgenstein secondo cui «se un leone potesse parlare non lo capiremmo»²¹⁵ può mettere in luce questo punto. Se anche gli animali avessero

²¹⁵ «Altre difficoltà rimangono: l'apofrosma di Wittgenstein "Se un leone potesse parlare, non potremmo capirlo" esprime il punto, e dovremmo aggiungere che se non potessimo capirlo, ciò dovrebbe minare la nostra fiducia di avere il diritto di supporre che parlare fosse ciò che stava facendo». «Other difficulties remain: Wittgenstein's aphorism "If a lion could talk, we could not understand him" is very much to the point, and we should add that if we could not understand him, that ought to undermine our confidence that we were entitled to suppose talking was what he

la capacità di agire, esattamente la stessa capacità di agire che noi attribuiamo ad altri esseri umani, probabilmente non potremmo saperlo. In questo modo, solo un accesso personale ad un certo tipo di natura ci permette la comprensione e l'esercizio di quella natura. Al contrario, la non condivisione della stessa forma di vita fornisce solamente un accesso parziale e impreciso alla natura degli altri viventi. In questo senso, la mancata attribuzione di una certa capacità alla natura di un vivente non umano può essere dovuta all'accesso solamente osservativo che abbiamo alla sua forma di vita.

Le due considerazioni fatte finora mi sembra possano suggerire che la comprensione della natura vivente avviene sempre sotto un processo, chiamato da Spaemann, familiarizzazione, che, nel caso dei viventi non umani, è una forma di antropomorfizzazione²¹⁶. Per conoscere la natura di piante e animali utilizziamo concetti che riguardano la nostra natura di cui abbiamo avuto un accesso in prima persona. Non avendo un accesso in prima persona alla vita di animali e piante possiamo solamente applicare per analogia delle capacità che ci sembra che anche piante e animali posseggano. Anche se non possiamo sapere come si muovano veramente piante ed animali, un essere umano può rintracciare nei loro movimenti qualcosa di simile all'agire. I viventi non umani pur non agendo in senso proprio, sembrano però presentare una capacità di movimento orientata, capacità non attribuibile, per esempio, ad un sasso.

In questo modo, è anche possibile rendere conto della scala di natura di cui parla Hursthouse, secondo cui esseri viventi non umani hanno capacità simili e perseguono fini simili a quelli umani, tenendo conto che, però, in virtù del parziale accesso osservativo alla loro natura, possiamo attribuire solo in maniera approssimativa certe capacità e certi fini. Secondo un processo di antropomorfizzazione, dunque, è possibile rinvenire nel mondo di piante e animali una analoga struttura teleologica.

Al contrario di Annas, che considera un pregio del naturalismo neo-aristotelico l'aver fornito una visione non antropomorfizzata della natura e della normatività vivente non umana, ci si può chiedere se si può veramente prescindere da un certo grado di antropomorfizzazione quando si cerca di comprendere il movimento di piante e animali²¹⁷. Nella misura in cui osserviamo e categorizziamo un

was doing». J. McDowell, "Two Sorts of Naturalism", cit., pp. 169-170.

²¹⁶ Per Spaemann, quindi, «l'antropomorfismo non è un "residuo erroneo da superare", piuttosto è la modalità necessaria con cui l'essere umano conosce la realtà». R. Spaemann, *Fini naturali*, cit., pp. 46ss. Cfr. M. Amori, *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Napoli, Guida, 2012, p. 198.

²¹⁷ Per quanto si può distinguere l'antropomorfismo dall'antropocentrismo. Secondo Hursthouse, infatti, l'attribuzione di un bene alla natura vivente non umana (attribuzione che avviene sempre secondo un certo grado di antropomorfizzazione) mostra l'indipendenza del bene di

ente come essere vivente, un processo di antropomorfizzazione sembra essere già avvenuto perché si è attribuito a quell'ente una capacità già rinvenuta nella natura umana. Per questo possiamo dire che anche piante e animali bevono. Il discorso di Hacker-Wright mette in luce come la comprensione della natura vivente generale non possa prescindere da una previa conoscenza della natura umana. Sapere a cosa corrisponde l'azione del bere ci permette di dire che un sasso non beve, mentre possiamo dire che una pianta e un gatto bevono, per quanto solo analogamente a quanto fanno gli esseri umani. In senso proprio solo l'essere umano beve perché, nella misura in cui un ente ha accesso solo ad una forma di vita, un essere umano può avere conoscenza solamente di cosa vuol dire bere per un essere umano. Questa previa conoscenza della natura umana ci permette, quindi, di giungere a concetti che saranno, poi, applicati al mondo di piante e animali e grazie ai quali possiamo comprendere che «lo stesso fenomeno della “divisione cellulare” equivale alla riproduzione nei batteri e alla sopravvivenza per i condor della California»²¹⁸.

In questo senso, è possibile anche considerare la critica di Copp, per cui i criteri di bontà individuati da Hursthouse, in realtà, non possono essere impegnati ontologicamente e piuttosto un'immagine finalistica del regno di piante e animali potrebbe essere semplicemente un'immagine falsa. Riprendendo quanto osservato in apertura di capitolo, si può dire che il naturalismo liberalizzato avanzato dal naturalismo neo-aristotelico deve valere anche per lo studio del mondo di piante e animali. Il metodo scientifico, anche in questo caso, può cogliere solo alcuni aspetti della realtà subrazionale e tuttavia rimane uno spazio conoscitivo che può dipendere dall'applicazione di concetti umani per comprendere la natura di piante e animali e di cui la stessa scienza biologica non sembra poter fare a meno. In questo senso, il naturalismo neo-aristotelico è in grado di rintracciare un orientamento finalistico anche nella natura di piante e animali. Pur senza dovere ammettere un'identica capacità di agire, si può riconoscere che anche i viventi non umani si muovono verso ciò che “percepiscono o sentono” come bene. In altre parole, solo ammettendo la possibilità di rinvenire nel vivente non umano una struttura teleologica simile (dove anche nella mancanza di certe capacità si può comunque riconoscere un movimento orientato più simile alla scelta umana che al cadere di un sasso) è veramente possibile rintracciare una normatività analoga tra esseri umani, piante e

un cactus dal desiderio di un essere umano (antropocentrismo). Spaemann, sottolinea la differenza tra antropocentrismo e antropomorfismo in *Fini naturali*, cit..

²¹⁸ «the same phenomenon of “cell division” amounts to reproduction for bacteria whereas it amounts to self-maintenance for California condors». P. Donatelli, M. Ricciardi, M. Thompson, “Natural Goodness” di Philippa Foot. *Discussione*, cit., p. 192.

animali²¹⁹. In questo modo, si potrebbe sostenere coerentemente che vi è un bene della pianta, indipendente dalla scelta umana, che ha che fare con la sua natura.

Lungo questa direzione, il naturalismo neo-aristotelico sembra mettersi al riparo dalla critica di Copp circa l'impossibilità di individuare una continuità tra mondo umano e mondo vivente non umano nella misura in cui un naturalismo scientifico della natura vivente potrebbe non lasciare spazio all'idea di una natura orientata. Questa direzione di ricerca accoglie l'idea che si possa osservare da due punti di vista diversi il mondo vivente non umano. Secondo De Anna, anche rispetto al mondo vivente non umano, è possibile adottare un «pluralismo metodologico» in cui «spiegazioni meccaniciste e teleologiche possono coesistere»²²⁰. In altre parole, il naturalismo neo-aristotelico rompendo l'unicità della relazione tra mondo subrazionale e metodo delle scienze naturali può porre le basi per una filosofia della natura vivente in grado di tenere insieme tutti gli aspetti di questa realtà. Per questo, rispetto alla proposta di Hursthouse, va specificato che non si va dalla conoscenza scientifica della natura dei viventi non umani verso l'individuazione di schemi normativi nel mondo umano. Piuttosto la direzione deve procedere inversamente: date delle immediate e ovvie diversità si comprende la vita di un vivente non umano a partire dalle somiglianze che individuiamo con la nostra natura, di cui abbiamo avuto una precedente comprensione. La natura umana, perciò, fornisce il criterio per comprendere il movimento vivente non umano e permette di attribuire analogamente capacità di cui abbiamo già avuto una precedente conoscenza.

Allo stesso tempo, l'applicazione di concetti della natura umana al mondo di piante e animali richiede che questo mondo venga osservato. Se non abbiamo un accesso in prima persona alla loro vita, allora per capire *come* un certo individuo si procaccia il cibo o si difende da un predatore è necessario affidarsi all'osservazione che è in grado di approfondire e spiegare come i concetti generali si concretizzano nella vita di una pianta o di un animale. La conoscenza osservativa in questo caso sembra avere un ruolo maggiore nello studio della natura di piante e animali e questo spiega perché Hursthouse possa sostenere che i giudizi storico naturali dei viventi non-umani sono giudizi scientifici.

²¹⁹ Alternativamente Foot e Hursthouse dovrebbero concedere che la teleologia rinvenibile nella natura vivente non umana non sia vera teleologia, ma teleonomia. Cfr. R. Spaemann, *Fini naturali*, cit., p. 266.

²²⁰ «The only point that I wanted to make in this essay is that mechanistic explanations and teleological explanations can coexist and that a methodological pluralism in the study of life is possible and welcome». G. De Anna, *Teleology and theology*, cit., p. 49.

3.3.2 *La natura come principio intrinseco di movimento*

In questo modo è possibile esplicitare un aspetto del naturalismo neo-aristotelico con cui rispondere all'obiezione per cui, a partire dall'analogia animale, si imporrebbe una nozione di natura nella realtà umana che non è in grado di rendere conto della razionalità. In primo luogo, come si è detto, il naturalismo neo-aristotelico attribuisce un certo tipo di natura al mondo di piante e animali a partire dalle considerazioni sulla natura umana a cui è giunto non osservativamente. In secondo luogo, l'applicazione dello schema di normatività naturale al mondo dei viventi può avvenire a partire dal riconoscimento che i viventi sono caratterizzati dall'aver una natura analoga a quella degli uomini che va intesa come principio di movimento per cui un vivente è in grado di muoversi e orientarsi verso fini/beni da sé.

Questo significato di natura è rinvenibile in Aristotele e indica la capacità di certi enti di avere un principio intrinseco di movimento. L'essere vivente è caratterizzato da un tipo di natura per cui ha un principio interno di movimento e il movimento è passaggio dalla potenza all'atto, acquisizione di una forma da parte della materia²²¹. Gli esseri umani agendo tendono ad un bene e manifestano la tendenza della loro natura ad essere principio di movimento. Questa natura è rintracciabile anche tra piante e animali. In questo modo, si può rilevare che la natura come principio di movimento orientato non indica un'identica natura presente in tutti i viventi. Il comune *make-up* biologico in questo senso non individua una realtà a sé stante, ma piuttosto circoscrive un aspetto generale della natura specifica di un vivente per cui la vita è principio di movimento, movimento che però si declina secondo le capacità proprie della natura specifica di quel vivente. In altre parole, spogliando il concetto di natura umana dal modo specifico in cui l'orientamento ai fini viene perseguito, ossia il modo razionale come direbbe Hursthouse, il naturalismo neo-aristotelico è in grado di ritrovare in piante e animali una natura analoga a quella umana, che tuttavia si articola secondo le capacità caratteristiche di ciascuna specie.

In questo modo, la continuità naturale è mantenuta rilevando, per esempio, che a tutti gli esseri viventi può essere attribuita la vita. Vi è quindi un modo peculiare di pensare la relazione tra natura e fini: la vita è il fine generale che accomuna tutti i viventi, i quali nello specifico declinano questa natura diversamente a seconda delle capacità che li caratterizzano secondo le varie specie. Si capisce facilmente, quindi, come la razionalità possa contraddistinguere il movimento umano in una cornice naturale²²². Piante, animali ed esseri umani sono accomu-

²²¹ Aristotele, *Metafisica*, Θ, 5/6, 1048 a 30-35, ma anche Θ, 6/7, 1048 b 25-30.

²²² In che senso la vita sia un fine andrebbe specificato tenendo conto che il modo peculia-

nati dalla capacità di muoversi in maniera orientata. L'assenza di alcune facoltà a certi livelli della scala di natura non comporta un salto che debba escludere l'essere umano dal mondo naturale di piante e animali. Piuttosto ogni vivente presenta modi caratteristici in cui concretizza il possesso di una natura che è principio intrinseco di movimento.

In questo modo, si potrebbe chiarire che, rispetto all'essere umano, l'espressione natura biologica non indica una natura separata dalla natura razionale. Piuttosto la natura biologica considera la natura umana ad un livello più ampio di generalità che traslascia il modo specifico in cui la natura come principio di attività si concretizza in un essere umano particolare. È quindi possibile parlare di un comune *make-up* biologico tra esseri umani e altri esseri viventi, ma la natura biologica indica che nei viventi c'è una comune struttura finalistica e, tuttavia, non dice ancora nulla su come tale struttura si concretizzi secondo la natura specifica di ogni vivente.

3.4 Il valore dell'analogia

3.4.1 *Rivedere le fasi*

Quanto rilevato finora può iniziare a farci comprendere il ruolo che può giocare l'analogia della normatività pratica umana con la normatività subrazionale nel naturalismo neo-aristotelico. Un primo aspetto da considerare riguarda la lettura che Gowans offre della successione delle fasi del naturalismo neo-aristotelico. Secondo Gowans l'applicazione dello schema della normatività naturale al mondo umano avverrebbe in una seconda fase rispetto alla scoperta della normatività che contraddistingue piante e animali. In un terzo momento, poi, si individuebbe la differenza normativa che gioca la razionalità umana. Tuttavia, rispetto a questa articolazione delle fasi è importante rilevare che il discorso fatto circa la possibilità di individuare una natura teleologicamente orientata anche nel mondo di piante e animali passa, come rilevano Thompson e Hacker-Wright, da una preliminare comprensione della natura umana. In questo modo la scoperta di

re in cui un essere umano vive è il modo razionale che si manifesta in senso proprio nell'agire. Nell'azione ogni essere umano specifica "la vita" che lo caratterizza secondo l'orientamento al bene sotto cui l'azione è vista. A questo livello, non credo sia possibile ancora specificare quali siano i fini in concreto della natura umana (sopravvivenza, riproduzione, vita in gruppo), ma piuttosto si deve rilevare che l'essere umano è caratterizzato dalla possibilità di essere l'iniziatore del movimento, capacità che in maniera analoga può essere attribuita agli altri esseri viventi. Cfr. «Ma la natura umana – correttamente pensata – è principio dinamico di attività, è il grembo delle azioni, è proprio ciò che consente all'uomo di agire», G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 229.

uno schema di normatività naturale nel mondo dei viventi non umani non può avvenire senza una preliminare comprensione degli schemi di normatività rinvenibili nel mondo umano.

Si può, quindi, dire che si giunge allo schema della normatività naturale a partire dalla precedente relazione che è possibile individuare tra moralità, normatività e natura umana. Per il naturalismo neo-aristotelico, allora, il concetto di natura come principio intrinseco di movimento e lo schema generale della normatività non si applicano al mondo umano, quanto piuttosto al mondo vivente non umano. Solo in un successivo momento alla descrizione della normatività morale è possibile individuare schemi specifici nel mondo vivente non umano. A loro volta, questi schemi potranno permettere di individuare le differenze specifiche tra normatività umana e normatività subrazionale sulla base delle differenti caratteristiche di ogni natura²²³.

3.4.2 *Il ruolo dell'analogia nell'argomentazione neo-aristotelica*

L'immediato vantaggio che Foot rileva nell'individuare schemi di normatività nel mondo vivente non umano può essere ricondotto al fatto che questi schemi sono in grado di fornire un modello esplicativo più semplice della relazione tra natura e normatività. È facile rendersi conto che un lupo che non si comporta da gregario potrebbe compromettere la possibilità da parte del branco di procacciarsi il cibo. È nella natura del lupo muoversi in branco e perseguire quel fine che è dato dal mantenersi in vita avviene attraverso modalità specifiche che richiedono la cooperazione. Tuttavia, è possibile sottolineare che il ruolo dell'analogia sembra esaurirsi in questa semplicità esplicativa e qualsiasi tentativo di spingere il naturalismo sul piano della normatività della ragion pratica (piano morale) espone il naturalismo neo-aristotelico alla serie di problemi presentati in questo capitolo. In primo luogo, l'accesso al mondo di piante e animale incorre in un deficit conoscitivo che ha che fare con il modo parziale e impreciso con cui possiamo conoscere qualcosa della loro natura. Infatti, abbiamo un accesso in prima persona solo alla natura umana.

Inoltre, l'analogia col mondo vivente subrazionale rende urgente il problema di capire in che modo sia possibile conciliare i risultati scientifici con un'immagine teleologica della natura vivente. In questo modo è inutile e soprattutto sviante l'idea che basti guardare al mondo di piante e animali per spiegare il naturalismo morale. Inutile, perché nel caso in cui si accettasse una nozione ristretta di natu-

²²³ Ho approfondito questo punto in T. Allodi, *Il naturalismo neo-aristotelico: una possibile revisione delle fasi della struttura argomentativa*, in: "Esercizi Filosofici", n.1, 2019, pp. 1-12.

ralismo morale, l'analogia proposta non potrebbe comunque fornire delle spiegazioni naturalistiche nella misura in cui per il naturalismo scientifico nel mondo di piante e animali potrebbero non ammettere il riferimento reale a cause finali. Se il naturalismo scientifico afferma che le cause finali non si riferiscono ad alcunchè di reale, affermare come fa il naturalismo neo-aristotelico che le cause finali sono rintracciabili nel mondo di piante e animali è una tesi che ricade sotto l'obiezione per cui la normatività individuata non è naturalistica o tutt'al più è una forma superata di naturalismo.

