

# LA DIMENSIONE TELEOLOGICA DELL'ETICA. LO SCHEMA EURISTICO DI PHILIPPA FOOT

**CALOGERO CALTAGIRONE**

*Università LUMSA – Roma*

*Dipartimento di Scienze Umane*

c.caltagirone@lumsa.it

## ABSTRACT

In this paper I focus on Philippa Foot's analysis of the so-called Hume's law and her solution of Moore's criticism of the naturalistic fallacy.

## KEYWORDS

Ethics, naturalism, good, practical reason, teleology.

## INTRODUZIONE

Uno dei problemi che più ha interessato e tormentato la riflessione etica del Novecento, tanto da rappresentare un nodo nevralgico, specialmente, per le questioni bioetiche, è stato la cosiddetta *legge di Hume*, la quale, dividendo il campo della descrittività da quello della normatività, sostiene l'impossibilità di dedurre da semplici fatti i doveri, dall'*essere* il *dover essere*,<sup>1</sup> il primo attinente alla fattualità, il secondo all'intenzionalità interiore riferita al *Moral sense*.

<sup>1</sup> «In ogni sistema di morale con cui ho avuto finora a che fare, ho sempre notato che l'autore procede per un po' nel modo originario di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un bene, oppure fa delle osservazioni circa le faccende umane; quando all'improvviso mi sorprende a scoprire che, invece di trovare delle proposizioni, rette come di consueto dai verbi è (*is*) e non è (*ought*), non incontro che proposizioni connesse con *dovrebbe* e *non dovrebbe*. Questo mutamento è impercettibile, ma è di massima importanza. Poiché questi *dovrebbe* e *non dovrebbe* esprimono una relazione o affermazione nuova, è necessario che si adduca una ragione di ciò che sembra del tutto inconcepibile, cioè del modo in cui questa nuova relazione può essere dedotta dalle altre che sono totalmente diversa da essa». D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Idem, *Opere filosofiche I*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 496-497. Per alcuni, l'attribuzione a Hume di questa «legge di Hume» sarebbe un fraintendimento. Cfr. N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, New York 1989, pp. 55-95. Capaldi, sottoli-

neando il carattere esplicativo e sperimentale di tale legge, sostiene che la metodologia di Hume costituisce un approccio alla morale in senso pragmatico, in quanto, a suo giudizio, si assiste all'introduzione di un nuovo paradigma esplicativo della morale, fondato sul *we do* che sostituisce il cartesiano *I think*, al fine di rendere conto del comportamento e di come gli uomini concretamente agiscono. Per una panoramica sulle interpretazioni del «capoverso sull'è-deve» di Hume, Cfr. E. LECALDANO, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 173-181. Secondo Lecaldano la separazione tra *is* e *ought* avrebbe un valore solo di ordine metodologico e non ontologico. Affermando che Hume intende sottolineare che la ragione da sola è incapace di raggiungere le distinzioni morali, per cui è necessario l'intervento dei sentimenti e delle passioni, che però non devono diventare dominanti, Lecaldano precisa, inoltre, che quello di Hume sarebbe non tanto un emotivismo puro senza nessuna mediazione razionale, bensì un non-cognitivismo universalistico. Per Sergio Cremaschi ciò che si deve osservare è il fatto che Hume «non afferma che il passaggio è impossibile, ma contesta la mancanza di una giustificazione; mira a dimostrare che la distinzione fra il vizio e la virtù non viene percepita mediante la ragione e che il passaggio dallo "è" al "deve" va compiuto nell'unico modo possibile, basandosi sulla natura umana, in tal modo vuole stabilire un criterio della virtù che si imponga per necessità interna della coscienza, non per deduzione da verità di altra natura che: a) non sono dimostrabili con certezza, b) non giustificerebbero la deduzione di prescrizioni da descrizioni, c) non motiverebbero la volontà». S. Cremaschi, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007, p. 131. Opportunamente, Francesco Totaro fa notare che «anche nella tradizione premoderna campeggia la distinzione aristotelica, contenuta nell'*Etica Nicomachea*, tra il sapere delle realtà immutabili e necessarie e quello delle cose che avvengono solo per lo più, poiché è nella loro natura di poter essere diversamente da come sono attualmente. L'agire cade così nell'ambito dell'essere possibile e consegue quindi il proprio statuto di legittimità (non avrebbe infatti senso se tutto l'essere fosse necessario); in tal modo però l'essere *autenticamente tale* rimane non solo preservato ma anche isolato dal destino dell'azione. A sua volta quest'ultima esaurisce il proprio fine in se stessa, tranne a fruire della *visione* dell'essere necessario allorché assurge ad attività specifica dell'anima. Pertanto anche qui essere e dover essere (l'agire conforme a virtù) si sfiorano senza compenetrarsi. In definitiva, le ragioni dell'essere non si intrecciano con le ragioni del buon agire, se non nel punto di contatto dell'attività *quasi divina* del "sapiente" con l'atto di perfetta autocontemplazione dell'immutabile principio divino». F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 167. A complemento di queste annotazioni, Francesco Totaro, propendendo per una lettura che esige in ogni caso una revisione della 'distinzione' intesa come separazione, precisa che questa è una lettura *non necessaria* di Aristotele, perché tra essere e agire si può pensare una *differenza* nella realizzazione dell'*enérghēia* piuttosto che una cesura. A tal proposito egli scrive: «nonostante tutti i meriti che si possono attribuire alla impostazione aristotelica intorno alla valorizzazione della prassi, occorre osservare che essa da Aristotele è certamente considerata nella sua valenza autonoma ma, a nostro avviso, è insieme inquadrata in una cornice di gerarchizzazione ontologica, ed è quindi orientata al momento supremo della contemplazione dell'essere immutabile. In sé perciò non assurge al rango di eccellenza della *attività pura*. Quest'ultima si realizza come 'teoresi' ed è intesa come perfetta circolarità con l'essere che non può essere diversamente da come è. La teoresi non è protesa ad altro che a se medesima e trovando in se stessa l'oggetto della propria applicazione incessante è, per così dire, autocontinuativa e perciò autosufficiente. Il 'theorēin' aristotelico è atto che non soffre di nessun decadimento nella potenza e, di conseguenza, in esso forma e contenuto del sapere si travasano l'uno nell'altro in una perfetta adeguazione. Accessibile discontinuamente al vivere umano, tale atto è di competenza normale dell'eterna vita divina.

Anche se non mancano sicuramente delle differenze, rilevabili dal diverso modo di esprimere la tesi della divisione, spesso alla *legge di Hume* viene accostata la critica, formulata da George Edward Moore alla *fallacia naturalistica*, la quale, polemizzando con le teorie che concepiscono il bene come proprietà naturale, afferma l'illegittimità del trasferimento logico da un genere all'altro che fa derivare ciò che è morale (il bene) da un oggetto naturale, la cui esistenza viene considerata un oggetto di esperienza, posizione, questa, tipica, a suo giudizio, delle etiche «naturalistiche» di impronta evoluzionista, edonista o utilitarista, secondo le quali «il bene risiede in una qualità determinata di cose che esistono nel tempo»,<sup>2</sup> oppure è considerato come un oggetto la cui esistenza viene dedotta da un mondo sopransensibile, come dichiarato dalla etiche «metafisiche», per le quali «sarebbe comune il fatto che usano una determinata affermazione come fondazione per la derivazione di una determinata

L'atto teoretico, entrando in sintesi immediata con il proprio contenuto, non pone né un problema di ricorso a mezzi né un'esigenza di relazione ad altri. Invece l'attività come prassi, pur avendo termine in se stessa e non subordinandosi a un'opera esterna, non soltanto è abitualmente condizionata dal perseguimento di vantaggi comunque ulteriori al suo espletamento (come gli onori nel caso dell'agire politico) e dal bisogno di concorso con altri (per esercitare coraggio, magnanimità e, ancor più, amicizia e giustizia si ha bisogno appunto di altri), ma anche dalla istanza della scelta e del reperimento dei mezzi. Non si dà prassi senza mediazione e la mediazione, sebbene sia governata da colui che agisce, comporta una insopprimibile 'ascholia' o affanno esistenziale alla ricerca di un bene pur sempre assente. Nel reperimento dei mezzi sono inoltre sempre in agguato l'errore e lo smarrimento. L'agente, dipendendo dalla catena dei mezzi non ancora noti e disponibili, è a rischio di distoglimento e di deviazione dal fine. La materia dell'azione pratica può sfuggire al controllo del suo principio direttivo e può accrescere la distanza tra la potenza di compimento e la sua attuazione». Questo allora significa che, per Francesco Totaro, «per quanto la sfera pratica rivesta in Aristotele un'importanza antropologicamente costitutiva coinvolgendo altresì la dimensione del desiderio, delle passioni, della corporeità e dei comportamenti che li hanno la loro radice, essa non è in grado di guadagnare il livello della adeguazione piena all'essere se non travasandosi, non senza una certa soluzione di continuità, in una attività pura che certamente assume la prassi nella sua funzione positiva ma insieme la declassa inevitabilmente come stadio preliminare dell'attività assoluta o davvero degna di questo nome. La prassi insomma lambisce la pura attività ma, in senso stretto, non ha a che fare con essa, se non come momento preparatorio all'interno di una tensione al bene – questa sì trascendentale perché connaturata a tutte le cose e alla loro positiva realizzazione – che non trova risoluzione adeguata se non nel momento propriamente “separato» (kecwreËsmenoj) della “theoretikéénérgeia”. Insomma il vissuto pratico non ha una dignità trascendentale al pari del vissuto teoretico e, per quanto in vista nella costruzione aristotelica, esso rimane una attività *seconda*, per così dire solo indirettamente investita di valenza trascendentale». F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 195. Per una valutazione della affermazione di Franco Totaro, Cfr. C. Caltagirone, *L'etica come pratica dell'essere nell'agire: oltre la cosiddetta “legge” di Hume?*, in «Etica & Politica/Ethics&Politics», XVI, 2014, 1, pp. 586-593.

<sup>2</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), § 27, trad. it. Di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964, p. 37.

fondamentale affermazione etica».<sup>3</sup> In entrambi i casi, anche se le etiche metafisiche hanno «il grande merito di aver richiamato l'attenzione sul fatto che il nostro sapere non è limitato a cose che possiamo toccare, vere, sentire»<sup>4</sup>, per Moore, sarebbe compromessa l'autonomia dell'etica che, invece, va salvaguardata, in ragione del fatto che riconducendolo a qualcosa d'altro, perché universalmente riconoscibile come oggetto d'intuizione immediata, come le proprietà di un colore, ma a differenza di questo, non empirica.<sup>5</sup> Non essendo nelle cose, il bene non può essere definito ma solamente intuibile, per cui coloro che intendono procedere all'identificazione e definizione del bene, a giudizio di Moore, incappano nella *fallacia naturalistica*.<sup>6</sup> Questo perché, dato che in etica ci sono proposizioni che non possono essere provate, non c'è nulla che possa pretendere di essere la ragione della verità di una proposizione, secondo Moore, «l'intuizione può solo fornire una ragione per ritenere che una proposizione sia vera; questo comunque deve farlo quando una proposizione è evidente di per sé, cioè quando, di fatto, non ci sono ragioni che possano provare la verità di essa».<sup>7</sup> In questo modo, Moore rifiuta il naturalismo e, nel definire l'autonomia dell'etica, tramite la distinzione tra il predicato di valore e i predicati naturali, oltre a determinare le condizioni di possibilità del non-

<sup>3</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 38. «L'etica metafisica [...] suppone che questa proposizione etica *consegua* da una proposizione metafisica; che cioè il problema “che cosa è reale” abbia una connessione logica con l'altro “che cosa è buono”. È questa la ragione per cui [...] ho detto che l'etica metafisica è fondata sulla fallacia naturalistica. Ritenere che da una proposizione la quale affermi: “la realtà è di questa natura”, se ne possa inferire, o confermare, un'altra che asserisca: “questo è bene in se stesso”, significa cadere nella fallacia naturalistica». *Ibidem*, pp.193-194.