Viceversa, se il naturalismo neo-aristotelico si concepisce nei termini di una dipendenza della normatività dalla natura, rifiutando, quindi, l'idea che l'unica strada per conoscere la natura sia il metodo delle scienze naturali, allora l'analogia può contribuire a giungere a una filosofia della natura vivente promettente nonché ad una spiegazione generale della normatività. Allo stesso tempo, visto che è possibile un accesso in prima persona alla forma di vita umana e che la natura umana è una natura razionale, è plausibile che il naturalismo neo-aristotelico possa approfondire la relazione tra natura e normatività concentrandosi sulla realtà umana.

Capitolo quarto

La normatività della natura umana

Quanto finora osservato ha cercato di mostrare come il naturalismo neo-aristotelico non si sia potuto sottrarre alla necessità di spiegare come sia possibile aver accesso a fatti non scientifici della natura rilevanti in etica. In questo senso abbiamo visto che l'impresa giustificativa neo-aristotelica non sembra minata dall'obiezione di Williams, e per questo il naturalismo neo-aristotelico risulta legittimato a recuperare un'immagine teleologica della natura umana. Allo stesso tempo, nel capitolo precedente, si è considerato un aspetto problematico dell'argomentazione neo-aristotelica, quello che riguarda l'analogia tra la normatività della ragione pratica e la normatività subrazionale. Si è detto che quest'analogia non può svolgere il ruolo che Foot e Hursthouse sembrano assegnarle e in tal modo è possibile individuare nel mondo di piante e animali solo un paradigma esplicativo del rapporto tra natura e normatività più semplice di quello umano.

Si è inoltre visto che un aspetto critico dell'argomentazione aristotelica di questa analogia riguarda la relazione tra ciò che abbiamo in comune con animali e piante e ciò che invece contraddistingue l'essere umano. Secondo un'articolazione delle fasi standard sembrerebbe che i neo-aristotelici importino nella natura umana una nozione di natura biologico-scientifica ed è difficile capire in che relazione tale natura possa stare con la natura razionale. In questo senso si è anche provato a dire che la natura biologica umana, in realtà, indica aspetti generali della natura umana, ma non una realtà separata dalla natura razionale. La natura razionale indica il modo specifico in cui la natura intesa come principio di movimento si concretizza.

Tuttavia, la distinzione tra *make-up* biologico e razionalità rimane alla base del dibattito tra naturalisti di prima natura e seconda natura. Come vedremo, per i naturalisti di seconda natura la relazione tra il metodo scientifico e la porzione di natura umana che questo metodo studia rende di fatto irrilevante la normatività

della prima natura. Come ha rilevato Williams, il problema di spiegare la normatività della natura sembra toccare ogni forma di naturalismo morale e, in particolare, per il naturalismo neo-aristotelico l'origine di questo problema risiede nella particolare concezione dei fatti che gli viene attribuita.

L'obiettivo di questo capitolo è considerare il pensiero di una serie di autori accomunati dal tentativo di riconciliare le prospettive dei naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura a partire da un modo diverso, da quello abituale che ha caratterizzato i dibattiti neo-aristotelici degli ultimi anni, di pensare la prima natura, un modo riconducibile al pensiero di Aristotele e, in maniera più compiuta, alla riflessione di Tommaso d'Aquino.

4.1 Mera natura e razionalità

In relazione all'obiezione che Annas muove ad Hursthouse, due sono gli aspetti rilevanti e distinti per il nostro discorso. Il primo è che la concezione di natura adottata da Hursthouse è di tipo biologico-scientifico. La seconda è che questa nozione è moralmente irrilevante. La seconda tesi è connessa alla prima e, in tal senso, si può iniziare col dire che l'irrelevanza normativa della prima natura dipende da una concezione ristretta che può essere discussa.

La distinzione tra razionalità e aspetti della natura umana condivisi con piante e animali, che è alla base della proposta di Hursthouse, è stata declinata secondo i due significati di natura, prima e seconda natura, rintracciabili negli scritti di Aristotele²²⁴. A partire dalla distinzione aristotelica si è articolato il dibattito tra naturalisti di prima e di seconda natura²²⁵. In questo modo, è possibile iniziare a vedere che il dibattito tra naturalisti di prima natura e naturalisti di seconda natura non si colloca solo sul piano normativo, ma intercetta questioni ontologiche come il tentativo di chiarire il rapporto tra prima e seconda natura. Tra i tanti temi trattati, il lavoro di Annas, cerca proprio di fornire una soluzione in grado di rendere conto di una possibile relazione tra queste due nozioni di natura. La prima natura coincide con aspetti comuni rintracciabili negli animali complessi e consiste nel comune orientamento ai quattro fini. In *Intelligent Virtue* la prima natura fa parte delle *circumstances of a life*, mentre la seconda natura indica ciò che

²²⁴ Cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., pp. 364-384. Questa distinzione è rilevata anche da G. De Anna in "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", cit., p. 313 e da G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 241 e G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., p. 96.

²²⁵ Questa distinzione è operata rispetto ai problemi della fonte della normatività e del criterio per individuare l'agire virtuoso. Cfr. M. De Caro, M.S., Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, cit..

è in nostro potere fare, il *living of a life*. Le *circumstances of a life* intercettano una serie di aspetti molto generali che caratterizzano ogni essere umano: «hai un'età particolare, una particolare disposizione genetica, genere, altezza, ecc.; hai una particolare nazionalità, cultura e lingua, hai ricevuto una particolare educazione e istruzione, hai una famiglia, un lavoro e così via»²²⁶. La natura, così concepita, individua ciò che è inevitabile per l'essere umano e che in un qualche modo non dipende dalla sua scelta. A ciò va aggiunta l'idea per cui la prima natura è studiata dal metodo delle scienze naturali in base al quale, secondo Annas, è possibile parlare di un insieme di necessità umane: «gli aspetti della natura umana su cui possiamo concordare senza fare appello a nessuna teoria sono molto generali: tutti abbiamo bisogno di cibo, riparo, comunità e così via. Ma questi sono solo i tipi di fatti che per le antiche teorie stabiliscono cos'è la natura nel senso di ciò che è inevitabile per noi»²²⁷.

In maniera simile, per McDowell, la prima natura indica una serie di impulsi motivazionali indipendenti dalla razionalità e che riguardano un mondo che segue regole diverse da quelle che hanno a che fare con la realtà razionale: «L'educazione morale non si limita a re-indirizzare i propri impulsi motivazionali naturali e l'acquisizione della ragione non fa alcuna differenza se non che si diventa consapevoli del funzionamento di questi impulsi. Nell'impartire il *logos*, l'educazione morale consente di fare un passo indietro da qualsiasi impulso motivazionale a cui si è soggetti e di mettere in discussione le sue credenziali razionali. Pertanto, l'educazione morale produce una sorta di allontanamento dell'agente dalle tendenze pratiche che fanno parte di quella che potremmo definire "la sua prima natura"»²²⁸.

Riassumendo, la prima natura pensata in questi termini coincide con un comune orientamento ai fini rintracciabile anche negli animali complessi, indica un insieme di necessità umane e, più in generale, indica ciò che è inevitabile per l'uo-

²²⁶ «you are 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». J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 93.

²²⁷ «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». È la nozione generalissima su cui, scrive Annas, gli antichi convergevano. J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 218.

²²⁸ «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". J. McDowell, "Two Sorts of Naturalism", cit., p. 145.

mo. Questa nozione di natura è poi studiata più compiutamente dal metodo delle scienze naturali, in particolare dalla biologia²²⁹. Questa identificazione mi sembra confermata anche da De Anna che scrive: «la prima natura umana o “mera natura” – come scrive talvolta McDowell – è ciò che siamo sulla base della nostra appartenenza a una determinata specie biologica e indipendentemente dall’aver ricevuto un’educazione. Il segno principale della distinzione tra prima e seconda natura è che la seconda natura è il risultato dell’educazione, che ci allontana dalla necessità naturale e dalla dipendenza dalle leggi naturali e ci introduce nello spazio della ragione»²³⁰. Al contrario, la seconda natura ha a che fare con la razionalità, l’elemento distintivo umano, considerata nel suo funzionamento pratico (secondo le caratteristiche dell’agire specificate nel secondo capitolo). Questa natura si sottrae ad uno studio esclusivamente scientifico e secondo Annas coincide con una nozione normativa di natura che indica un certo sviluppo della ragione raggiunto grazie al suo esercizio e all’educazione. In questo senso la natura è un “abito”, una seconda natura che l’essere umano sceglie e acquisisce, ma anche un fine che Annas intende come un ideale etico: «pertanto, gli usi della mera natu-

²²⁹ Senza entrare nel merito di questo complesso tema si può rilevare che McDowell sottolinea la relazione tra scienza e un certo modo di pensare la natura: «È risaputo che la scienza moderna ci abbia dato una concezione disincantata del mondo naturale. Un adeguato apprezzamento della scienza rende impossibile preservare, tranne forse in qualche forma simbolica, la comune concezione medievale della natura come piena di significato, come un libro che contiene messaggi e lezioni per noi. La tendenza della visione scientifica è di purificare il mondo dal significato – l’oggetto della ragione, in un vecchio senso, è minacciato proprio da questo sviluppo». «It is a commonplace that modern science has given us a disenchanting conception of the natural world. A proper appreciation of science makes it impossible to retain, except perhaps in some symbolic guise, the common medieval conception of nature as filled with meaning, like a book containing messages and lessons for us. The tendency of the scientific outlook is to purge the world of meaning-the object of reason, in an old sense that is threatened by just this development». Ivi, p. 134. In tal senso, McDowell mette in luce proprio la difficoltà di fornire una relazione tra seconda natura e una prima natura pensata in termini scientifici: «Ho affermato che trovare un modo per preservare la visione di Kant conduce a una concezione della ragione che è, in un certo senso, naturalistica: uno stato formato della ragione pratica è la seconda natura di una persona, non qualcosa che la propria natura prescrive dall’esterno. Ma la concezione non è naturalistica nel senso che pretende di fondare le credenziali intellettuali della ragione pratica sui fatti del tipo che sono scoperti dalle scienze naturali». «Finding a way to preserve Kant’s insight leads, I have claimed, to a conception of reason that is, in one sense, naturalistic: a formed state of practical reason is one’s second nature, not something that dictates to one’s nature from outside. But the conception is not naturalistic in the sense of purporting to found the intellectual credentials of practical reason on facts of the sort that the natural sciences discover». Ivi, p. 148.

²³⁰ «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, Natural Normativity and Practical Reason”, cit., p. 314.

ra, che abbiamo visto, sono solo metà della storia. Aristotele utilizza anche una nozione molto più forte di natura intesa come un'ideale etico»²³¹. Per Annas, in conclusione, la seconda natura coincide con l'acquisizione delle virtù che sono quelle disposizioni del carattere che rendono possibile la vita buona²³². Rispetto alla proposta di Hursthouse, la razionalità, che distingue il caratteristico modo di muoversi dell'essere umano, rientra in questo secondo significato di natura.

Ora, se veniamo al tipo di relazione normativa instaurabile tra questi due significati di natura, si è detto che per i naturalisti di seconda natura la rilevanza normativa della prima natura è minima, per non dire nulla. Mentre la natura di animali e piante si esaurisce in quella che Annas chiama “la natura biologica”, ragion per cui questa natura è normativa (ossia stabilisce i criteri per verificare se un movimento vivente è buono o cattivo), nel caso umano la “natura biologica” non esaurisce la natura umana e, quindi, non pone gli stessi vincoli normativi rintracciabili nel mondo di piante e animali: «inoltre, consideriamo questa variazione come il risultato sorprendente di quella stessa razionalità che ci distingue dagli altri animali. Gli animali vivono “in un certo modo” perché è nella loro natura farlo; gli esseri umani no. Gli animali non possono contemplare alternative e decidere di cambiare le cose, o scegliere di provare un nuovo modo come facciamo noi; loro sono determinati biologicamente, noi no»²³³. In questo senso, la prima natura umana va intesa come una mera natura: «la natura è ciò da cui partiamo, ma difficilmente funge da guida etica di alcun

²³¹ «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». J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 146. La nozione di seconda natura è approfondita soprattutto da McDowell che scrive «Un buon modo per iniziare ad apprezzare la possibilità che si apre è riflettere sul concetto di seconda natura, che è quasi del tutto esplicito in Aristotele attraverso l'acquisizione della virtù del carattere. La virtù del carattere incarna lo stato corretto in cui si trova il logos pratico, ciò che Aristotele chiama “phronēsis” – “saggezza pratica”, nella traduzione di W. D. Ross». «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.

²³² Per una proposta che segue questa relazione tra prima e seconda natura cfr.: I. Liu, *Elevating Human Being: Towards a New Sorts of Naturalism*, in: “The Royal Institute of Philosophy”, n. 92, 2017.

²³³ «Moreover, we regard this variation as the unsurprising upshot of that very rationality that distinguishes us from the other animals. The other animals live “the way” they do because it is in their nature to do so; we do not. They cannot contemplate alternatives and decide to change things, or choose to try a new way as we can; they are biologically determined, we are not». R. Hursthouse, *On Virtue ethics*, cit., p. 169.

tipo»²³⁴. E, ancora, «la mera natura è in contrasto rispetto a ciò che conta per lo sviluppo etico; la mera natura è ciò che dobbiamo migliorare, non ciò che guida il nostro sviluppo»²³⁵. De Caro osserva: «McDowell e Annas sostengono che ciò che è essenziale non è la nostra prima natura (biologica), ma la seconda – cioè la natura che è modellata dalle virtù e acquisita attraverso l’educazione morale»²³⁶. In quest’ottica, la prima natura non può essere moralmente rilevante, o meglio, il vincolo normativo della prima natura sulla seconda natura è minimo e può fornire eventualmente dei quadri realistici, tutt’al più dei suggerimenti, di cui la razionalità farebbe bene a tenere conto per agire bene. È la razionalità che in ultima analisi deve decidere cosa fare con questo tipo di materialità grezza data dalla natura biologica.

4.2 La concezione standard di prima natura

Nel secondo capitolo abbiamo visto che la relazione che Hursthouse instaura tra natura dei viventi non umani e studio scientifico presenta delle problematiche che possono essere superate chiarendo il modo in cui è possibile conoscere la natura di piante e animali. Un aspetto particolarmente problematico riguardava l’espressione *make-up* biologico. In questo senso anche i naturalisti di seconda natura, attribuendo una natura “biologica” all’essere umano, incorrono in una

²³⁴ «La natura umana, quindi – così come la troviamo in una teoria naturalistica che rispetta il tipo giusto di scienze – pone limiti ai modi in cui possiamo ripensare razionalmente come vivere. Innanzitutto, alcuni modi non funzionano. Le persone non agiranno in quel modo, e per questo si opporranno. Dovranno perciò essere forzate ad agire in quel modo che non è naturale. In secondo luogo, anche se potessimo far funzionare questi modi – in un modo che le persone smettano di opporsi- questa sarebbe una cattiva idea. Gli umani non prospererebbero vivendo in quel modo, anche se fossero essere costretti o manipolati». «Human nature, then – human nature as we find it given in a naturalistic account which respects the right kind of sciences – sets bounds on the kinds of ways in which we can rationally rethink the way we live in these two ways. Firstly, some ways just won’t work. People won’t act that way, and if they’re made to act that way they will resist it. It will have to be forced on them, rather than being, as, we say, natural to them. Secondly, even if we could make these ways work – somehow change people so that they ceased to resist – this would be a bad idea. Humans wouldn’t flourish if they lived in those ways, even if they could be forced or manipulated into trying them out», J. Annas, “Virtue ethics: What Kind of Naturalism?”, cit., p. 18.

²³⁵ «Nature is what we start from, but hardly serves as an ethical guide of any kind». E «mere nature is strongly contrasted with what matters for ethical development; it is what we must improve on, not what guides our improvement». Ivi, pp. 143-144. Cfr anche J. McDowell, “Two Sorts of Naturalism”, cit., p. 173.

²³⁶ «McDowell and Annas argue that what is essential in that respect is not our first (biological) nature, but the second one – that is, the nature that is shaped by the virtues and acquired through moral education». M. De Caro, M.S. Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, cit., p. 290.

difficoltà simile, per quanto il tentativo di ricercare una normatività analoga nel mondo di piante e animali, non è un obiettivo dichiarato come per Foot e Hursthouse. È vero che Annas applaude questo tentativo, ma allo stesso tempo sottolinea come non sia particolarmente fruttuoso continuare a sottolineare le comunanze tra normatività umana e quella di piante e animali perché la natura umana è una natura razionale. Mentre per i naturalisti di prima natura si è visto che una concezione ristretta di prima natura potrebbe essere individuata a partire dall'analogia normativa, per i naturalisti di seconda natura la continuità col mondo vivente non è un aspetto centrale nelle loro proposte. Tuttavia, anche in questo caso, è rintracciabile un'identificazione della prima natura con una serie di generalizzazioni a partire dalle quali la prima natura è una realtà non razionale e questo rende perfettamente compatibile l'identificazione di questa prima natura con l'orientamento ai quattro fini comuni ai viventi complessi di cui parla Hursthouse.