<sup>4</sup> Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 189.

<sup>5</sup> «Se mi si chiede: “che cosa è il bene?”, la mia risposta è che bene è bene e null'altro. O se mi si domanda: “come si deve definire bene?”, la mia risposta è che esso non si può definire. [...]. Ciò che sostengo è che “buono” è una nozione semplice, proprio come è una nozione semplice “giallo”; e che, come non c'è alcun mezzo di spiegare a qualcuno che già non lo sappia che cosa sia il giallo, così non c'è modo di spiegargli che cosa sia il bene [...]. Si può dare la definizione di cavallo, perché un cavallo ha molte diverse proprietà e qualità, che, tutte, si possono enumerare. Ma quando si sia siano enumerate tutte, e quando si sia ridotto il cavallo ai suoi termini più semplici, questi ultimi a loro volta non potranno essere ulteriormente definiti». G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 51.

<sup>6</sup> «Tutte queste verità, però, per quanto diverse possono essere, hanno in comune un carattere: in esse sia il soggetto che il predicato grammaticale indicano qualcosa di esistente. Il tipo di verità di gran lunga più comune è qualcosa che enuncia una relazione tra due cose esistenti. Si capisce, immediatamente, che le verità etiche non sono conformi a questi tipo, e la fallacia naturalistica nasce dal tentativo di far sì che, con qualche artificio, vi si conformino. È immediatamente evidente che quando riconosciamo una cosa come buona, la sua bontà non è una proprietà che si possa toccare con le mani o separare dalle cose stesse, anche con strumenti scientifici più perfetti, trasferirle da un altro». G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 204.

<sup>7</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 234.

cognitivismo in etica, introduce una separazione tra vita morale ed etica, proprio per garantire la demarcazione netta tra ciò che è naturale da ciò che non è naturale, tra ciò che sul piano fattuale può essere descritto e conosciuto empiricamente e ciò che è, invece, intuitivo, costituito dalle proprietà non naturali dell'etica.

Non costituendo alcuna forma di conoscenza, in quanto ha a che fare con emozioni, intuizioni e passioni, e assumendo i giudizi morali e gli enunciati normativi il carattere della raccomandazione, del comando e del desiderio, l'etica viene, così, a caratterizzarsi nella sua dimensione autonoma in ragione del fatto che il linguaggio morale non è riducibile al linguaggio preposto a definire le proprietà naturali. Pertanto, se, da una parte, è imprescindibile il riconoscimento dell'importante compito critico e demistificatorio che impone il rifiuto di confondere l'ambito propriamente etico con quello empirico-descrittivo, il quale, conseguentemente, comporta il rifiuto di dedurre delle conclusioni di carattere prescrittivo da premesse di ordine descrittivo e affermativo, dall'altra, è innegabile che la separazione tra essere e dover essere (*legge di Hume*), tra proprietà naturali e proprietà non naturali (Moore), crea qualche difficoltà, sottoposta spesso ad aspre critiche,<sup>8</sup> anche in ambito bioetico,<sup>9</sup> alla concezione finalistica della realtà, la quale, comprendendo la natura e la vita come uno sviluppo orientato,<sup>10</sup> intende rendere ragione della prospettiva

<sup>8</sup> William Frankena ha sollevato delle perplessità sull'idea che la fallacia naturalistica potesse essere davvero considerata come un «fallacia», cioè un errore di tipo logico (Cfr. W.K. Frankena, «The Naturalistic Fallacy», in P. Foot, *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 50-63), mentre, in tempi più recenti, H. Putnam ha contestato l'idea che sia possibile conservare la «grande dicotomia» tra fatti e valori. Cfr. H. Putnam, *Fatto/valore: fine di una dicotomia*, Fazi, Roma 2004.

<sup>9</sup> Le critiche si sono concentrate sul fatto che «secondo la prospettiva teleologica, il dover essere rappresenta la via per realizzare il fine dell'uomo, rendendo legittimo passare dall'essere al suo dover essere», per cui viene precisato e chiarito «che chi parla di legge morale naturale, di natura normativa, di ordine finalistico non annienta la libertà umana poiché avere un fine è diverso dal servire a un fine, 'ragionare', prima di agire, sulle inclinazioni ontologiche dell'uomo non significa 'intuire' in modo assoluto la natura umana». P. Sgreccia, *Tomismo analitico, etica e bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 24.

<sup>10</sup> «Nel *bios* corporeo prende forma visibile la vita della persona. Così che la natura corporea della persona ha valenza più che biologica: ha *significato morale*. Ciò che il corpo rivela nella sua struttura organica come nelle sue dinamiche fisiologiche non è eticamente indifferente ma significativo». M. Cozzoli, *La legge naturale e la difesa della vita. Le ragioni e i limiti della difesa della vita fisica*, in Pontificia Accademia Pro Vita, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, Atti della VII assemblea plenaria della Pontificia Accademia pro Vita, a cura di J. De Dio Vial Correa – E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 185.

etica nella sua caratterizzazione teleologica, la quale attesta che il dover essere è iscritto nell'essere e l'assiologia è pre-contenuta nell'ontologia.<sup>11</sup>

Tra le molteplici critiche, oltre a quelle di John L. Austin,<sup>12</sup> John R. Searle,<sup>13</sup> Georges Kalinowski,<sup>14</sup> Alasdair MacIntyre,<sup>15</sup> quelle di Elisabeth Anscombe,<sup>16</sup> Peter Geach<sup>17</sup> e Philippa Foot, formati alla scuola del secondo Wittgenstein, che, nelle *Ricerche Filosofiche*,<sup>18</sup> era approdato ad una nuova teoria del linguaggio rispetto a quella del *Tractatus*,<sup>19</sup> secondo la quale il significato delle espressioni linguistiche non dipende solamente dalla loro funzione denominativa degli oggetti del mondo, ma anche dal loro uso nei diversi giochi linguistici e forme di vita, e riappropriandosi della riflessione aristotelica e tomasiana, rivestono un certo interesse, almeno come termine di confronto, molto indicative al fine di cogliere il dinamismo e la natura tensionale del reale, che, nel tramite della ricchezza della nozione di intenzionalità,<sup>20</sup> determina la concrezione teleologica dell'etica.

<sup>11</sup>Cfr. L. Palazzani, *Dall'etica "laica" alla bioetica "laica". Linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale*, «Humanitas», 1991, 4, pp. 513-546.

<sup>12</sup> Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

<sup>13</sup> Cfr. J.R. Searle, *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976.

<sup>14</sup> Cfr. J. Kalinowski, *Initiation à la philosophie morale. À l'usage de l'homme d'action*, Société d'Éditions Internationales, Paris 1966.

<sup>15</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007.

<sup>16</sup> Elizabeth Anscombe, mettendo sotto accusa la filosofia morale moderna e mostrando come questa sia dipendente dal concetto di «dovere», rilevante sia nella tradizione kantiana o deontologica, sia nella tradizione utilitaristica o consequenzialista, afferma la non proponibilità di tale prospettiva in quanto la nozione di «dovere» presuppone un sistema di norme dato dall'esterno e, quindi, risulta inadeguato all'interno di un'etica secolarizzata, e propone, nel rivendicare una posizione naturalistica, di mettere in primo piano il significato descrittivo dei termini morali e valutativi, l'importanza di una filosofia della psicologia morale e la centralità della nozione di «virtù». Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna* (1958), in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 21, 2008, 53, pp. 47-67.

<sup>17</sup> Peter Geach, mostrando che il punto debole dell'interpretazione non-cognitivistica del significato, il cosiddetto *Frege-Geach problem*, sta nell'aver trascurato la rilevanza del significato descrittivo e valutativamente significativo del termine «buono», sottolinea che mentre l'uso di aggettivi come «giallo» è *predicativo*, in quanto è un predicato che indica una proprietà, l'uso di aggettivi come «buono» o «cattivo», invece, è *attributivo*, perché presuppone il riferimento ad alcune caratteristiche del soggetto al quale viene attribuito tale predicato, per cui dipende strettamente dalle qualità dell'oggetto di cui si predica la bontà. Cfr. P. Geach, *Good and Evil* (1956), in P. Foot, *Theories of Ethics*, pp. 64-73.

<sup>18</sup>Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. a cura di R. Piovesane M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.

<sup>19</sup>Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), trad. e introduzione critica di G.C.M. Colombo, Fratelli Bocca, Milano-Roma, 1954, nuova traduzione it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

<sup>20</sup> Cfr. G.E.M. Anscombe, *Intenzione* (1957), Edusc, Roma 2004.

In modo particolare, intendendo rompere con l'emotivismo e il prescrittivismismo, considerati come conseguenze dell'intuizionismo di Moore, e criticando la separazione tra fatti e valori legata alla cosiddetta legge di Hume, pur riconoscendo le buone ragioni dei non-cognitivist, attraverso l'affermazione che tali teorie sono motivate dal fatto che il giudizio morale serve a produrre o a inibire un'azione, Philippa Foot cerca di ribadire la dimensione teleologica dell'etica, sostenendo che c'è un ordine teleologico nelle cose che può essere conosciuto dall'uomo per realizzare la propria identità personale, che è «un compito pratico e come tale richiede la capacità creativa di definire modalità d'azione personali e significative».<sup>21</sup>

## RAGIONI PER AGIRE

Rifiutando la tesi riguardante l'esistenza di una connessione necessaria tra considerazioni morali e ragioni per agire, Philippa Foot critica l'idea che per comprendere la natura della morale si debba fare riferimento al dovere, il quale, per lei, non ha alcuna forza normativa in sé, in quanto questa gli deriva interamente dal fatto che i fini che esso prescrive sono fini che interessano gli individui. In un primo tempo, convinta che ci sia una sostanziale coincidenza tra la moralità e il soddisfacimento dei propri interessi, nel saggio *Le credenti morali*, del 1958-59, Philippa Foot sostiene che è la moralità a fornire le ragioni per agire. Questo perché la moralità condiziona la vita umana, per cui, per comprenderla, è necessario formulare una teoria etica in grado di rendere conto sia di tale oggettività, sia del potere normativo, presunto, dei giudizi mora-

<sup>21</sup> R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008, p. 144. «Tali modalità devono tenere adeguatamente conto della realtà entro cui si agisce ma, al tempo stesso, devono recare il segno di una volontà indipendente, capace di determinarsi in modo da consentire al soggetto di identificarsi concretamente con le proprie azioni. Ora, un simile compito avrà fra i propri criteri interni non solo una certa adeguatezza alla realtà, ma soprattutto un criterio normativo. Grazie a esso il soggetto può riconoscersi come *autore* della propria vita nel senso, semplice ma profondo di agente responsabile delle proprie scelte e della forma del proprio vivere. Questo criterio non può che essere originariamente pratico, cioè originariamente connesso al volere. Se però si offre un'immagine del volere e della ragione pratica che, nel definire ciò che può o deve essere fatto, ricade inevitabilmente nel tentativo di "rispecchiare" un modello cognitivamente noto, allora il soggetto resta costantemente minacciato. Il modello potrebbe rivelarsi inadeguato alla sua realtà personale, oppure, le energie creative del soggetto possono trovarsi prive di orizzonti di riferimento pratici sufficientemente flessibili e aperti». *Ibidem*, pp. 144-145.