Anche in questo caso, perciò, resta problematico comprendere che cosa si intenda per "natura biologica" e in che modo si possa sostenere che essa è normativamente irrilevante. Per Annas, si è detto, la natura biologica sembra indicare un tipo di realtà studiata dal metodo scientifico. Il termine "biologia" indicherebbe il tipo di conoscenza fornita dal metodo scientifico rispetto alla natura vivente. Anche in questo caso, la prima natura verrebbe ad indicare una realtà studiata dalla scienza che parla di cose diverse rispetto alla realtà razionale. Rispetto a questa relazione tra metodo e prima natura, si può accennare al fatto che Annas talvolta concepisce questo tipo di conoscenza nei termini di ciò che gli esseri umani fanno per lo più. Gli esseri umani hanno bisogno di nutrirsi, di riprodursi ecc. In un altro caso, Annas parla di differenze biologiche tra uomo e donna il cui studio è vincolato al metodo scientifico e che ci restituisce una serie di necessità che caratterizzano uomini e donne. In entrambi i casi per Annas queste considerazioni scientifiche sono normativamente irrilevanti.

Nei prossimi paragrafi accenneremo brevemente a come in realtà uno studio scientifico della realtà umana non sia irrilevante e non veicoli necessariamente la relazione normativa tra prima e seconda natura secondo la *stronger relationship* di cui parla Annas. Per ora, è possibile concentrarsi sul tipo di realtà a cui sembra riferirsi l'espressione "natura biologica". Considerare i rilievi ontologici della cosiddetta natura biologica è fondamentale perché, come già visto nel capitolo precedente, parlare di un comune *make-up* biologico non significa riferirsi ad una realtà separata che nell'essere umano si affianca a quella razionale. Parlare di natura biologica significa indagare le caratteristiche della vita in generale e in questo senso ci si può chiedere che cosa contraddistingua la natura vivente, ma anche come si possa giungere ad una filosofia della natura vivente. La natura vivente può essere individuata astraendo da certe concretizzazioni che

dipendono dalla natura specifica di ogni vivente. Tuttavia, la natura biologica non indica alcunché di separato rispetto alla natura umana. L'essere umano è animale razionale e la natura biologica è in grado di mettere in luce come un essere umano abbia una natura che è principio di movimento che si concretizza nella natura razionale.

Annas e McDowell, però, sembrano ritenere che la natura biologica non individui nell'essere umano una serie di caratteristiche generali che solo metodologicamente prescindono dalla natura razionale, quanto piuttosto una realtà vera e propria, una serie di impulsi motivazionali che agiscono nell'essere umano indipendentemente dalla sua natura razionale²³⁷. In questo modo la razionalità si trova veramente di fronte ad una realtà che segue regole diverse e che è separata da essa. La natura biologica si riferisce ad una realtà che individua qualcosa di diverso e di eterogeneo rispetto alla natura razionale che in un qualche modo "reifica" l'oggetto della biologia, lasciando pensare che l'oggetto della biologia sia qualcosa che esiste di per sé.

Come detto, però, è opportuno chiedersi in che modo una filosofia della natura vivente possa parlare di aspetti reali del mondo vivente (aspetti che sono posseduti anche dalla natura umana in quanto natura vivente) e che tuttavia non indicano qualcosa di esistente indipendentemente dalla natura razionale. In questo senso, studiare la biologia della prima natura può significare intercettare alcune caratteristiche della natura umana che possono essere rintracciate analogamente nel mondo di piante e animali. Caratteristiche, tuttavia, che non esauriscono lo studio della prima natura dal momento che occorre capire come la natura vivente di un essere umano si concretizzi razionalmente. Per tale strada si può riconsiderare la possibilità di un nuovo modo di intendere la prima natura di cui successivamente passeremo a considerare i rilievi normativi.

4.3 Un nuovo modo di intendere la prima natura

Negli scritti di Annas è interessante notare come siano presenti due concezioni diverse di prima natura che suggeriscono altrettanti modi differenti in cui intendere la relazione con la seconda natura. La stessa Annas mi pare che non si accorga di come i due punti vista da cui considera la prima natura veicolino due immagini di essa con implicazioni normative distinte. In *The Morality of Happiness* Annas afferma che ci sono un punto di vista negativo e uno positivo sotto cui vedere la

²³⁷ Per una discussione sulla relazione che McDowell traccia prima e seconda natura e su alcune ambiguità di tale passaggio: Cfr. G. De Anna, "Potentiality, Natural Normativity, and Practical Reason", cit., p. 315.

prima natura: «uno è un ruolo restrittivo: la natura riguarda quegli aspetti di noi stessi che non possiamo cambiare ma su cui dobbiamo lavorare. Questo ruolo può essere visto negativamente o positivamente»²³⁸. Il primo significato di prima natura, quello negativo, coincide con le necessità biologiche e con ciò che inevitabile per l'essere umano:

In un senso negativo, la natura indica ciò che è inevitabile e limita ciò che facciamo. Abbiamo visto che, poiché la natura è concepita come l'insieme delle nostre caratteristiche più generali, l'inevitabilità della natura non implica che non ci sia nulla che possiamo fare per vivere meglio o peggio; sta a noi specificare le nostre vite in modo tale che le cose che dobbiamo fare – mangiare, arrabbiarci, cercare compagnia – siano fatte nel modo giusto piuttosto che nel modo sbagliato. Possiamo fare molto, cambiando le nostre convinzioni, per permetterci di vivere in modo più naturale; vivere secondo la natura non deve essere un'accezione passiva. E non si ottiene passando da un insieme corrotto di attività a un altro insieme naturale; piuttosto, ciò che è necessario è un cambiamento dell'atteggiamento verso le attività che si compiono. (Ciò può ovviamente comportare un cambiamento nel modo di vivere; ma questo è dettato dal cambiamento di atteggiamento, non viceversa)²³⁹

Il significato negativo coincide di fatto con la nozione di prima natura considerata fino ad ora e che Annas analizza maggiormente nei suoi scritti. Vi è, però, anche un'accezione positiva di prima natura:

La natura come un materiale dato può essere vista in modo più positivo come una potenzialità per determinati tipi di sviluppo. Questo ruolo è già presente in Aristotele: le virtù naturali non sono virtù proprie, ma stati naturali perché non scelte e sono, semplicemente, una questione di temperamento, che hanno, però, il potenziale per diventare vere virtù quando l'agente riflette sulle sue ragioni per agire e sviluppa la base intellettuale della vera virtù²⁴⁰

²³⁸ «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» Ivi. p. 214.

²³⁹ «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, the inevitability of nature does not imply that there is nothing we can do to live better or worse; it is up to us to specify our lives in ways such that things that we have to do—eating, getting angry, seeking company—are done in the right way rather than the wrong. We can do a great deal, by way of reforming our beliefs, to enable us to live more naturally; living according to nature does not have to be a passive acquiescence. And it is not achieved by switching from one, corrupt set of activities to another, natural set; rather, what is needed is a change of your attitude to the activities you have. (This may, of course, result in a change of your way of life; but this is dictated by your change of attitude, not the other way round». Ivi. p. 225.

²⁴⁰ «Nature as our given material 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 de-

Nell'accezione positiva, la prima natura è vista come un "potenziale che non dipende dalla scelta dell'essere umano", ma che è "adatto a ricevere la virtù". Annas individua questo modo di pensare la prima natura già nella riflessione aristotelica, per quanto rilevi che Aristotele non è stato in grado di approfondire il rapporto tra la seconda natura e questa nozione positiva di prima natura²⁴¹.

Il significato positivo di prima natura mi sembra sia rintracciabile anche in *Intelligent Virtue*. Discutendo del criterio per individuare le virtù Annas scrive: «è estremamente plausibile che ci sia una base nella natura umana per almeno alcune virtù centrali»²⁴². In questo caso, che la natura umana menzionata non coincida né con la seconda natura né con la natura intesa in senso negativo mi sembra emerga da quanto segue. Se i) 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) nel caso in cui l'espressione "natura umana" fosse usata da Annas nel senso negativo di prima natura, allora si dovrebbe pensare il rapporto tra prima natura e seconda natura nei termini di un limite e di un vincolo che la prima pone sulla seconda. Se la prima natura è ciò che è inevitabile per l'essere umano non è chiaro, però, come possa fornire una base/criterio per discriminare i tratti del carattere virtuosi. Di conseguenza, se per Annas la natura umana può anche fornire un criterio per le virtù, sembra plausibile che tale criterio debba essere rintracciato a partire dalla nozione positiva di prima natura per cui vi sarebbe uno sviluppo preferenziale della natura umana verso l'acquisizione delle virtù.

Il significato positivo di prima natura mi sembra sia rintracciabile anche in *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*. In un passaggio di questo articolo, la natura umana viene descritta come una "materialità che non può essere usata come si vuole"²⁴³. Anche qui Annas potrebbe riferirsi al senso positivo di prima natura per questo motivo. O meglio: mentre nell'esempio precedente Annas non sembra avere alternative se non vincolarsi ad una prima natura che ha la potenzialità di svilupparsi verso una seconda natura di un certo tipo, in questo caso capire a quale significato di prima natura si riferisca è più complesso e si presta a due letture. Nell'articolo menzionato Annas sembra concedere che la prima natura possa svolgere un ruolo normativo minimo nei termini di ciò che è inevitabile per l'essere umano. In questo senso l'idea che la prima natura

velops the intellectual basis of real virtue. Alexander develops this Aristotelian idea more explicitly». *Ibidem*.

²⁴¹ Cfr. Ivi, p. 158.

²⁴² «It is extremely plausible that there is a basis in human nature for at least some central virtues». J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 98.

²⁴³ J. Annas, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", cit., p. 22.

sia una materialità che non può essere usata come si vuole potrebbe in effetti rientrare nell'accezione negativa di prima natura: il ruolo normativo di una nozione di prima natura di questo tipo può essere riferito alla tesi per cui vi è una materialità che non può essere usata come si vuole nella misura in cui esistono una serie di circostanze inevitabili che l'essere umano farebbe bene a tenere in considerazione per vivere bene. Come vivere bene, poi, dipende completamente dalle scelte dell'agente.

Allo stesso tempo, si può anche rilevare che l'utilizzo del termine materialità e l'idea che la razionalità non possa usare questa materialità "come vuole", fa pensare che Annas stia dicendo qualcosa di più in merito alla normatività della prima natura. La materialità può essere intesa, seguendo Aristotele, come una potenzialità e questo modo di intendere la materialità sarebbe in linea con il significato positivo di prima natura descritto da Annas. La materialità della prima natura potrebbe indicare che l'esercizio della razionalità può sviluppare le potenzialità della prima natura verso il meglio, di contro a possibili esercizi della razionalità che invece non svilupperebbero queste potenzialità. In questo modo, la materialità indica qualcosa di completamente diverso da ciò che è inevitabile per ogni agente. Tuttavia, in *Intelligent Virtue* Annas non esplicita la relazione tra prima natura in senso positivo e seconda natura. Nell'impianto generale dell'opera si concentra soprattutto sul significato negativo di prima natura (*le circumstances of a life*) in rapporto con la seconda natura (*living of a life*).

Allo stesso tempo, mi sembra che i due significati di prima natura possano veicolare un'antropologia e un rapporto normativo tra prima e seconda natura molto diversi. Nel caso del significato negativo di prima natura sembra che la prima natura indichi una realtà separata e indipendente dalla natura razionale dell'essere umano. In questo caso, in maniera simile a quanto si è detto nel capitolo precedente, Annas si ritrova davanti a due realtà nell'essere umano, una priva di razionalità e l'altra contraddistinta dalla razionalità. In altre parole, non è vero che la natura razionale innerva tutti i livelli dell'agire perché ci sono necessità della natura che indicano tendenze nell'essere umano prive di razionalità rispetto alle quali bisogna fare un passo indietro per capire dove portano e in che modo possono essere "razionalizzate".

Al contrario, una nozione positiva di prima natura potrebbe essere in grado di riconsiderare all'interno della prima natura la stessa razionalità. In questo modo, si potrebbe giungere all'idea che la natura umana è una natura razionale in cui questa stessa natura razionale concretizza la natura intesa come principio di movimento. In tal modo non avremmo a che fare con due nature eterogenee. I cosiddetti impulsi motivazionali di cui parla McDowell, ma anche le necessità biologiche di cui parla Annas, non andrebbero intesi come realtà prive di razionalità. Non ci sono impulsi su cui la razionalità deve in un secondo momento in-

tervenire e fornire credenziali razionali nel tentativo di capire come questi impulsi devono essere promossi. Ogni aspetto biologico di cui parla Annas, in realtà, si manifesta razionalmente perché è razionalmente che certi fini, come la sopravvivenza, la riproduzione, ecc. possono essere perseguiti. Questo modo di intendere la prima natura è coerente con l'idea di Hursthouse per cui la natura razionale innerva tutti i livelli della natura umana e spiega in che modo si possa comprendere l'idea che il modo caratteristico di orientarsi ai fini nell'essere umano avviene in maniera razionale. In questo senso si può certamente ammettere che la razionalità sia modellata da una natura intesa come principio di movimento, per quanto è razionalmente che gli orientamenti di questa nozione generale di natura si manifestano e possono essere perseguiti.

4.3.1 *Prima natura e capacità di agire*

L'idea di una natura razionale che caratterizza una natura intesa come principio di movimento mi sembra possa essere esplicitata a partire dall'accezione positiva della prima natura di cui parla Annas, idea che è rintracciabile in Aristotele, in Tommaso d'Aquino e in alcuni autori contemporanei che cercano di conciliare le prospettive dei naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura. Secondo Annas, la prima natura positiva mette in luce "l'essere adatto" della natura umana a ricevere un certo tipo di sviluppo, uno sviluppo eccellente di questa natura che i neo-aristotelici individuano nel possesso delle virtù. Le virtù sono disposizioni ad agire. Per questo è nell'azione che l'essere umano è in grado di sviluppare la prima natura verso l'ottimo. Samek Lodovici rileva come la prima natura abbia «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»²⁴⁴.

Un modo ulteriore in cui pensare la relazione privilegiata tra prima natura e seconda natura è presente in De Anna secondo il quale la prima natura può essere intesa come una potenzialità, mentre la seconda natura è l'attivazione di questa potenzialità. In questo modo, riprendendo l'esempio di De Anna, l'occhio ha per prima natura la capacità di vedere, mentre la seconda natura coincide con la visione:

²⁴⁴ G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 241-242 e anche G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 96-97.

Questa interpretazione della distinzione tra prima e seconda natura può essere utile, perché la seconda e la prima attualità non sono due regni diversi, ma descrizioni di potenzialità e attivazioni della stessa natura. Se cerchiamo una visione stereoscopica dell'uomo, la prima e la seconda natura non dovrebbero essere concepite come due realtà diverse, ma come la stessa cosa vista dal punto di vista delle sue potenzialità e dal punto di vista dell'attivazione di quelle potenzialità²⁴⁵

Questo modo di pensare la prima natura può essere considerato come una esplicitazione, nell'essere umano, del significato di natura in senso aristotelico²⁴⁶, ovvero la capacità di certi enti di essere principio intrinseco di movimento. L'essere vivente è caratterizzato da un tipo di natura per cui è principio del movimento e il movimento è passaggio dalla potenza all'atto²⁴⁷. La materialità, o "il given potential" di cui parla Annas, indicano che la prima natura è adatta a ricevere un certo tipo di modificazioni per attivarsi e realizzarsi. In questo senso Spaemann rileva che per Aristotele la natura potenziale apre un ventaglio²⁴⁸ di possibilità

²⁴⁵ «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 potentialities». G. De Anna, "Potentiality, Normativity and Practical Reason", cit., p. 317.

²⁴⁶ Annas in *The Morality of Happiness* rileva: «La nozione di natura che abbiamo trovato in questi passaggi è meglio compresa attraverso la discussione generale di Aristotele sulla natura in Fisica II 1. Lì Aristotele distingue le cose naturali dagli artefatti; i primi hanno in sé un principio di cambiamento o non cambiamento. «La natura è una specie di principio e causa di cambiamento e non cambiamento nella cosa di cui è principalmente la natura, in sé e non accidentalmente». L'uso che Aristotele fa di questa nozione di natura nelle opere fisiche è stato contestato nel corso dei secoli, ma indipendentemente dal fatto che fornisca allo scienziato strumenti utili, sottolinea certamente una distinzione intuitivamente accettabile e importante. Riconosciamo la differenza tra un gatto e un tavolo in questi termini: tra le interazioni causali che coinvolgono il gatto molte hanno a che fare con la natura del gatto, cioè con il modo in cui si muove e non con ciò che gli accade o subisce; mentre con un tavolo non esiste una tale fonte "interna" di cambiamento o resistenza». «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 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.

²⁴⁷ Aristotele, *Metafisica*, Θ, 5/6, 1048 a 30-35., ma anche Θ, 6/7, 1048 b 25-30,

²⁴⁸ «La natura del vivente è tale da aprire un ventaglio di possibilità reali, le potenzialità, che

che sono privilegiate per lo sviluppo del movimento: non ogni conclusione di un movimento naturale è il suo termine o il suo fine²⁴⁹. Non ogni occhio è in grado di attuare la capacità visiva. E, rispetto all'agire, non ogni azione costituisce lo sviluppo eccellente della prima natura.

Questo modo di pensare la relazione tra prima e seconda natura mi sembra permetta di riconsiderare la razionalità all'interno della prima natura. Si consideri la congiunzione delle seguenti tesi: *i*) l'essere umano ha una natura per cui ha un principio intrinseco di movimento; *ii*) il movimento è passaggio dalla potenza all'atto; *iii*) una parte dei movimenti dell'essere umano hanno a che fare con i movimenti di cui è padrone in senso proprio (l'agire); *iv*) la prima natura è intesa come capacità di movimento orientato verso un termine, mentre la seconda natura è l'attivazione di questa capacità che permette il raggiungimento di un termine; *v*) l'idea di un rapporto preferenziale tra prima e seconda natura può essere considerato alla luce del modo distintivo in cui l'essere umano si appropria di questo tipo di movimento che consiste nell'azione: la prima natura, in questo senso, indica la capacità di agire e nel suo esercizio questa capacità si attiva diventando seconda natura, secondo la modalità caratteristica dell'agire in cui è scelto ciò che è visto sotto un aspetto di bene.