li.<sup>22</sup> In un secondo momento, nel saggio *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, del 1972, non sostenendo più che la moralità coincide con gli interessi personali, afferma che le richieste morali sono imperativi ipotetici con determinati fini i quali, nel caso di persone virtuose, vengono rispettati perché queste sono in possesso di certe virtù, ossia, perché hanno determinati desideri che sono desideri virtuosi.<sup>23</sup> In questo modo, per Philippa Foot, la moralità si struttura in un sistema di imperativi ipotetici e i giudizi morali che, di conseguenza, vengono formulati e offrono dei motivi per agire in quanto esprimono desideri e interessi appartenenti al soggetto.<sup>24</sup> Nel criticare, pertanto, la prospettiva morale di Kant, centrata sull'imperativo categorico, Philippa Foot sottolinea la non necessità di fare riferimento ad esso,<sup>25</sup> in virtù del fatto che un uomo non si comporta moralmente perché persegue dei fini come il bene altrui e che, quindi, segue imperativi ipotetici che orientano il suo agire.<sup>26</sup> Da

<sup>22</sup> Cfr. P. Foot, *Le credenze morali*, in Eadem, *Vizi e virtù*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 43-68.

<sup>23</sup> Cfr. P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 89-106.

<sup>24</sup> Cfr. P. Foot, *Virtù e vizi*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 3-24.

<sup>25</sup> «Dal punto di vista psicologico Kant era un edonista riguardo a tutte le azioni, eccetto quelle compiute per rispetto verso la legge morale, e questa teoria erronea della natura umana è stata una delle cose che gli hanno impedito di capire che la virtù morale potrebbe essere compatibile con il riferimento all'imperativo categorico». P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, p. 98. Una discussione articolata della posizione di Kant è presentata da Philippa Foot nella nota conclusiva del saggio in questione aggiunta nel 1977 Cfr. *Ibidem*, nota 18, pp. 103-106.

<sup>26</sup> «La mia personale opinione è che mentre all'interno dell'etica ci sono fini che si dovrebbero adottare (per esempio, che i propri figli ricevano una buona educazione), ci siano delle difficoltà nel dire che si "deve" tenere conto del bene in generale. Infatti, o il "si deve" significa "si deve moralmente" o "si deve da un punto di vista morale" o questo non ha significato. Se lo ha, abbiamo un principio tautologico. Se non lo ha, il problema è sapere che cosa viene detto. Qui, per ipotesi, non si intende un "si deve" prudenziale, né uno collegato agli altri fini contingenti dell'agente. Non abbiamo nemmeno il "si deve" e il "non si deve" che operano all'interno del sistema dell'etichetta o di qualche sistema di regole istituzionali. Questo "si deve" – quello presente nell'enunciato "si deve essere retti" – dovrebbe fluttuare libero e senza pedici e non ho mai trovato nessuno che potesse spiegare l'uso di questa espressione in un contesto del genere. (si tende a parlare di espressioni di risoluzioni o di decisioni, ma allora non è chiaro perché abbiamo bisogno della terminologia del "dovere" quando sono già in uso le espressioni "decido" e "ho deciso"). La mia personale conclusione è che l'enunciato "si deve essere retti" non ha affatto senso, a meno che il "si deve" non abbia il pedice morale, nel qual caso genera una tautologia, o non colleghi la moralità a qualche altro sistema, come la prudenza o l'etichetta. Quindi è del tutto seria la mia proposta di una teoria che non ammette la possibilità di dire che una persona deve avere fini diversi da quelli che ha effettivamente (e si tratta di un "dovere" libero, senza pedici): per esempio, di dire che la persona incurante, amorale deve preoccuparsi di alleviare la sofferenza o di proteggere i deboli. A mio avviso, dobbiamo partire dal fatto che certe persone si preoccupano davvero di queste cose e, anzi, dedicano la loro vita a esse; quindi può



questo punto di vista, l'imperativo categorico non garantisce, a giudizio di Philippa Foot, alcuna forza nel fornire ragioni per agire, in quanto dietro la distinzione semantica tra imperativi assoluti e imperativi ipotetici non sta nulla di più di ciò che sta dietro le regole di «etichetta» o di «galateo», le quali hanno un carattere normativo senza, nondimeno, pretendere una forza assoluta.<sup>27</sup> In un terzo momento, valutando queste considerazioni e ritenendo di non essere pienamente riuscita a rompere in modo radicale e definitivo con il soggettivismo delle posizioni emotiviste e prescrittiviste, a causa di una errata concezione del rapporto tra razionalità pratica e bontà morale, ancora influenzata da una concezione humaneana, secondo la quale il bene si fonda su interessi e attaccamenti personali,<sup>28</sup> con la pubblicazione del volume *La natura del bene*,

darsi che parlino di ciò che si dovrebbe fare presupponendo questi fini comuni». P. Foot, *La moralità come sistema di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, nota 18, pp. 102-103.

<sup>27</sup> «Se si vuole sapere se possa esserci una persona veramente retta che accetta i principi morali come regole ipotetiche di condotta così come molti accettano le regole dell'etichetta come regole ipotetiche di condotta, si deve prendere in considerazione il tipo giusto di esempio. Una persona che esigesse che la moralità venisse ricondotta all'interesse personale non sarebbe un buon candidato, né lo sarebbe chiunque fosse pronto ad essere caritatevole o onesto solo a condizione di sentirsi propenso ad esserlo. Una causa come la giustizia fa richieste pesanti, ma questa non è una peculiarità della moralità. Che siano disposte a lottare tanto duramente per i fini morali – per esempio, per la libertà e la giustizia – dipende dal fatto che questi sono fini che suscitano devozione. Per sacrificare molto per onore dell'etichetta occorrerebbe essere sotto l'incantesimo del “dovere” enfatico. Difficilmente si potrebbe essere dediti a comportarsi *comme il faut*. Malgrado tutto quello che si è fatto valere nell'etica a favore dell'imperativo ipotetico, sono sicura che molti non saranno convinti e sosterranno che manca ancora un elemento essenziale per la virtù morale. La caratteristica che manca è il riconoscimento del *dovere* di adottare fini che abbiamo attribuito alle persone rette». P. Foot, *La moralità come sistemi di imperativi ipotetici*, in Eadem, *Vizi e virtù*, pp. 99-100. «Nel caso dell'etichetta o delle regole di un club è ovvio che l'uso non ipotetico dell'espressione “si dovrebbe” ha avuto come risultato la perdita della relazione consueta tra ciò che si dovrebbe fare e ciò che si ha ragione di fare. Chi obietta che nel caso morale una persona non può essere giustificata nel porre questi limiti al proprio ragionamento pratico, perché ogni “si dovrebbe” morale dà delle ragioni per agire, deve affrontare il seguente dilemma: o è possibile creare ragioni per agire semplicemente mettendo insieme qualunque regola sciocca e introducendo un “si dovrebbe” non ipotetico o il “si dovrebbe” non ipotetico non implica necessariamente ragioni per agire. Se non implica ragioni per agire, possiamo chiederci perché dovrebbe farlo nel caso della moralità. Perché la persona amorale, indifferente non può dire che a lei il “si dovrebbe” non dà alcuna ragione per agire, poiché tratta il “si dovrebbe” come la maggior parte di noi tratta il “si dovrebbe”? Chi sostiene che il “si dovrebbe” è categorico in queste secondo senso di “dare ragioni” non sembra rendersi conto del fatto che non dimostra mai che è così. A volte dice che le considerazioni morali danno “veramente” ragioni per agire, senza spiegare perché qualche partito dell'etichetta non potrebbe dire altrettanto delle regole dell'etichetta». *Ibidem*, nota 10, pp. 101-102.

<sup>28</sup> «Credo di aver compreso il motivo per cui i tentativi precedenti sono falliti. In sostanza, sono falliti perché mi affidavo ancora a una teoria humaneana delle ragioni per l'azione, dando per scontato che le ragioni derivino dai desideri dell'agente. In effetti, in un altro articolo scritto

nel 2001, nel rifiutare i presupposti di tale concezione, attraverso la ripresa del pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, per i quali il bene sta nella perfezione di ciò che è proprio di un essere umano e la virtù consiste nell'esercizio eccellente della capacità e dei funzionamenti che sono propri degli esseri umani, Philippa Foot mette in evidenza che la razionalità pratica deve derivare dalla bontà e deve essere fondata non più sugli interessi e i desideri degli agenti, quanto, invece, sulla bontà oggettiva che caratterizza i processi necessari e teleologicamente orientati dalla peculiare forma di vita umana.<sup>29</sup> Questo vuol dire che per comprendere la natura della morale e, in particolare, il ruolo della ragione non bisogna fare riferimento al senso del dovere e del giusto, bensì al bene, che, in tal modo, ha una priorità sul giusto, in ragione del fatto che è perché trovano fini buoni che gli uomini sono interessati a loro, scorgono le ragioni e sono mossi all'azione. In questo senso, il significato dei comandi della ragione pratica è tale perché dipende dalla connessione che essi intrattengono con il bene, non più legato a interessi individuali e a desideri, ma perché indica un fine che costituisce una necessità per gli esseri umani, in quanto fa parte di una teoria generale della valutazione degli esseri viventi, giacché «il giudizio morale sulle azioni e disposizioni umane è un esempio di un genere di valutazione caratterizzato dal fatto che si applica agli esseri viventi».<sup>30</sup> Ciò perché, per Philippa Foot, il fondamento dei giudizi morali risiede nei fatti che riguardano la vita umana,<sup>31</sup> proprio in quanto attengono alla natura dell'essere umano.

nel 1972 arrivavo ad ammettere (in modo non del tutto coerente con i miei dubbi sullo statuto razionale della morale) che la considerazione del proprio interesse può fornire di per sé una ragione per l'azione. Ma questa ammissione non serviva a spiegare la razionalità della giustizia disinteressata che (scandalosamente) restringevo ai soli casi in cui si possa attribuire a un agente i desideri tipici di un amante della giustizia. Da qui la critica, del tutto giustificata, di chi ma accusava di insistere sull'oggettività dei criteri del giudizio morale per poi reintrodurre la soggettività al livello della razionalità». P. Foot, *La natura del bene*, p. 18.

<sup>29</sup> «Come altri, a quell'epoca sostenevo che una discussione della razionalità dell'azione morale dovesse partire da una qualche teoria basata sulla derivazione dai desideri, con qualche concessione alla forza motivante della considerazione del proprio interesse. Ora credo invece che sia la teoria della razionalità derivata dalle considerazioni del proprio interesse, sia la teoria basata sui desideri siano sbagliate. Ritengo inoltre che vi sia un *errore di strategia* nel cercare di fare rientrare la razionalità dell'azione morale nell'uno o nell'altro paradigma, cioè nell'idea di arrivare *prima* a una teoria dell'azione razionale, e *poi* di fare il possibile per infilarci dentro le zioni di giustizia e carità». P. Foot, *La natura del bene*, pp. 18-19.

<sup>30</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 12.