Rispetto alle prime due tesi, come si è detto, viene ripresa l'idea aristotelica per cui un vivente ha un principio di movimento orientato. In questo senso vi è una comunanza naturale tra esseri umani, piante e animali. L'essere umano, poi, è caratterizzato dalla capacità di agire (tesi *iii*). Nel terzo capitolo, si è evidenziato che il giudizio morale è costitutivo dell'azione e, quindi, la moralità ha a che fare con il modo propriamente umano di essere principio di movimento. La capacità di agire va intesa in senso ampio come la capacità di un agente di fornire ragioni del perché si è mosso in un certo modo in rapporto al bene che si è proposto di perseguire attraverso quel movimento. In questo senso la capacità di agire fa convergere al suo interno diverse facoltà e la razionalità può indicare in senso lato il modo in cui un essere si appropria di un certo movimento.

La relazione tra prima e seconda natura deve dunque essere considerata rispetto alla caratteristica della natura umana che coincide con la capacità di agire. Il passaggio da prima a seconda natura in questo caso non può essere uno sviluppo spontaneo. Se naturale indica "uno sviluppo spontaneo e senza impedimenti" è vero che, in riferimento a questo significato, le virtù non possono essere acquisite in maniera naturale. La virtù non è un abito che "cresce" e che si innesta nell'essere umano come, per esempio, la crescita dei capelli. In questo modo, la crescita di una pianta assomiglia molto di più alla crescita dei capelli che all'acquisizione di

sono distinte dalle possibilità accidentali», R. Spaemann, R. Löw, *Fini naturali*, cit., 86-87.

²⁴⁹ Ivi, p. 92.

un abito virtuoso. Tuttavia, l'idea di un' idoneità della prima natura a ricevere le virtù non va contro la tesi aristotelica secondo cui “gli esseri umani non ricevono la virtù o i vizi per natura”²⁵⁰, perché lo sviluppo naturale rispetto alla relazione tra prima e seconda natura non va inteso nel senso di un movimento spontaneo.

L' idoneità della prima natura a ricevere le virtù, in questo caso, è pensata in relazione ad una caratteristica dell' essere umano che è l' agire, ossia quel movimento umano che dipende dalla scelta e investe la capacità umana di fornire ragioni. Non è, quindi, nel senso di “spontaneità” che l' essere umano è adatto per (prima) natura a ricevere le virtù²⁵¹. O piuttosto, la naturalità/spontaneità nell' agire umano può essere in relazione con la seconda natura nella misura in cui indica un tipo di spontaneità particolare ricercabile nel modo caratteristico di muoversi dell' essere umano. Questa spontaneità è mostrata bene da Annas quando spiega la natura della virtù attraverso la metafora della *skill* pratica. Più ci si esercita (in una maniera che coinvolge aspetti cognitivi e desiderativi) e maggiormente una certa capacità diventa una vera e propria abilità. In questo modo l' esercizio della capacità in questione avviene in maniera sempre più “naturale”, ossia spontanea e senza impedimento. Tale spontaneità/naturalità è anche segno, per Aristotele, di una maggiore virtuosità.

Detto questo, l' aspetto importante è che la seconda natura intrattiene una relazione privilegiata con la prima natura rispetto alla capacità di agire. È rispetto all' agire che si può dire che “il vizio” non è adatto ad essere ricevuto dalla natura umana. In questo senso è vero che si potrebbe instaurare un' analogia tra alcune caratteristiche della natura umana che comportano un qualche tipo di sviluppo indipendente dalla scelta umana. Per esempio, si potrebbe considerare un occhio che partendo da un punto iniziale inizia a formarsi come occhio, permettendo progressivamente l' esercizio della capacità visiva. Se in questo passaggio da una natura iniziale ad una natura finale, che coincide con lo sviluppo dell' occhio che permette la capacità visiva, qualcosa va storto e l' occhio non è in grado di esercitare la capacità visiva o la esercita in maniera tale per cui non può distinguere bene i colori, allora si potrebbe dire che c' è stato un passaggio da una prima natura a una seconda natura in cui la prima natura non si è sviluppata. Per analogia, allora, si potrebbe dire che c' è una seconda natura che ha che fare con lo sviluppo di una certa capacità della natura umana che non coincide con quella caratteristica di essa in cui la razionalità si manifesta massimamente che è l' agire. In questo senso, forse, può essere anche intesa l' analogia col mondo vivente proposta da Foot a

²⁵⁰ Aristotele, EN, 1103 a 18-26. Cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, cit., p. 143.

²⁵¹ Samek Lodovici scrive: «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.

proposito degli esempi della crescita di una pianta, ma anche della crescita di una mano. Tuttavia, il punto da sottolineare è che questi sono esempi analoghi che possono eventualmente aiutare la comprensione di come si possa intendere il più complesso rapporto tra prima natura e seconda natura in riferimento alla capacità di agire. L'obiettivo è precisamente tentare di comprendere in che modo si può esplicitare la tesi per cui vi è uno sviluppo preferenziale da una prima natura, che circonda un movimento dato dalla capacità di agire, verso l'esercizio di questa capacità secondo la preferenza indicata dalla prima natura.

Rispetto alla capacità di agire, quindi, si può considerare la tesi per cui la prima natura è una natura iniziale che ha delle potenzialità di sviluppo che richiedono l'esercizio della razionalità (tesi *iv*). La capacità di agire si può attribuire alla prima natura sia come capacità di attivarsi, sia come capacità che nel tempo si acquisisce in maniera migliore. In questi casi, la seconda natura può indicare sia l'esercizio della razionalità, sia l'acquisizione della capacità di agire in un certo modo (un modo che è stato determinato da tutte le volte in cui la capacità di agire si è attivata precedentemente). In questo senso, ogni volta che un essere umano agisce non solo attiva la propria capacità di agire, ma modifica la capacità stessa. Per questo si dice che la seconda natura è un abito, perché un essere umano agendo attiva, modifica e specifica la capacità di agire. Ogni volta che la prima natura si attiva essa riceve una modificazione o una determinazione. L'esercizio della capacità di agire (seconda natura) è reso possibile dalla presenza della capacità di agire (prima natura) che a sua volta viene modificata, sempre di più, verso l'acquisizione di una seconda natura.

Rispetto a questo modo di intendere l'agire nei termini di un passaggio dalla prima alla seconda natura si può anche brevemente sottolineare che la conoscenza della prima natura in cui le viene attribuita la capacità di agire e che di fatto ricolloca la razionalità all'interno di essa, permette di mostrare come ci sia un modo di conoscere la prima natura che è indipendente dall'osservazione, ma che ha a che fare con quell'accesso in prima persona all'agire di cui parla Hacker-Wright. Rispetto alla prima natura, per esempio, la capacità di agire non sembra poter essere colta immediatamente dalla scienza perché, come si è detto, essa ha a che fare con il bene a cui è interessato l'agente e con un modo di comprendere l'agire che richiede all'agente una sorta di consapevolezza interna²⁵² di ciò che sta facendo indipendentemente da ciò che si può osservare.

A questo punto è possibile considerare l'idoneità della prima natura a ricevere un certo tipo di sviluppo rispetto alla struttura teleologica dell'agire umano (tesi *v*). Come si è visto, la dimensione del bene a partire dalla quale è vista un'azione è una caratteristica costitutiva dell'agire. In questo senso

²⁵² G. De Anna, "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", cit., p. 311.

anche il malvagio agisce secondo la dimensione di bene sotto cui vede l'azione. Nell'agire, inoltre, si manifesta l'orientamento della natura umana verso l'acquisizione di beni che richiedono l'intervento della ragion pratica, delle emozioni e della volontà per essere desiderati, voluti e perseguiti. Ancora, la dimensione di bene che specifica l'agire conferma l'idea che l'essere umano sia padrone di un tipo di movimento orientato. L'agente, scegliendo ciò che vede come bene, tende continuamente ad un miglioramento/perfezionamento che si realizza pienamente nel perseguimento di una vita eudemonica. Per questa ragione, si può sottolineare che l'idoneità che collega prima e seconda natura si manifesta anche nella caratteristica costitutiva dell'agire dove l'agente tende per sua natura ad un termine visto come bene. Anche qui, non ogni termine è la conclusione di un movimento perché nell'azione l'agente deve vedere sotto un aspetto di bene la possibile conclusione del movimento di cui è padrone. In questo modo, la virtù indica che la capacità di agire si è modificata e stabilizzata in una disposizione a perseguire il bene reale.

Se dunque, la virtù/seconda natura si identifica con la capacità di agire virtuosamente, è disposizione ad agire bene, l'agente, vedendo sotto un aspetto di bene ciò che compie, manifesta la tendenza della prima natura ad acquisire una seconda natura virtuosa, una seconda natura in cui l'agente si propone di perseguire un bene reale. Per questa ragione, mi sembra che in prospettiva neo-aristotelica non sia particolarmente rilevante la domanda sul perché si debba essere virtuosi, quanto piuttosto sia importante capire come si possa acquisire una seconda natura *realmente* virtuosa. Infatti, ogni agente acquisisce una seconda natura e anche il malvagio, agendo, tende all'acquisizione di una seconda natura che, almeno ai suoi occhi, è una seconda natura virtuosa (il malvagio modifica la capacità di agire secondo un aspetto di bene sotto cui ha compiuto le azioni precedenti). In tal senso, per il naturalismo neo-aristotelico non può darsi il caso in cui un agente non acquisisca una seconda natura. Come non vi sono solo certe 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 (almeno nella misura in cui un essere umano agisce) e, quindi, non si può pensare che solo i virtuosi abbiano una seconda natura. Il vero problema, quindi, riguarda il perché si possa acquisire una seconda natura malvagia che in prima persona può sembrare virtuosa. In questo caso, mi sembra abbia ragione Annas quando sottolinea che la seconda natura è un'ideale etico perché non solo è difficile possedere tutte le virtù, ma è difficile anche comprendere quale modificazione della prima natura sia veramente virtuosa per abilitare un agente al perseguimento del bene reale in concreto. In conclusione, l'idoneità della prima natura a ricevere la virtù può essere vista secondo la caratteristica di bene sotto cui è compiuta un'azione che manifesta l'o-

rientamento della natura umana a muoversi verso un termine che non è casuale, ma esprime il tendere dell'agire verso una qualche forma di realizzazione (seconda natura) della capacità di agire (prima natura).

4.3.1.1 *Il rapporto educativo*

Detto questo, vorrei brevemente menzionare un possibile esempio paradigmatico del passaggio da una prima natura, intesa come natura potenziale, a una seconda natura che coincide con l'attuazione virtuosa di queste potenzialità. Un tale caso mi sembra rinvenibile nell'attività educativa. Si pensi ad un allievo che viene educato dal maestro, o ad un figlio che viene educato dai genitori. La formazione, in questo caso, può avvenire in svariati modi: nel seguire i consigli dei *phronimoi*, nell'attenersi alle regole, nell'ascoltare storie ecc.²⁵³. Tuttavia, l'educazione si rende possibile perché l'insegnante riconosce nel giovane la capacità di agire e ritiene che esista un bene per il giovane che può essere perseguito nell'azione. L'educazione serve proprio ad abilitare il giovane a perseguire il bene reale perché da solo potrebbe non essere ancora sufficientemente esperto per individuarlo.

Senza il riconoscimento di questa capacità l'educatore non potrebbe intervenire nel modo descritto per esempio da Fossheim, secondo cui un giovane comprende progressivamente e interiorizza il *perché* debba comportarsi in un certo modo²⁵⁴. In altre parole, nell'educazione l'educatore non opera una scelta casuale rispetto a ciò che insegna e non si limita all'esercizio della forza per far agire il giovane in un certo modo. Questo perché l'educazione avviene solo riconoscendo che il giovane ha la capacità di riconoscere autonomamente il bene reale e di agire in modo da realizzarlo. In questo modo, nell'attività educatrice si cerca di far avvenire il passaggio dalla prima natura alla seconda natura rispetto alla capacità di agire (ci si concentra sulla capacità del giovane di diventare padrone di un certo tipo di movimenti). Si riconosce, così, che nell'azione il giovane ha bisogno di un aiuto esterno per orientare la prima natura verso il bene reale.

In questo modo si può mettere in luce una breve considerazione rispetto al metodo neurathiano e al modo in cui è possibile fornire credenziali razionali a certi impulsi motivazionali. In tal senso, l'opera della razionalità non si limita ad essere un passo indietro che fornisce credenziali razionali o opera uno scrutinio riflessivo dell'*ethical outlook* che si è ricevuto. In entrambi i casi, sia che si

²⁵³ Cfr. G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, cit., pp. 61-66 e G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 249-253.

²⁵⁴ H. Fossheim, "Habituation as Mimesis", in: *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 105-117.

parli di impulsi motivazionali che di *ethical outlook*, si ha la sensazione che per Hursthouse, ma anche per McDowell, l'esercizio della razionalità che giustifica e cerca di comprendere quale sia l'agire virtuoso avvenga sempre come un esercizio che si affianca a qualcosa (un'educazione ricevuta o un impulso) che fino a quel momento non ha impegnato la natura razionale dell'agente. Tuttavia, la presenza di impulsi motivazionali si manifesta nell'agente sempre attraverso facoltà che coinvolgono in un qualche modo la razionalità. Tale coinvolgimento può avvenire anche solamente ad un livello iniziale e non coincidere con la piena capacità di un essere umano di articolare compiutamente le ragioni per cui ha agito in un certo modo. Un bambino in tal senso sembra talvolta muoversi più come un animale che come un essere umano che ha sviluppato la capacità razionale. Anche rispetto all'educazione si può rilevare che vi è un coinvolgimento della razionalità. È vero che l'educazione influisce enormemente sull'esercizio della razionalità e l'acquisizione di una compiuta capacità di agire. Tuttavia, il punto che vorrei sottolineare è che anche nello sviluppo educativo non possiamo non considerare un coinvolgimento, per quanto parziale, della razionalità. In questo senso, rispetto allo scrutinio riflessivo che fornisce credenziali razionali all'agire di cui parla Hursthouse, si può dire che nella misura in cui un essere umano ha agito e ha acquisito questa capacità, ha anche iniziato a fornire credenziali al proprio agire. Lo scrutinio riflessivo, dunque, può sicuramente essere una modalità di intervento della razionalità che si pone criticamente verso il modo in cui si è agito fino ad un certo momento (in cui si considerano impulsi motivazionali e l'educazione etica ricevuta). Tuttavia, la razionalità non emerge solo a questo livello, ma è già emersa nell'azione dell'agente. In questo senso, l'educazione fornisce credenziali razionali al bambino e lo fa proprio ammettendo che il bambino sia in grado di sviluppare progressivamente la sua capacità di agire razionalmente e capire quale sia il bene reale da perseguire nell'azione.

4.4 Prima e seconda natura: il punto di vista normativo

4.4.1 La concezione della normatività nel naturalismo neo-aristotelico

La concezione della normatività aristotelica si articola lungo due direttrici che specificano come l'agente sia la fonte della normatività: è l'agente che prescrive il bene da perseguire nell'azione, ma, allo stesso tempo l'azione buona non coincide necessariamente con ciò che l'agente prescrive. Come tenere insieme queste due caratteristiche della normatività dell'agire è al centro del dibattito tra naturalisti di prima e seconda natura. Annas in questo senso contesta ad Hursthouse il fatto che la normatività della prima natura finisce col tralasciare il ruolo normativo

dell'agente. Prima di considerare questo dibattito, è possibile presentare a grandi linee la concezione neo-aristotelica della normatività. In questo caso si tratta di capire come un fatto della natura umana possa fornire una ragione per agire²⁵⁵ all'agente che tenga conto della relazione costitutiva tra azione e giudizio morale. La normatività esprime un certo tipo di vincolo sull'azione, in cui si tende a sottolineare che una certa azione è buona indipendentemente da ciò che crede/desidera/vuole l'agente. Senza entrare nel merito della natura delle ragioni per agire, si può rilevare che, secondo De Anna, una ragione per agire presenta una dimensione soggettiva – in cui il soggetto vede la realtà in un certo modo – e una dimensione oggettiva che riguarda com'è la realtà. Per l'agente la normatività si esprime nel vincolo tra certi fatti e la risposta/riconoscimento da parte dell'agente: «una ragione per agire, quindi, presenta un aspetto sia oggettivo che soggettivo: quello oggettivo è un fatto – o una complessa combinazione di fatti – quello soggettivo è il modo in cui un soggetto risponde a questi fatti, un fatto che è rilevante e dove il soggetto vede delle potenzialità fondate su di esso come valide e che vale la pena attuare»²⁵⁶.