<sup>31</sup> «Al centro della mia discussione sarà il concetto di *vita*, e il fatto che un'azione o una disposizione umana sia buona nel suo genere verrà considerato semplicemente come un fatto che riguarda una particolare caratteristica di un essere vivente». Conseguentemente, la tesi che viene sostenuta, da Philippa Foot, «è che la giustificazione di un argomento morale è costituito da fatti relativi alla vita umana – fatti del tipo che Anscombe menzionava a proposito del bene che

Dichiarando esplicitamente di «abbracciare una teoria naturalista dell'etica»,<sup>32</sup> che rompe radicalmente e definitivamente sia con l'antinaturalismo di Moore, sia con le teorie soggettiviste, come l'emotivismo e il prescrittivism, Philippa Foot inserisce la valutazione delle azioni umane non solamente nell'ambito delle caratteristiche umane, ma anche, nel contesto più ampio della valutazione di altre caratteristiche e operazioni degli esseri viventi,<sup>33</sup> all'interno delle quali assume particolare rilevanza il richiamo esplicito alle riflessioni di Peter Geach sulla caratteristica *attributiva* dell'aggettivo buono e sul rapporto tra valutazione e caratteristica descrittiva. Nell'accogliere una spiegazione della valutazione che viene fondata teleologicamente, Philippa Foot afferma che è il particolare genere degli esseri viventi che si è, insieme al particolare tipo di capacità e funzionamenti che si è destinati a svolgere, che dà luogo alla *normatività morale* e ad offrire le ragioni per agire, in virtù del fatto che l'azione morale è azione razionale e che gli esseri umani sono esseri razionali capaci di riconoscere le ragioni per agire. Pertanto, attraverso la ricostruzione, dall'interno, delle caratteristiche degli esseri viventi, la cui valutazione di ciò che è bene è essenzialmente mediato dal linguaggio e articolato attraverso ragioni, in quanto ogni forma di vita esibisce «forme di normatività naturale»,<sup>34</sup> Philippa Foot cerca di fornire una spiegazione del significato della parola «buono» come aggettivo *attributivo*, impiegato per valutare oggetti e, in particolare, gli esseri viventi, dato che è una realtà «intrinseca e autonoma nel senso che dipende direttamente dalla relazione che lega un individuo e le "forme di vita" proprie della sua specie».<sup>35</sup>

## LA NATURA DEL BENE

deriva dall'istituzione delle promesse e del tipo di cui ho parlato quando ho sostenuto che prendersi cura del proprio futuro fa parte della razionalità umana. Secondo la teoria ho sostenuto, dunque, la valutazione morale non va contrapposta all'assunzione di un dato di fatto: piuttosto essa ha a che fare con fatti di tipo particolare, al pari delle valutazioni di ciò che è buono o cattivo nella vista o nell'udito degli animali, o in qualche aspetto del loro comportamento. A mio avviso nessuno potrebbe sostenere che ci sia un elemento non fattuale nell'asserzione che c'è qualcosa che non va in un gabbiano che non riconosce il richiamo dei propri piccoli, o in una civetta che non vede al buio. Analogamente è ovvio che non ci sono valutazioni oggettive fattuali di aspetti quali la vita, l'udito, la memoria e la capacità di concentrazione degli esseri umani, basate sulle caratteristiche della forma di vita della specie». P. Foot, *La natura del bene*, p. 13 e p. 33.

<sup>32</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 13.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 37.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 39.

Collocando la valutazione dell'azione nel contesto più ampio della valutazione delle caratteristiche degli esseri viventi, Philippa Foot pone l'attenzione al concetto di specie vivente o di «forma di vita» (*life form*), mutuato da Michael Thompson,<sup>36</sup> che lo adotta per caratterizzare il proprio approccio aristotelico alla biologia, con l'obiettivo di richiamare il senso della dimensione teleologica dell'etica, fondato sulla convinzione che «i giudizi in cui si afferma che qualcosa è “buono” o “cattivo” sembrano avere una “grammatica” particolare quando il soggetto appartiene a una specie vivente che sia vegetale, animale o umana».<sup>37</sup> Infatti, dichiarandosi convinta del fatto che «nonostante tutte le differenze che ci sono, [...], fra la valutazione delle piante, degli animali e delle loro parti caratteristiche, da un lato, e la valutazione morale degli esseri umani, dall'altro», Philippa Foot dichiara che è possibile trovare «in esse la struttura logica di base e uno statuto in comune».<sup>38</sup> Questo perché l'idea di bene connesso a ciò di cui ha bisogno un individuo per nutrirsi, vivere e prosperare, è possibile riscontrarla in qualsiasi organismo vivente. Pertanto, dato che il modo in cui viene descritta un'operazione di un organismo individuale presuppone logicamente una rappresentazione della specie a cui appartiene, le descrizioni di un essere vivente sono applicazioni e casi particolari di proposizioni generali che, nello stesso tempo, definiscono una caratteristica della specie alla quale l'individuo appartiene e specificano come l'individuo deve essere considerato un buon esemplare di quella specie. Detto diversamente, poiché di ogni individuo è possibile dire che il suo bene naturale è legato con la sopravvivenza del tipo di organismo della specie o delle forme di vita, al quale quel singolo organismo appartiene, la bontà morale viene a determinarsi, a giudizio di PhilippaFoot, come un caso particolare della bontà naturale, in quanto è applicata non a qualsiasi caratteristica degli organismi viventi, ma, nel caso dell'uomo, solo alla volontà razionale. Questo perché la «bontà naturale» che può «essere attribuita solo agli esseri viventi e alle loro parti, caratteristiche e operazioni» è «una bontà naturale intrinseca o autonoma nel senso che dipende dalla relazione che lega un individuo e le “forme di vita” proprie della sua specie».<sup>39</sup> Infatti, sulla base di questa consapevolezza, se da una parte, è possibile dire che un organismo individuale che compie una certa attività si sta nutrendo o riproducendo, per il fatto che si è a conoscenza che per la specie a cui l'organismo appartiene quell'attività corrisponde al nutrirsi e al riprodursi, dall'altra, è anche possibile riconoscere che la stessa attività, se è compiuta da

<sup>36</sup>Cfr. M. Thompson, *The Representation of Life*, in R. Ursthouse – G. Lawrence – W. Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 247-296.