In questo senso il naturalismo neo-aristotelico vuole coniugare due prospettive: da un lato la verità/falsità di un giudizio morale non dipende dallo stato mentale accidentale in cui si trova un agente; dall'altro si deve mostrare come il giudizio morale e la normatività che esprime siano in relazione con l'azione e la prospettiva di prima persona dell'agente. Per Foot il soggettivismo etico ha messo bene in luce la rilevanza delle considerazioni morali per l'agire, per quanto abbia dovuto abbandonare l'idea che i giudizi morali possano essere

²⁵⁵ Vi è un grande dibattito su come intendere le ragioni per agire: sono fatti o desideri? Come si distinguono le ragioni normative dalle ragioni motivanti? Le ragioni per agire sono solitamente considerate ragioni normative che indicano come dovrebbe agire un agente indipendentemente dalle sue motivazioni: «La maggior parte dei filosofi contemporanei distingue due tipi di ragioni per agire: le ragioni “normative” – cioè ragioni che, molto approssimativamente, favoriscono o giustificano un'azione, come se fosse giudicata da un osservatore ben informato e imparziale; e le ragioni “motivanti” – che, ancora più o meno, sono ragioni che l'“agente” (cioè la persona che agisce) favorisce e con cui giustifica la sua azione e che guida la sua azione». «Most contemporary philosophers start by distinguishing two types of reason for action: “normative” reasons—that is, reasons which, very roughly, favour or justify an action, as judged by a well-informed, impartial observer; and “motivating” reasons—which, again roughly, are reasons the “agent” (that is, the person acting) takes to favour and justify her action and that guides her in acting». Alvarez, Maria, “Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>; sito consultato il 01/07/2020.

²⁵⁶ «A reason for action, then, has an objective side and a subjective side: the objective side is a fact – or a complex combination of facts – and the subjective side is the way in which a subject responds to those facts, the fact that the subject sees some of the potentialities that are grounded on the relevant facts as good and worth pursuing». G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., p. 182.

giustificati²⁵⁷, modificati in base a considerazioni razionali e messi in dialogo con prospettive morali diverse. L'obiettivo di Foot è coniugare il requisito di praticità di Hume con la richiesta di oggettività del linguaggio morale. Questo è avvenuto riconoscendo che il bene è in grado di vincolare l'azione e intrattiene un qualche tipo di relazione con la natura umana. La natura umana fornisce un criterio per l'agire buono.

In questo senso anche le virtù non sono disposizioni solo contingentemente virtuose, ma riguardano una modificazione della capacità di agire che sviluppa la sua natura verso il meglio. Le virtù sono disposizioni ad agire bene e in questo senso manifestano anche una relazione di interesse tra l'agente e ciò che egli persegue nell'azione. I naturalisti di prima natura propongono una relazione non accidentale tra natura e virtù, dove le virtù sono il compimento della prima natura e in cui la natura fornisce un criterio non soggettivo per individuare l'agire buono. I naturalisti di seconda natura, invece, tendono a sottolineare la necessità di considerare l'agente come fonte della normatività. Questa idea si esprime nella tesi per cui il bene costituisce l'oggetto della volontà secondo cui un agente non può perseguire se non ciò che vede come bene. In questo senso, non può darsi una dimensione fattuale al di fuori dello spazio dell'agente che indichi il bene da compiersi. Si deve spiegare, cioè, in che modo certi fatti possano rientrare all'interno della dimensione di bene sotto cui l'agente vede l'azione.

La possibilità di coniugare queste due tesi dipende dalla spiegazione del modo in cui da una prospettiva di prima persona sia possibile mostrare la rilevanza normativa della dimensione fattuale presa in considerazione nell'agire. Come vedremo, infatti, la possibilità di giungere ad un'antropologia è sempre mediata da una conoscenza non osservativa che riguarda i fini buoni per un essere umano. Considerare i fatti corretti e conoscere come realmente sia la natura umana è un processo che Foot definisce "interpretativo" e, come dice Hacker-Wright, sempre mediato dall'accesso personale a certe caratteristiche della natura umana. In questo modo la natura umana fornisce un criterio non contingente per individuare l'agire buono, per quanto non è un criterio oggettivo nel senso di un criterio che prescinde dalla prospettiva personale dell'agente. È questo un punto particolarmente problematico, o comunque al centro del dibattito tra i neo-aristotelici, e che si interroga sul ruolo che la natura umana può svolgere nella riflessione morale aristotelica.

La conoscenza della natura umana è un punto di arrivo e non un punto di partenza e, in un certo senso, è una questione sempre aperta alla revisione e all'approfondimento. Allo stesso tempo, si tratta di una conoscenza non osservativa che permette di fornire una riflessione di secondo livello sull'agire ma anche una

²⁵⁷ P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 16.

giustificazione dell'agire stesso. La conoscenza della natura umana permette di comprendere alcune caratteristiche universali dell'agire che sono in grado di spiegare perché un agente tende verso un bene che cerca di realizzare. Allo stesso tempo, la conoscenza della natura umana è anche in grado di fornire una giustificazione all'agire spiegando perché è bene agire in un certo modo a partire dalla riflessione su come si è agito e sulla base di come si valutano le azioni passate. In questo senso se dico che mangiare è bene non sto esprimendo semplicemente il desiderio di mangiare. Per il naturalismo neo-aristotelico, l'agente nell'azione esprime una valutazione morale che concerne la situazione in cui l'agente tende ad un miglioramento di quella situazione. La sola presenza di un determinato stato conativo non spiega perché sia bene mangiare e in prospettiva neo-aristotelica non può giustificare il bene perseguibile nell'azione. In questo senso, non basta dire "Ho mangiato perché avevo il desiderio di mangiare". Piuttosto nell'esperienza del mangiare si attribuisce alla natura umana l'idea che si debba mangiare per rimanere in vita e che rimanere in vita sia un bene indipendentemente dallo stato accidentale in cui ci si può trovare, come quando si dice che non si vuole mangiare perché si è molto preoccupati per qualcosa.

La natura umana ha il doppio ruolo di fornire un modo attraverso cui spiegare alcune caratteristiche universali dell'agire (il ricercare il bene reale e il saper spiegare perché si ritiene che quello sia il bene reale) e di fornire un criterio per giustificare l'agire, per dire perché un'azione è buona o cattiva. Allo stesso tempo una caratteristica universale dell'agire consiste nel tendere al bene che si manifesta nella relazione di interesse tra l'agente e ciò che prescrive l'agente. Tenere insieme queste due dimensioni, di oggettività mediata dalla comprensione parziale dell'agente di come funziona la natura umana e di soggettività che riguarda il tendere in prima persona ad un bene che deve essere compreso e realizzato, è il compito del naturalismo neo-aristotelico quando cerca di mostrare la possibile relazione normativa tra agire e natura umana.

4.4.1.1 *L'agente fonte della normatività*

Come anticipato, i naturalisti di seconda natura sostengono che l'agente sia la fonte della normatività. È l'agente che dalla sua prospettiva personale vede qualcosa come bene e lo prescrive. Per mettere a fuoco questo punto si può considerare il caso della coscienza erronea, esemplificativo di come un certa possibilità di azione debba essere vista sotto la dimensione di bene dall'agente. Secondo Tommaso d'Aquino, la coscienza vincola l'agente ad agire rispetto a ciò che vede come bene. In tal senso, qualora un agente compia un'azione buona, ma non lo faccia per le ragioni buone, non si può dire che l'agente abbia compiuto una buo-

na azione. Se credo che l'azione x sia l'azione buona da compiere in certe circostanze, ma compio l'azione y per codardia, il fatto che y realizzi accidentalmente qualche bene non rende il mio agire buono. Infatti avrei compiuto y anche se non avesse comportato la realizzazione di qualche bene, ma avesse provocato qualche male. In altre parole l'azione buona non ha a che fare solo con le conseguenze dell'azione (che potrebbero anche essere accidentali rispetto alle intenzioni dell'agente), ma anche con le motivazioni e la dimensione di riconoscimento del bene da parte dell'agente²⁵⁸. È per questo che una considerazione fattuale deve essere vista in un suo aspetto di bene dall'agente, ma anche l'agente deve esercitarsi a vedere, desiderare, volere il bene²⁵⁹.

La discussione aristotelica dell'*eudaimonia* sottolinea, in una prospettiva più ampia, l'interesse che esprime la ricerca della vita buona per l'agente. Questo emerge da quanto Annas scrive in *The Morality of Happiness* circa la nascita della domanda etica che avviene quando un essere umano si chiede come debba vivere e organizzare la sua vita. In questo senso, il bene e la vita eudemonica costituiscono due aspetti sotto cui un agente non può non agire. Chi agisce lo fa in vista di un bene e in vista del raggiungimento della vita migliore. Allo stesso tempo, il bene e la vita eudemonica richiedono all'agente una risposta personale e attiva a partire dalle *circumstances of a life*. Annas rivede, in quest'ottica, la riflessione sull'*eudaimonia* aristotelica, sottolineando come la vita eudemonica sia raggiungi-

²⁵⁸ Per questo un'azione è buona se «sono moralmente buoni tutti gli elementi che la costituiscono». G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 116-117, ma anche P. Foot, *Natural Goodness*, cit., p. 50.

²⁵⁹ La capacità di riconoscere la rilevanza di certi fatti nell'azione deve essere educata in modo che, come rileva De Anna, un fatto sia visto nel modo giusto dall'agente, e, quindi, la facoltà conoscitiva sia in grado di cogliere gli elementi salienti per individuare il bene da perseguire nell'azione. De Anna scrive: «La tesi secondo cui esistono modi corretti e non corretti per rispondere ai fatti presuppone, in primo luogo, che le capacità cognitive e volitive dei soggetti possano essere strutturate in modi diversi e, in secondo luogo, che ci siano modi corretti e scorretti in cui la strutturazione può essere organizzata. Chiedersi «il fatto f mi sembra un motivo per ϕ , ma è davvero così?» – quando non ci sono dubbi sui fatti rilevanti –, quindi, presuppone la possibilità di chiedersi “sono un agente adatto a valutare le ragioni in questa situazione? Ad esempio, le mie capacità cognitive e volitive sono correttamente strutturate?”. «The thesis that there are correct and incorrect ways of responding to the facts, hence, presupposes, firstly, that cognitive and volitional capacities of subjects can be structured in different ways and, secondly, that there are correct and incorrect ways in which the structuring can be arranged. Asking oneself «fact f seems to me a reason to ϕ , but is it really so?» – when there is no doubt about the relevant facts –, hence, presupposes the possibility of asking oneself «am I an apt agent to evaluate reasons in this situation? I.e., are my cognitive and volitional capacities rightly structured?». G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., p. 185. Ma si pensi anche al ruolo della ragion pratica che, secondo Samek Lodovici «deve riuscire a percepire i particolari salienti della situazione stessa, deve esercitare una “visione” che si affina coltivando la *phronesis* e le emozioni», G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 185.

bile, in linea di principio²⁶⁰, da ogni agente e non restringendo, quindi, le opzioni alle sole vite contemplativa e politica²⁶¹. In altre parole, per Annas l'agente compiendo certe azioni inizia progressivamente a formarsi un'idea della vita migliore da condurre. È all'interno di questa cornice che l'acquisizione delle virtù mostra il carattere attivo dell'agente che agisce per condurre una vita eudemonica.

In conclusione, il naturalismo neo-aristotelico è in grado di sottolineare il coinvolgimento attivo dell'agente nell'agire, la relazione tra moralità ed *eudaimonia* e l'imprescindibilità della scelta da parte dell'agente per compiere l'azione buona. L'oggetto dell'azione non può non esser visto come bene, cioè sotto la dimensione di interesse per l'agente e questo richiede all'agente un coinvolgimento di tutte le facoltà per perseguire il bene reale e condurre una vita eudemonica.

4.4.1.2 *La normatività del bene*

Mettere in luce la relazione tra azione e oggetto dell'azione nei termini di una relazione in cui l'agente persegue ciò che vede nella dimensione di bene permette di sottolineare anche come le considerazioni fattuali si collochino sempre all'interno di questo orizzonte. La normatività si manifesta nell'azione e si manifesta all'interno di un orizzonte che coinvolge l'agente. Allo stesso modo, la normatività del bene sottolinea come il bene possa coincidere con il compimento di un'azione

²⁶⁰ In questo caso Annas mi sembra si voglia concentrare sulla dimensione attiva attraverso cui è possibile raggiungere l'*eudaimonia*. Senza entrare nella complessa questione se la virtù sia sufficiente all'*eudaimonia*, Annas sottolinea come la vita eudemonica non coincida solamente con i tipi di vita individuati da Aristotele, quanto piuttosto si possa declinare in un numero ampio di vite in cui l'attività dell'agente può far molto per migliorare le circostanze della vita in cui si trova permettendo di condurre una vita, anche se non pienamente eudemonica, almeno migliore.

²⁶¹ Annas scrive: «I diversi tipi di bontà a cui l'esercizio delle diverse virtù impegna la persona virtuosa sono unificati, semplicemente, nella vita della persona vissuta bene. La vita è così unita nell'essere vissuta virtuosamente, ma questa vita può essere vissuta in una varietà di circostanze e modi di vita, e quindi non implica nessuna di loro in particolare – non una vita di contemplazione, né una di impegno politico, ambizione militare, o qualunque altra cosa. Abbiamo già visto, come una vita virtuosa può essere vissuta in circostanze molto disparate. Non esiste una vita buona specificata secondo certe circostanze in cui le virtù devono essere esercitate. Molti diversi e specifici tipi di vita, in circostanze diverse, possono essere vissuti virtuosamente». «The different kinds of goodness to which exercise of the different virtues commits the virtuous person are unified, simply, in the person's life's being lived well. The life is thus unified in being lived virtuously, but this life can be lived in a variety of circumstances and ways of life, and so implies none of them in particular—not a life of contemplation, nor one of political engagement, military ambition, or whatever. We have already seen that and how a virtuous life can be lived in very disparate circumstances. There is no one circumstantially specified good life in which the virtues have to be exercised. Many different specific kinds of life, in different circumstances, can be lived virtuously. This is the kind of account that has been developed here», J. Annas, *Intelligent Virtue*, cit., p. 116.

che un agente può, per diverse ragioni, mancare di compiere. In altre parole, il bene è normativo nella misura in cui dice che deve essere perseguito anche se l'agente alla fine non lo persegue. Di questo si è già accennato a proposito dell'idea che il bene non coincida con ciò che è desiderato e più in generale possa non coincidere con ciò che l'agente crede sia bene compiere.

Una mossa strategica interessante, per mettere in luce la dimensione oggettiva del bene all'interno di un contesto in cui il bene interessa l'agente, è compiuta dai neo-aristotelici quando si concentrano sulla moralità di azioni che riguardano anche le sfere dell'amore e dell'amicizia²⁶². Ciò è possibile grazie alla concezione ampia della moralità menzionata nei capitoli precedenti per cui il giudizio morale è costitutivo dell'azione²⁶³. Se il giudizio morale riguarda ogni azione, allora anche le relazioni di amore e di amicizia sono costituite da giudizi morali e non cadono al di fuori della moralità. Il naturalismo neo-aristotelico, perciò, gode del vantaggio strategico di poter mostrare come la normatività dell'agire si possa manifestare anche in questo tipo di casi. Il vantaggio di poter far emergere la normatività del giudizio morale e la relazione tra bene e normatività in maniera più chiara grazie all'analisi di casi più semplici permette di non considerare la normatività del giudizio morale solo in casi limite, molto complessi, dove è particolarmente difficile stabilire quale sia il bene reale da perseguire nell'azione. In questi casi, infatti, sembra che la normatività finisca col coincidere con qualcosa che non interessa l'agente, che non ha un immediata relazione con il suo bene. Questo tuttavia è un errore, perché, come si è detto, il bene presenta la caratteristica della desiderabilità ed è la dimensione sotto cui un'azione non può non essere compiuta. Il bene mostra come l'agente ricerchi sempre la migliore azione possibile.

²⁶² Ivi, pp. 15-16.

²⁶³ Foot sembra, talvolta, oscillare verso una concezione in cui solo alcune azioni sono moralmente rilevanti. Foot scrive per esempio: «È importante ricordare, però, che quando un ricco contribuisce alla carità con una somma di denaro che, per lui, è irrisoria, non merita un plauso speciale; mentre un'azione semplice come dire la verità in un tribunale o dare un'opinione onesta su un candidato per una posizione accademica, può meritare un elogio speciale se eseguita in circostanze particolarmente difficili». «But then it is important to remember that no special praise is due when a rich person contributes to charity a sum of money that he or she would not even miss; while a simple action like telling the truth in a law court, or giving honest opinion on a candidate for an academic position, may merit special praise when performed in especially difficult circumstances», P. Foot, *Natural Goodness*, p. 51. Tuttavia, se ogni azione è costituita da un giudizio morale, allora un'azione è buona indipendentemente dalla difficoltà/facilità data dalla situazione in cui si trova l'agente. In altre parole, una persona ricca che compie un'azione di generosità agisce in maniera buona e, per questo, merita un plauso. In tal senso non sembra esserci un "special praise" quando si compiono azioni in situazioni di maggior difficoltà. Piuttosto, la differenza è di grado e, quindi, si può riconoscere un merito maggiore a chi compie un'azione buona in una situazione difficile.

In questo senso, il rischio di svincolare la normatività dal bene è quello di tralasciare completamente il rapporto tra desiderabilità del bene e l'agente, quasi che l'agente debba agire non perché una cosa è buona, ma perché un'azione deve essere fatta. Questo porta alla situazione in cui si perde di vista perché un'azione debba essere compiuta. Talvolta la dimensione di interesse del bene non è facile da individuare e per questo, considerando solo questi casi, sembra che si debba finire per rilevare la doverosità di certe azioni indipendentemente dal bene che perseguono. Il naturalismo neo-aristotelico, invece, è in grado di considerare anche la normatività di azioni in cui è relativamente semplice individuare la dimensione di interesse del bene.

Nell'amore e nell'amicizia i naturalisti neo-aristotelici possono far emergere tutte le facoltà che sono coinvolte nell'azione²⁶⁴ ed esplicitare la dimensione soggettiva e oggettiva della normatività a partire dal coinvolgimento nell'azione delle sfere appetitiva, volitiva e deliberativa. Senza entrare nel merito di queste complesse relazioni, si può sottolineare che, per esempio nell'amore, secondo le fasi in cui si articola²⁶⁵, a partire dall'interesse che l'amato suscita nell'amante, in seguito si realizza una certa relazione tra la sfera della volontà e la normatività del bene dato dall'instaurarsi di una relazione amorosa tra amato e amante²⁶⁶. Anche rispetto all'amicizia, si può rilevare la doppia dimensione di interesse e di indipendenza dalla situazione in cui si trova l'agente rispetto alla normatività del bene. Nell'amicizia solitamente non si parla di azioni doverose perché piuttosto ci sembra di agire con gioia e senza fatica. La facilità con cui si compie e si vede il bene nell'azione di amicizia è in grado far emergere la desiderabilità del bene data dall'amicizia, ma allo stesso tempo non nega che ci sia una normatività del bene che prescinde dalla sua desiderabilità. Infatti, anche nell'amicizia, può capitare che ci siano azioni che sono percepite come doverose nella misura in cui l'agente non è in grado di vedere immediatamente il bene da compiere o di desiderare ciò che ritiene sia l'azione buona.

²⁶⁴ Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 39; C. Natali, "Aristotele: azione e responsabilità", in: *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 96; M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente*, cit., pp. 17-38.

²⁶⁵ Mi riferisco in maniera molto generale alle fasi di cui parla Samek Lodovici rispetto all'amor tommasiano. Cfr. G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, cit., pp. 39-88.

²⁶⁶ In tal senso si può rilevare che secondo Samek Lodovici vi è una relazione tra il bene (morale) e la bellezza e si può, quindi, far emergere la dimensione estetica del bene, la bellezza del bene. Per questo Samek Lodovici rileva che l'agire virtuoso deve essere compiuto perché è bello, per quanto allo stesso tempo bisogna educarsi alla bellezza del bene. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 141ss e anche G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*: «Per concludere, sembra, allora, che il passaggio dalla conoscenza all'appetizione vera e propria avvenga per il tramite di una relazione estetica, cioè che il passaggio dal *verum* al *bonum* avvenga per tramite del *pulchrum*, per cui il *pulchrum* è disvelamento del *bonum*», pp. 53-54.

Per esempio, chi va a trovare un amico all'ospedale di solito compie questa azione con una certa facilità e spontaneità, senza quasi pensarci. Se sappiamo che un amico è all'ospedale malato non pensiamo "Devo andare a trovarlo". Piuttosto, emerge immediatamente la dimensione desiderativa dell'azione in cui si desidera andare a trovare l'amico malato. Tuttavia, può succedere che nel giorno stabilito per andare a trovare l'amico, l'agente sia stanco, non abbia passato una buona giornata e non abbia il desiderio di prendere la macchina e andare dall'amico. L'agente si prefigura, quindi, una possibile azione in cui rimane a casa e si riposa. Rispetto a queste due alternative, però, se una persona va a trovare l'amico, nonostante la situazione contingente, compie un'azione di amicizia. Al contrario, se per pigrizia rimane a casa compie un'azione moralmente sbagliata, perché la natura dell'amicizia richiede all'agente di andare a trovare l'amico. In questo caso, lo stesso agente potrebbe facilmente rendersi conto di non essersi comportato da amico. In conclusione, mi sembra che il naturalismo neo-aristotelico possa far emergere la normatività del bene proprio a partire da casi semplici considerando sia il bene nella sua dimensione soggettiva di interesse e di riconoscimento da parte dell'agente, sia nel suo aspetto di indipendenza dallo stato contingente in cui si trova l'agente.

4.4.1.3 *Il dibattito sulla normatività della natura umana*

Come si possa esplicitare l'idea che l'azione buona non coincida con lo stato contingente in cui si trova l'agente e allo stesso tempo possa, in linea di principio, interessare l'agente è un problema che per il naturalismo neo-aristotelico tocca il cuore della relazione tra natura umana e agire. L'obiezione di Annas sostiene che la natura umana, così come è pensata da Foot e Hursthouse, non può fungere da criterio per individuare l'agire buono perché la natura umana al massimo può avere il ruolo spiegato dalla *stronger relationship* tra fini e razionalità. Questa obiezione si colloca nella più ampia critica rivolta ad ogni forma di naturalismo morale che chiede come la conoscenza di fatti della natura umana possa essere la strada giusta per individuare l'agire virtuoso²⁶⁷.

²⁶⁷ De Anna scrive: «Come può un appello fattuale o metafisico alla natura umana essere importante per la normatività, se un agente non considera tali fatti rilevanti – e quindi normativi –? D'altra parte, qualcuno che non vede la forza normativa dei fatti della natura umana può essere costretto solamente a seguire le norme che, presumibilmente, derivano da quei fatti a discapito, però, della sua autonomia». «How can factual or metaphysical appeals to human nature matter for normativity, if an agent does not see those facts as relevant – and hence as normative – in the first place? On the other hand, someone who cannot see the normative strength of facts about human nature can only be forced to follow the norms that allegedly follow from those facts at the cost of her autonomy», G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint*

Se consideriamo più nel dettaglio la critica di Annas, essa si snoda lungo due direttive: la prima riguarda il tipo di fatti della natura umana presi in considerazione in etica. In tal senso, secondo Annas, per loro natura questi fatti sono moralmente neutrali²⁶⁸. Mentre nell'agire c'è un coinvolgimento dell'agente in prima persona (per cui l'agente è la fonte della normatività e sulla base di considerazioni razionali è in grado di individuare un criterio per dire se un'azione è buona o meno), nel caso dei fatti presi in considerazione dai naturalisti di prima natura questa dimensione della normatività morale verrebbe esclusa perché quei fatti, per loro natura, prescindono dalla prospettiva di prima persona dell'agente. In secondo luogo, Annas rileva che l'appello a fatti della natura umana si può prestare ad usi sbagliati. Proprio perché i fatti presi in considerazioni sono normativamente irrilevanti, essi si prestano ad un utilizzo che in linea di principio potrebbe giustificare anche azioni malvagie²⁶⁹.

Rispetto alla prima critica è possibile rilevare che secondo Annas i fatti della natura umana considerati riguardano o fatti della natura umana molto generali o aspetti della natura umana, biologici, che, come si è detto, non coinvolgono la razionalità. Secondo Annas, nell'agire un agente fornisce una valutazione morale da un punto di vista di prima persona che tiene conto del bene che può perseguire nell'azione. Si tratta di un bene che lo interessa in quanto agente. Al contrario, considerazioni molto generali e considerazioni biologiche sembrano prescindere dal punto di vista di prima persona e dal bene che l'agente può perseguire.

In questo senso ci si può chiedere se effettivamente questi fatti siano rilevanti per l'agire solo nel modo descritto da Annas. È vero che considerazioni molto generali o certi tratti della natura umana considerati da un punto di vista biologico-scientifico possono riguardare un tipo di conoscenza che in un certo

on *Practical Reason*, cit., p. 181. Cfr. anche G. De Anna, "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", cit., pp. 307-311.

²⁶⁸ «sembra che abbiamo una ragione prima facie di preoccuparci se la relazione più debole produrrà conclusioni che sono eticamente abbastanza forti». «One is that on some points it looks as though we do have prima facie reason to worry whether the weaker relation will produce conclusions that are ethically strong enough». J. Annas, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", cit., p. 5.

²⁶⁹ «Ma, notoriamente, molte persone intelligenti hanno pensato che la natura umana producesse esattamente questo vincolo per le donne rispetto agli uomini. Aristotele aiutò a far svalutare l'intera idea di un appello etico alla natura umana con la sua supposizione che, poiché le donne hanno indiscutibilmente un tipo di vita diverso dagli uomini, di conseguenza il tipo di vita buona a cui possono aspirare e il tipo di virtù che possono praticare saranno inevitabilmente diverse da quelle degli uomini». «But, notoriously, many otherwise intelligent people have thought that human nature did produce exactly this barrier to women as opposed to men. Aristotle famously helped to bring the whole idea of ethically appealing to human nature into disrepute with his easy assumption that, because women unarguably do have a different kind of life from men, therefore the kind of good life they can aspire to, and the kinds of virtue that they can practice, are inevitably going to be different from those open to men». *Ibidem*.

senso prescinde dal punto di vista di prima persona dell'agente. Non è immediatamente chiaro come possano fornire una ragione per agire all'agente perché non è chiaro come sapere che gli esseri umani cercano riparo possa vincolarmi a cercare riparo. Non è neanche immediatamente chiaro come certe caratteristiche dell'essere umano, in questo caso le differenze biologiche tra uomo e donna di cui parla Annas, possano vincolare in un qualche modo la volontà razionale. Tuttavia, si può osservare che parlare da punti di vista diversi da cui studiare una stessa realtà non veicola necessariamente la tesi per cui la natura umana è normativamente rilevante solo nei termini di ciò che è inevitabile per l'agente o un fardello che la razionalità è costretta a maneggiare e di cui deve eventualmente liberarsi. In tal senso si può ripetere che in entrambi i casi, sia che si parli di fatti molto generali sia che si parli di differenze biologiche tra uomo e donna, la natura umana è una natura razionale. La natura biologica umana è una natura razionale, ossia le differenze biologiche tra uomo e donna nella misura in cui permettono la riproduzione si manifestano attraverso una natura razionale. Inoltre, anche la generalità di certe considerazioni non significa che anche in questo caso non ci sia un coinvolgimento della natura razionale. Se gran parte degli esseri umani ricerca riparo, si riproduce ecc, tutti questi bisogni sono perseguiti razionalmente compiendo un'azione. Allo stesso tempo è legittimo pensare che ci siano studi che considerando la natura umana da diversi punti di vista, che metodologicamente prescindono da un punto di vista che ha a che fare con il bene che l'agente persegue nell'azione particolare.

Tuttavia ci si può chiedere se anche rispetto a questo tipo di conoscenze non si possa individuare una rilevanza normativa maggiore di quella concessa da Annas. In parte, lo si è già visto rispetto all'idea secondo cui per De Anna la composizione fisica di un occhio è rilevante per esercitare la visione: «il fatto che l'occhio sia strutturato in un certo modo (cioè che abbia una certa prima attualità) è una condizione necessaria della sua capacità di vedere effettivamente quando è aperto e colpito da un raggio di luce (seconda attualità)»²⁷⁰. Inoltre il caso della medicina può essere interessante perché mette in luce come certe conoscenze che di per sé prescindono da un punto di vista che ha a che fare con il bene dell'agente, in realtà, possono avere una relazione con il bene dell'agente. Pensiamo ad uno scienziato che studia il funzionamento e la composizione di un occhio, ma non si chiede se sia un bene che un essere umano veda. Uno scienziato vuole capire come funziona un occhio e può non essere interessato a comprendere in che modo il buon funzionamento di un occhio possa rendere la vita

²⁷⁰ «the fact that the eye is structured in a certain way (i.e., that it has a certain first actuality) is a necessary condition of its capacity to actually see when open and struck by a beam of light (second actuality)». G. De Anna, "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", cit., p. 316.

di un agente migliore. Allo stesso tempo un paziente che si fa curare per una malattia ad un occhio guarda la sua situazione da una prospettiva di prima persona. Non gli interessa capire cosa c'è che non va in un occhio che funziona male e come dovrebbe essere e funzionare per fornire una buona visione. L'agente vuole vedere bene e può essere relativamente interessato a capire che cosa permetta all'occhio di funzionare. Per questo va dal medico. Il medico offre proprio questo tipo di connessione tra una prospettiva che non considera il bene dell'agente (come lo scienziato che studia l'occhio) e una prospettiva che considera solo, almeno inizialmente, il punto di vista dell'agente. Il medico sa come funziona l'occhio, può avvalersi di studi che riguardano il funzionamento dell'occhio e sa che cosa non funziona in un occhio che non vede. In questo modo, può operare l'occhio e, per esempio, l'utilizzo di una particolare vitamina gli permette di curare un occhio malato o di non far degenerare la malattia. Il medico utilizza certe conoscenze che non riguardano immediatamente il bene dell'agente, ma sono proprio queste conoscenze che servono al medico per permettere all'agente di vedere meglio. In questo senso, l'agente è in grado di rendersi conto di come lo studio di certi meccanismi possa influenzare la sua vita. Questo si traduce in concreto anche in una serie di azioni che da quel momento in poi l'agente deve tenere in considerazione per vedere bene o non peggiorare la sua visione. Un eccessivo affaticamento al pc, l'utilizzo prolungato di lenti a contatto ecc., sono tutti comportamenti che possono avere effetti sul funzionamento dell'occhio. In questo senso sapere che l'occhio funziona bene in certe situazioni è normativo per l'agente. È vero, dunque, che ci possono essere fatti scientifici che per loro natura non tengono conto della prospettiva di prima persona dell'agente, ma non è detto che questo tipo di fatti siano normativamente irrilevanti.

Se veniamo, invece, all'idea secondo cui per Annas questo tipo di conoscenze potrebbero essere usate per giustificare azioni malvagie, si può rilevare che l'uso sbagliato della natura umana nel ragionamento pratico non esclude che si possa individuare una reale normatività della natura anche in quel tipo di conoscenze che prescindono dalla prospettiva di prima persona dell'agente²⁷¹. Che ci siano differenze biologiche tra un uomo e una donna non è un buon motivo per far sì che una donna venga licenziata perché si mette in maternità. In questo caso, allora, si può dire che capire in che modo sia possibile conciliare conoscenze della natura umana con la prospettiva di prima persona richiede uno sforzo interpretativo maggiore per escludere possibili appelli sbagliati alla natura umana²⁷².

²⁷¹ Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., p. 230.

²⁷² De Anna scrive che i risultati scientifici talvolta sembrano richiedere una migliore comprensione filosofica: «Il punto in gioco è se questa visione del mondo possa davvero rendere completamente conto della nostra esperienza e una risposta negativa a questa domanda non richiedere una revisione dei dati scientifici, ma una loro migliore comprensione filosofica». «The point at stake

La comprensione della natura umana è sempre mediata dall'accesso personale dell'agente e per i neo-aristotelici questo non permette di comprendere la natura umana in un modo definitivo e di individuare con certezza, se non in pochi casi, come essa sia rilevante per l'azione umana.

Questa seconda considerazione ci può portare ad osservare che una questione che rimane aperta nella formulazione della *stronger relationship* tra fini e razionalità presentata da Annas non riguarda tanto come possano esserci fatti della natura umana che prescindano dalla prospettiva di prima persona, quanto piuttosto la tesi per cui un essere umano può agire secondo considerazioni razionali che sono sbagliate. In questo senso, Annas non sembra accorgersi che affermare che è possibile distinguere un'azione buona da una malvagia sulla base della razionalità che un'azione esprime, in realtà, non tiene conto di come il riferimento alla razionalità non basti per fornire questo tipo di criterio. Appellarsi alla razionalità non dice nulla sulla bontà/malvagità di un'azione perché la razionalità indica solo, almeno in una prospettiva neo-aristotelica, il movimento specifico dell'essere umano. Ogni agente per via della sua natura razionale fornisce una considerazione razionale quando agisce. Il problema, quindi, è comprendere su che base una considerazione razionale è buona in quanto tale. In questo senso, Annas implicitamente mette in luce non tanto (o almeno non solo) l'idea che ci siano fatti che per loro natura non possono fornire considerazioni razionali (ossia considerazioni che non sono rilevanti per l'agente) quanto piuttosto che ci possa essere un riferimento fattuale che fornisce una considerazione razionale sbagliata per agire.

In questo modo è possibile giungere al cuore del problema neo-aristotelico relativo alla normatività della natura umana. La normatività dell'agire ha a che fare sempre con la prospettiva di prima persona dell'agente in cui è coinvolta massimamente la natura razionale dell'essere umano. Allo stesso tempo l'agire buono sembra dipendere dalla capacità dell'agente di individuare il criterio buono attraverso cui vincolare la razionalità nel suo esercizio. La natura umana, in questo senso, fornisce al naturalismo neo-aristotelico la possibilità di individuare un riferimento fattuale la cui corretta comprensione permette di mettere in luce perché l'agente debba agire in un certo modo. La razionalità, perciò, non dice ancora nulla sulla bontà dell'agire, piuttosto mette in luce il modo peculiare in cui l'agente agisce. Il problema in questo caso è capire in che modo, a partire dalla prospettiva di prima persona, sia possibile individuare un criterio attraverso cui discriminare l'agire buono.

is whether this world-view can really account for our experience completely, and a negative answer to this question does not call for a revision of scientific data, but for a better philosophical understanding of them». G. De Anna, *Teleology and theology*, cit., p. 30. In questo caso sia Hursthouse che Annas non sembrano approfondire la relazione tra metodo scientifico e (prima) natura.

4.4.1.4 *In che modo la natura umana può fornire un criterio per individuare l'agire buono?*

Si è detto che Annas ha il merito di porre l'accento su come l'agente che prescrive in concreto il bene da perseguire nell'azione sia una fonte ineliminabile di normatività. Allo stesso tempo si può sottolineare che Hursthouse e Foot, a partire dalla riflessione di Anscombe, cercano di individuare un criterio che permetta di identificare l'agire buono. Nello specifico il naturalismo neo-aristotelico si è soffermato sulla rilevanza della dimensione conoscitiva nel compimento di un'azione²⁷³. Senza entrare nel complesso problema della compenetrazione tra fatti e valori²⁷⁴, Foot e Hursthouse cercano di non tralasciare la tesi per cui la normatività di certi fatti della natura umana deve manifestarsi sempre all'interno della prospettiva di prima persona dell'agente e debba essere in grado di vincolare realmente l'agire.

In questo senso, l'idea che un riferimento fattuale (anche rispetto a ciò che la scienza può dirci) non possa essere normativo incorre nell'errore di attribuire al naturalismo neo-aristotelico la tesi per cui si possa giungere ad un terreno oggettivo attraverso cui individuare il bene dell'essere umano indipendentemente da una comprensione di come questo bene possa essere visto e realizzato nell'azione. Allo stesso tempo, il naturalismo neo-aristotelico deve spiegare in che modo ci possa essere una comprensione della natura umana in grado di fornire un criterio per distinguere l'agire buono da quello malvagio. In questo caso, il criterio che può fornire la natura umana non è direttamente connesso alla formulazione di un'antropologia valutativa esplicita. Non c'è bisogno di sapere esattamente com'è fatta la natura umana per poter agir bene. O meglio, non è necessario giustificare il perché bisogna comportarsi in un certo modo dicendo che abbiamo un certo tipo di natura umana. Si può essere dei buoni agenti senza sapere che un buon agente è un buon essere umano. Giungere ad un'antropologia valutativa è un'operazione che richiede in primo luogo la possibilità di vivere in prima persona certe esperienze che riguardano la natura umana. Solo compiendo azioni ci si inizia a formare un'antropologia valutativa, ma per formarsi una buona antropologia valutativa è anche necessario agire bene. In questo senso per agire bene non è necessario che la natura umana diventi oggetto del ragionamento esplicito

²⁷³ Ma anche rispetto alla sfera appetitiva, Samek Lodovici mette in luce sei modi in cui la volontà può intervenire sulle emozioni e "voler desiderare", sulla base di considerazioni fattuali che in un qualche modo ci fanno "vedere" una situazione sotto una luce diversa. Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 77-81.

²⁷⁴ Cfr. Bongiovanni, *op.cit.*; S. Cremaschi, *op.cit.*; pp. 73-85; H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002, pp. 1-45; G.E.M. Anscombe, "On Brute Facts", in: *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, III, Oxford, Blackwell, 1981.

dell'agente, piuttosto è necessario che l'essere umano sviluppi in concreto le potenzialità della sua natura.

La natura umana, dunque, fornisce un criterio all'agire nei termini di un vincolo sull'agire e solo successivamente all'utilizzo delle capacità coinvolte nell'agire è possibile giungere ad un'antropologia valutativa. Questa tesi è proposta da De Anna rispetto a due ruoli che può svolgere la natura umana rispetto all'agire. Uno di questi rileva che:

In effetti, il ruolo svolto dalla natura umana nell'azione in questo caso è pre-razionale. Con questo, intendo che la natura umana opera dietro le spalle dell'agente. La natura umana non opera – in questo caso – come contenuto della coscienza dell'agente su cui l'agente può esercitare un atteggiamento, ma influenza le operazioni dell'agente senza essere un contenuto dei processi coscienti di scelta e di deliberazione dell'agente²⁷⁵

In questo senso, l'espressione “natura umana” può essere considerata in relazione ai due termini che la compongono: l'aggettivo *umano* indica una serie di capacità che contraddistinguono il movimento degli esseri umani che avviene razionalmente. Il termine *natura* indica i vincoli che una natura intesa come principio di movimento pone al modo umano (razionale) in cui questa natura si concretizza. La natura agisce alle spalle dell'esercizio della razionalità perché attraversa tutte le facoltà che concretizzano l'essere razionale di un essere umano. Volontà, dimensione appetitiva, razionalità sono capacità che caratterizzano l'agire. A loro volta queste facoltà riguardano il modo in cui la natura diventa natura *umana* e il loro esercizio è vincolato dal tendere verso il bene della natura intesa come principio di movimento.

4.4.2 *La normatività della prima natura*

4.4.2.1 *Normatività e natura come principio di movimento*

Il discorso fatto finora ha cercato di sostenere che ci sia un modo in cui la natura umana vincola l'esercizio della capacità di agire in modo da abilitarlo a scegliere il bene reale, un bene che sviluppa la sua natura. Nei paragrafi precedenti si è detto che la capacità di agire è una capacità della natura umana in cui l'essere umano è

²⁷⁵ «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». Cfr. G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, cit., p. 190.

pensato come principio di movimento e la natura umana può essere pensata nei termini di una prima natura che ha un' idoneità a ricevere una seconda natura virtuosa. Per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano è in grado di appropriarsi di un certo tipo di movimenti chiamati azioni. Inoltre se il bene è l'aspetto sotto cui un'azione è compiuta, ciò significa che l'essere umano esercita la capacità di agire perseguendo quel bene che è oggetto dell'azione. Nell'azione, allora, sembra realizzarsi il passaggio da prima a seconda natura. In questo senso, ogni essere umano, nella misura in cui acquisisce la capacità di agire, quando esercita questa capacità acquisisce una seconda natura. La seconda natura circoscrive precisamente lo sviluppo che avviene attraverso l'esercizio della capacità di agire in cui è coinvolta la volontà razionale²⁷⁶.

Inoltre, non ogni termine è il fine di un movimento e, in questo modo, la dimensione di bene sotto cui avviene l'azione specifica l'orientamento della natura verso alcuni fini/beni. Nella scelta, l'agente compie una valutazione (morale) in cui sono scartati corsi di azioni considerati meno buoni. Ogni agente, anche se parzialmente o erroneamente, ricerca nell'azione un bene che permette di acquisire una seconda natura che modifica verso il bene, reale o apparente, la prima natura. In questo modo, nella capacità di agire si specifica la più ampia caratteristica della natura vivente per cui si è padroni del movimento. Nell'azione, infatti, un essere umano è massimamente padrone del proprio movimento.

Riassumendo, ogni volta che l'essere umano agisce, o almeno inizia ad acquisire la capacità di agire, esprime un' idoneità della prima natura, la capacità di agire, ad acquisire un certo tipo di seconda natura. Lo sviluppo virtuoso può essere considerato, come dice Annas, un ideale etico perché indica che nell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze in cui si trova, vi è il tentativo di compiere il bene reale che, lungo tutta una vita, è dato dal perseguimento di una vita eudemonica. In tal senso, l'agire dell'essere umano da un punto di vista formale sembra manifestare il continuo tentativo di raggiungere un bene reale anche quando non lo raggiunge. Un agente, infatti, non può scegliere il male. In questo senso, anche il malvagio, agendo, vuole perseguire un bene, per quanto solo apparente, e cerca di vivere una vita eudemonica. Dal suo punto di vista, l'agire lo abilita ad acquisire una capacità di agire "virtuosa". Per questo, anche il malvagio manifesta nell'azione la normatività della prima natura che attraverso la capacità di agire apre all'agente una serie di possibili corsi d'azione attraverso cui acquisire una seconda natura. Esercitando la capacità di agire, il malvagio riflette l' idoneità della prima natura a ricevere una modificazione che tende verso il meglio. In tal senso, solo se si potesse decidere di non agire si potrebbe evitare la relazione con

²⁷⁶ Per una concezione ampia di seconda natura si veda M. De Caro, M.S. Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as ethical expertise*, cit.

la normatività del bene. Ma, come si è detto, chi vorrebbe non agire? Chi non vorrebbe condurre una vita eudemonica ossia la vita migliore date determinate circostanze? Questo tipo di normatività, però, è formale e non spiega ancora come la relazione di idoneità tra prima e seconda natura permetta di distinguere una seconda natura virtuosa da una malvagia.

4.4.2.2 *L'inclinazione alla conservazione di sé*

In questo senso si può iniziare col dire che la normatività della natura non si manifesta solo formalmente nei termini di una ricerca del bene perseguibile nell'azione, ma la stessa capacità di agire è informata e attraversata da una natura intesa come principio di movimento. L'essere umano in questo senso specifica quella nozione massimamente generale di natura vivente. Tale specificazione si manifesta nei termini di una serie di inclinazioni²⁷⁷ che orientano l'agente verso certi beni che potranno, in seguito, essere scelti. Vedremo, dunque, che non c'è qualcosa nell'essere umano come un impulso verso qualche tipo di bene su cui la razionalità solo in un secondo momento può intervenire. Piuttosto, le inclinazioni attraversano le facoltà coinvolte nella capacità di agire e richiedono una risposta razionale da parte dell'agente. Solo nell'esercizio della capacità di agire è possibile sviluppare la natura umana e acquisire una seconda natura virtuosa. La natura che è principio di movimento orientato innerva la capacità di agire e le facoltà coinvolte in essa permettendo di comprendere come ci possa essere un'idoneità tra la scelta dell'agente e l'oggetto dell'inclinazione. In questo senso si può dire che la natura come principio di movimento si declina in una serie di inclinazioni che agiscono alle spalle dell'agente che, innervando la capacità di agire, modellano l'esercizio stesso della razionalità. È proprio la prima natura razionale che vincola l'attivazione e l'esercizio della seconda natura.

Questa bozza di relazione tra prima e seconda natura può essere esplicitata nel seguente modo. L'inclinazione non si manifesta come un impulso che non coinvolge la razionalità, proprio perché l'inclinazione si manifesta solo attraverso la capacità di agire. La natura inclina l'agire verso un certo sviluppo, ma questo sviluppo può essere perseguito solo esercitando la capacità di agire (il bene deve essere visto, desiderato e voluto). In altre parole, la prima natura intesa come capacità di agire è innervata/orientata/inclinata verso certi beni ontologici che tuttavia richiedono l'esercizio della capacità di agire per essere perseguiti.

²⁷⁷ Rispetto al concetto di inclinazione e all'uso del termine stesso si veda G. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, cit., pp. 33-38.

Inoltre, la possibilità di conoscere le inclinazioni e la loro relazione con la capacità di agire richiede un accesso personale al proprio agire. In linea con Hacker-Wright, individuare una rilevanza normativa della natura dipende dall'esercizio di certe facoltà da cui possiamo desumere che ci siano buoni o cattivi esercizi di queste facoltà. Per Hacker-Wright vi sono norme che dobbiamo seguire per essere considerati agenti. Tra tutte, vi è la necessità di non danneggiare la capacità stessa di agire:

Dobbiamo vederci come parte di una specie i cui membri sono normalmente agenti, un fatto che ha importanti implicazioni normative. In questa prospettiva, la nostra autocomprensione come membri di una forma di vita in cui la capacità di agire è normale caratterizza il nostro concetto di danno. È una condizione sufficiente, sebbene non necessaria, affinché qualcosa possa essere considerato dannoso se mina la nostra capacità di agire. Questi danni sono malvagi e devono essere compresi come tali da qualsiasi agente umano razionale²⁷⁸

In questo senso, l'inclinazione alla sopravvivenza e la possibilità di scegliere di sopravvivere avviene riflettendo sulle proprie azioni e cogliendo come l'esercizio della razionalità sia in grado di scegliere il bene dato dal mantenersi in vita. Come dice Composta, quindi, il metodo per conoscere le inclinazioni «inizia dall'esperienza esistenziale, concreta della persona umana»²⁷⁹. 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»²⁸⁰.

Senza addentrarmi nel complesso tema della costituzione ontologica delle inclinazioni, di come possano essere conosciute e di come siano normativamente rilevanti²⁸¹, si può considerare il caso di un'inclinazione che può offrire un

²⁷⁸ «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 harms are pro tanto bad, and must be understood as such by any rational human agent». J. Hacker-Wright, *Ethical Naturalism and the Constitution of Agency*, cit., p. 14.

²⁷⁹ D. Composta, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zurigo, Pas-Verlag, 1971, p. 191.

²⁸⁰ G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, cit., pp. 230-231.

²⁸¹ Composta, per esempio, analizza il tema delle inclinazioni naturali da un punto di vista storico e da un punto di vista teoretico a partire dall'analisi delle critiche mosse all'esistenza delle inclinazioni. Nella sua opera, *Natura e Ragione*, viene sottolineata la necessità di approfondire da un punto di vista filosofico, anche attraverso un confronto con i risultati delle scienze sperimentali, che cosa siano le inclinazioni e come possano essere conosciute. Cfr. D. Composta, *op. cit.*, pp. 191-249.

buon caso di studio per provare a comprendere la normatività della prima natura. Rispetto alla conservazione di sé, Tommaso d'Aquino scrive: «in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conseguire la vita umana e ne impedisce la distruzione». E ancora: «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone»²⁸². In questo senso, sembra si possa dire che la capacità di agire e le facoltà coinvolte sono modellate/inclinate da una natura che lavora alle spalle e che è in grado di far desiderare/vedere/volere certi fini come buoni.

La conservazione della vita in questo senso è un'inclinazione della prima natura che attraversa, modella e orienta la capacità di agire. Infatti, nella misura in cui è diventata oggetto di scelta, la conservazione di sé richiede una risposta razionale da parte dell'agente che deve vedere come bene il mantenersi in vita. In questo modo l'agente riconosce, vuole e desidera conservare la propria vita, in modo che l'inclinazione iniziale si stabilizzi in una seconda natura. Chi sostiene, perciò, che la salute non sia un bene morale non riconosce come la salute, una volta che si è acquisita la capacità di agire, sia un bene che viene costantemente scelto.

È così possibile provare a rispondere alla possibile obiezione per cui nella tendenza alla conservazione la razionalità avrebbe solamente un ruolo strumentale in grado di individuare i mezzi per il sostentamento dell'agente. Nell'ottica che stiamo affrontando, mi sembra che questa critica non funzioni perché non è possibile accettare che ci sia un impulso alla vita che non coinvolge la natura razionale. Non vi è una tendenza alla conservazione di sé indipendente dalla razionalità dove la razionalità deve limitarsi a individuare i mezzi per conseguire un fine. 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 richiede una risposta razionale e si manifesta anche attivando le nostre facoltà (razionalità, desiderio) attraverso cui vediamo alcuni oggetti in un certo modo. Ciò significa che il mantenersi in vita è un fine, indica cioè l'idea di una natura inclinata ad un certo sviluppo che richiede che l'agente veda e scelga tale sviluppo come un fine che è bene. Inoltre, che non ci sia una tendenza automatica verso la conservazione lo dimostra il fatto che si può decidere di non conservarsi. Chi si mantiene in vita lo fa attraverso una scelta e a tale scelta l'agente è giunto tramite una comprensione della natura umana in cui ha esperito che conservarsi costituisce uno sviluppo della natura umana.

Oltre a ciò, si può anche rilevare come la conservazione di sé non è un bene che è tale solo contingentemente. È perché siamo fatti in un certo modo che siamo in grado di renderci conto che è bene non mangiare un bullone e, in generale, sceglie-

²⁸² Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 2.

re tra oggetti che sono 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/poterlo digerire/avere i nutrienti per proseguire la giornata) sarebbe innervata da queste caratteristiche naturali. In questo senso, mi sembra che la capacità di agire e le facoltà coinvolte siano in grado di riconoscere che il loro stesso esercizio è innervato da un certo modo di essere della natura che è normativo per le scelte che si compiranno. Come ha rilevato Aristotele, la natura sembra aprire una serie di potenzialità all'agente, nel senso che ci sono corsi di azione che sono in grado di sviluppare la sua natura, di contro a corsi di azioni che non la sviluppano o la distruggono. 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 sua presenza/conservazione confermando la relazione preferenziale della prima natura verso un certo sviluppo²⁸³. Che sia bene mangiare, perciò, non coincide con una questione di educazione e nemmeno con la semplice presenza del desiderio di mangiare. Nel primo caso, si può dire che non è bene mangiare perché ci è stato insegnato così. Chi ci ha insegnato che è bene mangiare non ha operato una scelta arbitraria imponente. Lo ha fatto piuttosto attribuendo alla nostra natura una tendenza verso la conservazione di sé che è bene che sia coltivata²⁸⁴. In questo senso, uno potrebbe

²⁸³ Allo stesso tempo, si può brevemente accennare al fatto che la tesi di una relazione preferenziale tra l'inclinazione alla conservazione di sé e il mantenersi in vita, non significa che la sopravvivenza sia l'unico fine della natura umana. Piuttosto, limitare il discorso al caso della sopravvivenza è funzionale al mostrare come ci sia un modo in cui l'azione (seconda natura) è vincolata alla prima natura dove l'agente si appropria del movimento e riconosce che è bene mantenersi in vita. In questo senso, è possibile anche sostenere che la vita del malvagio, nella misura in cui è composta di azioni che lo conservano in vita, sembra manifestare la normatività della natura iniziale e, per questo, anche il malvagio è in grado di compiere azioni buone. Vi è, cioè, almeno un caso in cui il malvagio mostra l'idoneità tra la prima natura e uno sviluppo realmente virtuoso in cui viene perseguito il bene che è dato dalla conservazione di sé. In tal senso, il suicidio mi sembra il caso più complicato da considerare rispetto al modo in cui la prima natura può essere normativa rispetto ad uno sviluppo, virtuoso, della seconda natura. Tuttavia, si può rilevare molto brevemente che la possibilità di sopprimere la propria vita non solo mostra come il mantenersi in vita possa essere frutto di una scelta, ma anche che la scelta di morire possa avvenire solo dopo che la prima natura dell'agente si è sviluppata rendendo l'essere umano un agente. In tal senso, la prima natura, comunque, manifesta un orientamento al mantenere in vita l'essere umano motivo per cui non vi è una tendenza, per prima natura, a sopprimersi (si dovrebbe mostrare che la morte è il fine/bene di ogni azione). Infatti, solo nell'assenza di un essere umano (e nell'assenza di un certo tipo di natura come quella umana), si potrebbe negare la relazione tra un certo tipo di prima natura e la tendenza a quel bene dato dal mantenersi in vita, come anche la relazione tra prima natura e la possibilità di riconoscere da parte dell'agente che è bene rimanere in vita. In tal senso Samek Lodovici rileva che «soprattutto, dal punto di vista ontologico, se il suicidio fosse il termine originario dell'inclinazione umana l'esistere sarebbe contraddittoriamente orientato alla non esistenza». *L'emozione del bene*, p. 243.

²⁸⁴ Se ci avessero insegnato che mangiare non è bene, in quel caso, si potrebbe dire che chi ce

anche rispondere alla domanda “perché mangi?” dicendo che gli è stato insegnato così, ma questa risposta risulterebbe strana e non appropriata. Una risposta migliore potrebbe essere “mangio perché ho fame”. Un agente, quindi, sceglie di mangiare perché ha fame. In questo senso l’inclinazione alla conservazione di sé può manifestarsi nei termini della sensazione della fame che ci fa vedere la realtà in un determinato modo (un piatto di pasta è meglio di un bullone). Allo stesso tempo, l’agente deve scegliere di mangiare perché non c’è una parte della sua natura che lo dirige automaticamente verso un piatto di pasta, come invece si può dire del cuore che battendo automaticamente mantiene in vita l’agente.

La tesi per cui è necessaria una risposta razionale dell’agente di fronte al manifestarsi dell’inclinazione alla vita ci può anche permettere di dire che l’inclinazione alla vita può non presentarsi come un fine/bene agli occhi dell’agente. Un agente può non avere la sensazione della fame perché è particolarmente stressato. Questo dimostra ancora una volta come la prospettiva attraverso cui ci si forma una qualche antropologia valutativa è sempre mediata dalla prospettiva di prima persona che mostra come non ci sia un tendere automatico verso il mantenersi in vita. Il naturalismo neo-aristotelico, perciò, individua un criterio per individuare il bene che è sempre mediato dalla prospettiva dell’agente, ma che non è contingente, cioè non vincolato a determinate circostanze e alla situazione psicologica in cui può trovarsi un agente.

In conclusione, l’inclinazione alla conservazione alla vita mi sembra un caso, relativamente semplice, in grado di esplicitare la tesi della normatività della natura tenendo conto della natura specifica dell’esser umano (una natura razionale) e allo stesso tempo individuando un criterio non contingente per comprendere come si possa agire bene. Il discorso fatto finora ha cercato sommariamente di seguire la linea di ragionamento promossa da alcuni autori contemporanei per cui è possibile parlare di agire buono in relazione alla natura umana. In questo modo, l’esercizio della razionalità tipica dell’essere umano è vincolata all’individuazione di un bene che dipende da com’è fatta la natura umana e la cui comprensione si configura nel raggiungimento di un’antropologia valutativa sempre mediata dall’accesso in prima persona.

lo sta insegnando non si sta comportando coerentemente con ciò che dice e quindi anche per lui, in realtà, nutrirsi è bene. Ma pur ammettendo che chi educa arrivi al punto in cui crede che mangiare non sia bene deve fornire delle credenziali razionali sul perché mangiare non è bene. In questo caso, si può concedere che ci possano essere casi in cui per esempio c’è chi sciopera dalla fame, ma questa situazione è compatibile con l’idea che la sopravvivenza non è l’unico fine e ci sono beni superiori. Tuttavia, non è possibile addentrarsi, in questa sede, nel tema di come la ragione colga le inclinazioni e istituisca un ordine gerarchico tra di esse.

Conclusioni

In questo lavoro abbiamo provato ad esaminare come sia possibile recuperare una nozione di natura umana di stampo neo-aristotelico in grado di fornire un criterio per individuare l'agire buono. In generale si è cercato di considerare il rapporto tra natura e virtù alla luce della peculiare concezione della moralità neo-aristotelica e del rapporto che sembra si possa instaurare tra struttura teleologica dell'agire e natura umana.

Nei primi due capitoli si è visto che l'obiezione per cui il naturalismo neo-aristotelico adotterebbe una nozione di natura umana falsa per giustificare l'agire virtuoso non coglie nel segno nella misura in cui questa critica non sembra considerare il modo in cui il naturalismo pensa il riferimento alla natura umana in etica. In primo luogo, infatti, l'impresa giustificativa in etica non può essere pensata a partire dalla separazione tra azioni morali e azioni non morali. Ogni azione in quanto tale è, in linea di principio, moralmente rilevante. In questo modo, la nozione di natura umana adottata non afferma che vi sia una tendenza della natura verso lo sviluppo etico. Piuttosto ogni sviluppo della natura umana è moralmente rilevante nella misura in cui la capacità di agire è una capacità della natura umana che presenta la caratteristica di essere orientata verso ciò che l'agente vede come bene. La domanda dunque non può essere in che modo la natura umana giustifichi l'agire morale, ma piuttosto quale sia il tipo di agire moralmente buono che realizza la natura umana.

Nel terzo capitolo, si è visto che un possibile problema che sembra toccare l'argomentazione neo-aristotelica riguarda il tentativo di spiegare il naturalismo morale che adotta sulla base dell'analogia con schemi di normatività subrazionale. In questo senso, si è provato a suggerire che il ruolo dell'analogia nell'economia della struttura argomentativa neo-aristotelica deve essere ridimensionato. Il naturalismo neo-aristotelico deve approfondire ed esplicitare in che modo sia possi-

bile parlare di fatti naturali a partire da quelle caratteristiche della natura umana conoscibili in prima persona. L'analogia con schemi di normatività subrazionali, dunque, non può costituire la direzione secondo cui spiegare il naturalismo morale, quanto piuttosto può fornire un paradigma esplicativo più semplice della relazione tra natura e normatività.

In questo modo, nel quarto ed ultimo capitolo si è provato ad esplicitare una possibile linea di ragionamento che considera la normatività della natura a partire da una nozione di prima natura che ricomprende al suo interno una caratteristica specifica dell'essere umano come la capacità di agire. La distinzione tra prima e seconda natura ha permesso di considerare la capacità di agire come una capacità della prima natura in cui emergono delle potenzialità che innervano e attraversano la capacità stessa. La prima natura non è un limite, un vincolo, una circostanza inevitabile rispetto allo sviluppo impresso dalla razionalità. Piuttosto, la prima natura ha un' idoneità a ricevere la virtù che si riflette ogni volta che l'essere umano agendo tende a ciò che vede come bene. Inoltre, la natura razionale specifica una natura intesa come principio di movimento orientato in modo che le facoltà coinvolte nell'agire sono innervate e inclinate verso il perseguimento di certi beni che richiedono una risposta razionale.

In questo modo, la conservazione di sé può essere considerato un caso paradigmatico della relazione tra inclinazioni ed esercizio della capacità di agire. Conservare la propria vita è un fine (anche se non l'unico) in cui l'agente è in grado di riconoscere che è bene mantenersi in vita. Attraverso la scelta l'agente fornisce una risposta razionale che è innervata da una prima natura che lavora alle spalle dell'agente in cui si manifesta una relazione preferenziale tra natura umana e conservazione dell'essere umano.

L'obiettivo del lavoro, in questo senso, è stato quello di mostrare come all'interno del naturalismo neo-aristotelico ci sia spazio per recuperare una nozione di natura umana normativamente rilevante che sia in grado di tenere conto della prospettiva di prima persona dell'agente. Si è cercato di seguire una possibile linea di pensiero che cerca di conciliare le prospettive dei naturalisti di prima e di seconda natura riconsiderando il modo in cui la prima natura è in grado di vincolare l'esercizio della razionalità. Sul piano ontologico la relazione tra prima e seconda natura ha permesso di mostrare come non vi sia una eterogeneità tra queste due nozioni di natura. Piuttosto la natura razionale specifica la più ampia natura vivente e ciò si traduce nell'individuazione di una serie di inclinazioni verso dei beni a cui l'agente è orientato e che nella scelta è in grado di volere e prescrivere.

È possibile menzionare alcuni problemi che rimangono aperti: il primo riguarda la possibilità di recuperare un'immagine teleologica di natura umana che possa essere conciliata coi risultati a cui giunge il metodo scientifico. In questo senso si è evidenziato che il lavoro di Foot e Hursthouse considera troppo poco

questo tema e ciò può tradursi in un problema di coerenza interna all'argomentazione neo-aristotelica quando viene instaurata l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi subrazionali. A ciò si può aggiungere, la difficoltà di come si possa conoscere qualcosa della natura umana pensata come insieme di inclinazioni. Il rapporto tra inclinazioni ed esercizio della capacità di agire, in questo senso, costituisce una questione che deve essere approfondita per spiegare la normatività della natura umana. Allo stesso tempo, mi sembra possa essere un terreno fertile per chiarire la proposta giustificativa neo-aristotelica in grado di tenere conto dello specifico dell'agire umano e di individuare l'agire buono.

Bibliografia

- G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Las, 1995.
- G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, Roma, Las, 1996.
- J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, trad. di M. Andolfo, *La morale della felicità. In Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- J. Annas, "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", in: S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics. Old and New*, New York, Cornell University Press, 2005. pp. 11-29.
- J. Annas, "Virtue Ethics", in: D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2006, pp. 515-536.
- J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: "Philosophy", n. 33, 1958, pp. 1-19.
- G.E.M. Anscombe, "On Brute Facts", in: *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, III, Oxford, Blackwell, 1981.
- G.E.M. Anscombe, "Action, Intention and Double Effect", in: *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (eds.), Exeter, Imprint Academic, 2005.
- G.E.M. Anscombe, "Good and Bad Human Action", in: *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach, L. Gormally (eds.), Exeter, Imprint Academic, 2005.
- M. Amori, *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Napoli, Guida, 2012.
- Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Aristotele, *Anima*, a cura di G. Movia, Milano, Rusconi, 1996.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999.

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- Aristotele, *Etica Eudemia*, a cura di P. Donini, Bari, Laterza, 2011.
- G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e Morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Mondadori, 2007.
- F. Botturi, "Azione e totalità soggettiva", in: Id. (a cura di), *Prospettive dell'azione e figure del bene*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, pp. 21-45.
- F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano, Vita e Pensiero, 2009.
- F. Botturi, *Realismo morale*, in: "Hermeneutica", 2014, pp. 47-72.
- D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- P. Brüllman, "Good (as) Human Beings", in: J. Peters, (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013, pp. 97-113.
- A. Campodonico, M.S. Vaccarezza, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Napoli, Orthotes, 2012.
- A. Campodonico, M. Croce, M.S., Vaccarezza, *Etica della virtù. Un'introduzione*, Roma, Carocci Editore, 2018.
- A. Campodonico, *Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenza, sinergie*, in: "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXXIX, 2/3, 1997, pp. 267-298.
- T. Chappell, "Virtue ethics in the Twentieth Century", in: D.C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 149-171.
- D. Composta, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zurigo, Pas-Verlag, 1971.
- D. Copp, D. Sobel, *Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics*, in: "Ethics", n. 114, 2004, pp. 514-554.
- L. Cortés Andreu, *Que es la Virtue ethics. La recuperación contemporánea del concepto de 'virtud': Posibilidades y límites de la virtue ethics*, <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/98746>, 2016; sito consultato il: 09/06/2020.
- S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Roma, Carocci, 2006.
- R. Crisp, M. Slote, (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- R. Crisp (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- M. D'Avenia, *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- G. De Anna, *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- G. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, in: "Ragion pratica", 50 (2018), pp. 179-196.

- G. De Anna, "Potentiality, Normativity and Practical Reason", in: Id. (ed.), *Natural Normativity and the Normativity of Human Action*, in: "The Journal of Value Inquiry", 52, 2018, pp. 307-326.
- G. De Anna, *Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations*, in: "European Journal of Religion", X, 2018, pp. 27-50.
- G. De Anna, *Normativity, volitional capacities and rationality as a form of life*, in: "Philosophy and Social Criticism", X(XX), 2018, pp. 1-10.
- M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and normativity*, New York, Columbia University Press, 2010.
- M. De Caro, M.S., Vaccarezza, A. Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, in: "The Journal of Value Inquiry", 52, n. 3, 2018, pp. 287-305.
- M. De Caro, *Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato*, in: "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", I, n. 2, 2013, pp. 27-37.
- J. Deigh, *An introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- P. Donatelli, M. Ricciardi, M. Thompson, "Natural Goodness" di Philippa Foot. *Discussione*, in: "Iride", n. 1, 2003, pp. 178-197.
- D. Enoch, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Wien 1982, trad. di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- J. Frey, "How to Be an Ethical Naturalist?", in: J. Hacker-Wright, (ed.) *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, London, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 47-84.
- P. Foot, *Virtue and Vices and other Essays*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1978.
- P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001, trad. di E. Lalumera, *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- H. Fossheim, "Habituation as Mimesis", in: T. Chappell (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 105-117.
- W. K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, in: "Mind", 48, n. 192, 1939, pp. 464-477.
- C. Gowans, *Virtue and Nature*, in: "Social Philosophy and Policy", n. 25, 2007, pp. 28-55.
- L. Greco, *Aspirazione, riflessione e felicità. L'etica della virtù di Julia Annas*, in: "Iride", XXIX, n. 77, 2016, pp. 173-180.
- J. Hacker-Wright, "Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology". https://www.academia.edu/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology, 2009. Sito consultato il: 09/06/2020.
- J. Hacker-Wright, *What is Natural about Foot's Ethical Naturalism?*, in: "Ratio", n. 3, 2009, pp. 308-321.
- J. Hacker-Wright, *Ethical Naturalism and the Constitution of Agency*, in: "Journal of Value Inquiry", n. 46, 2012, pp. 13-23.

- J. Hacker-Wright, "Human Nature, Virtue, and Rationality", in: J. Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013, pp. 83-96.
- R. Hamilton, "Naturalistic Virtue ethics and the new biology" in: S. Van Hoof (ed.), *The Handbook of Virtue ethics*, Durham, Acumen, 2014, pp. 42-52.
- R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- R. Hursthouse, "On the Grounding of the Virtues in Human Nature", in: J. Szaif, (ed.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin, De Gruyter, 2004, pp. 263-275.
- R. Hursthouse, *Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics*, in: "Royal Institute of Philosophy Supplement", n. 70, 2012, pp. 169-188.
- 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/>>. Sito consultato il: 09/06/2020.
- J. Lenman, *The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*, in: "EUJAP", n. 1, 2005, pp. 37-50.
- I. Liu, *Elevating Humang Being: Towards a New Sort of Naturalism*, in: "The Royal Institute of Philosophy", n. 92, 2017, pp. 597-622.
- Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>. Sito consultato il: 09/06/2020.
- G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, trad di M. D'Avenia, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando Editore, 2007.
- E. Mayr, *Acting sub specie boni*, in: "Philosophical Explorations", 20, n. 2 (2017), pp. 55-72.
- J. McDowell, "Two Sorts of Naturalism", in: R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn (eds.), *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 149-197.
- A.R. Mele, *Aristotle's Wish*, in: "Journal of the History of Philosophy", 22, n. 2, 1984, pp. 139-156.
- C. Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, New York, Continuum International Publishing Group, 2011.
- R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in: "Ethics & Politics", IX, n. 2, 2007, pp. 194-200.
- R. Mordacci, "Teorie del bene e teorie delle ragioni: l'azione umana e l'autorità della morale", in: *Prospettive dell'azione e figure del bene*, a cura di F. Botturi, Milano, Vita e Pensiero, 2008, pp. 47-72.
- C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.
- C. Natali, "Aristotele: azione e responsabilità", in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 85-101.

- C. Natali, *Aristotele*, Roma, Carocci, 2014.
- M. C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, J.E.J. Altham and R. Harrison (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 86-131.
- H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.
- D. Russell, (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.
- G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Bologna, ESD, 2009.
- G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano, Vita e Pensiero 2010.
- G. Samek Lodovici, *Alle radici della responsabilità: l'imputabilità morale*, in: "Studium", n. 2, 2018, pp. 71-84.
- G. Samek Lodovici, *The Good: some elements*, in: "Philosophical Inquiries", 7, n. 1, 2019, pp. 9-28.
- N. Scotti Muth, "Prohairesis as a Possible Instance of Methaphysical Implication in Aristotle's Ethics", in: *Tradition as the Future of Innovation*, a cura di E. Grimi, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 25-44.
- G. Sher (ed.), *Ethics: Essential Readings in Moral Theory*, New York, Routledge, 2012.
- R. Spaemann, *L'incompiutezza della definalizzazione: si può fare a meno del finalismo?*, trad. di N. Scotti Muth, in: "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", XCVI, 2004.
- R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2005, trad. di L. Allodi, G. Miranda, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Milano, Ares, 2013.
- D. Statman, *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- C. L. Stevenson, *The Emotive Meaning of Moral Terms*, in: "Mind", n. 46, 1937, pp. 14-31.
- M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in: "Journal of Philosophy", n. 14, 1976, pp. 453-466.
- R. Stout, *Action*, Ithaca (NY), McGill-Queen's University Press, 2006.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, a cura di L. Perotto, Bologna. ESD, 1985.
- Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, a cura di L. Perotto, Bologna, EDS, 1995.
- M. Thompson, *Life and Action*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008.

- J.O. Urmson, *Philosophical Analysis*, trad. di L. Leone, *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, Milano, Mursia, 1966.
- M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Napoli, Orthotes, 2012.
- M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, in: "APhEx", n. 15, 2017, pp. 1-23.
- S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Milano, Marzorati Editore, 1953.
- C. Vogler, "Natural Virtue and Proper Upbringing", in: J. Peters, (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, New York, Routledge, 2013, pp. 145-157.
- B. Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Harper & Row, 1972.
- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1985.

Finito di stampare nel mese di luglio 2020

EUT Edizioni Università di Trieste