<sup>37</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 38.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 38-39.

un organismo appartenente a una specie diversa, non può essere descrivibile negli stessi termini.<sup>40</sup>

Tale discorso diventa centrale nell'impostazione riflessiva di Philippa Foot perché la particolarità di questa «grammatica» impedisce la separazione netta tra descrizione e valutazione di un essere vivente, perché ciò che è bene per l'uomo dipende da ciò che è necessario per funzionare bene agli esseri umani e, conseguentemente, può essere studiato in una forma elementare osservando forme di vita meno complesse, e offre, inoltre, una risposta persuasiva alla questione relativa al come mai l'uomo dovrebbe fare qualcosa solamente perché in questo modo contribuisce a preservare qualcosa che è necessario in quanto da esso dipende un bene.<sup>41</sup> In altre parole, la grammatica della rappresentazione della vita, la quale concreta che «la rappresentazione di un *organismo individuale vivente* in quanto *vivente* è dovunque mediata da una rappresentazione implicita della *specie* e delle *forme di vita* sotto cui si suppone che l'individuo rientra»,<sup>42</sup> mostra che la nozione naturale di bene, che viene considerata caratteristica di tutti gli organismi vivente, è applicabile anche al caso della bontà naturale, non però nel senso che le considerazioni morali siano derivate dall'osservazione della natura umana, bensì nel senso di individuare ciò che è tipico degli organismi umani, il quale è quello di avere la capacità di ragionamento pratico, chiamato da Thompson «footianesimo logico».<sup>43</sup>

Riprendendo un illuminante esempio, proprio fornito da Thompson,<sup>44</sup> il quale, secondo Philippa Foot, afferma che «per comprendere certi nostri modi particolari di descrivere gli organismi individuali occorre riconoscere la dipendenza logica di queste descrizioni dalla natura della specie a cui appartiene

<sup>40</sup> «Su un pianeta sterile come Marte non c'è bontà naturale e anche la bontà secondaria può essere attribuita alle cose su Marte solo in relazione alla nostra vita, o a esseri viventi che esistono altrove». P. Foot, *La natura del bene*, p. 39. Per Philippa Foot la «bontà secondaria» è quella che si produce dagli eventi naturali o dagli artefatti costruiti dall'uomo e dagli esseri viventi quando sono valutati in relazione a membri di altra specie, per cui «è in questo senso derivato che possiamo parlare di terra buona e di buon clima, perché la terra e il clima sono in relazione con le piante, con gli animali e con noi. Possiamo anche attribuire questa bontà in senso secondario ai viventi, come ad esempio a esemplari di piante che crescono come vogliamo che facciano, o cavalli che ci portano come vogliamo essere portati, mentre gli artefatti vengono di solito designati e valutati secondo l'interesse o il bisogno che servono a soddisfare». *Ibidem*, p. 38.

<sup>41</sup> Cfr. M. Ricciardi, *Biologia e bontà morale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 16, 2003, 38, p. 190.

<sup>42</sup> M. Thompson, *Tre gradi di bontà morale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 16, 2003, 38, p. 191.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 191-194.

<sup>44</sup> Cfr. M. Thompson, *The Representation of Life*, in R. Ursthouse – G. Lawrence – W. Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons*, pp. 272-273.

l'individuo in questione»,<sup>45</sup> nel sostenere che i giudizi teleologici organizzano gli elementi della storia naturale, le relazioni di dipendenza tra i vari elementi, gli aspetti e le fasi di una forma di vita, mediante il riconoscimento della speciale connessione tra i «categorici aristotelici»,<sup>46</sup> i quali, in quanto stabiliscono un insieme di caratteristiche il cui possesso è necessario, perché da esso dipendono lo sviluppo, l'autoconservazione e il sostentamento dell'individuo, sono giudizi che, da una parte, sono presupposti da una serie di asserzioni tipiche circa individui viventi e, dall'altra parte, esprimono *norme morali* e la teleologia degli esseri viventi, Philippa Foot precisa che, per ottenere la connessione desiderata tra categorici aristotelici e valutazione «è necessario specificare che nelle piante e negli animali non-umani le caratteristiche e le operazioni a cui si fa riferimento in questo tipo di enunciati hanno tutte a che fare, direttamente o indirettamente, con l'autoconservazione, sia essa tramite la difesa o il sostentamento oppure la riproduzione dell'individuo, come nella costruzione dei nidi. Questa è la "vita" caratteristica del tipo di specie animale con cui i categorici hanno a che fare. "Avere un ruolo" in questa vita significa essere in relazione causale e teleologica con tutto ciò, come il mettere radici è in relazione con il sostentamento, e attrarre insetti è in relazione con la riproduzione delle piante».<sup>47</sup>

Il riferimento ai «categorici aristotelici», cioè a come «l'individuo *deve essere* determinato da ciò che occorre per il suo sviluppo, autoconservazione e sostentamento»,<sup>48</sup> oltre ad evidenziare il fatto che esprimono non moralità statistiche, ma norme, permette, anche, di cogliere il nesso che viene a stabilirsi tra la normatività naturale, che crea un legame logico, inscindibile, tra la valutazione di un individuo e i tratti più rilevanti della sua specie, e la natura attributiva dell'aggettivo «buono». Questo significa che, per Philippa Foot, «la valutazione di un individuo vivente in se stesso, senza alcun riferimento ai nostri interessi o desideri, è possibile se è l'intersezione di due tipi di proposizioni: da un lato i categorici aristotelici (descrizioni delle forme di vita in relazione alla specie), dall'altro, proposizioni che vertono sugli individui particolari che sono oggetto di valutazione».<sup>49</sup>

Avendo come idea guida che in ogni vivente vi è una naturale forma di eccellenza o di fioritura, per cui «il difetto morale è una forma di difetto naturale

<sup>45</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 39.

<sup>46</sup> «I categorici aristotelici sono proposizioni che riguardano il modo in cui certe caratteristiche si manifestano o certe operazioni vengono compiute in un organismo vivente, o in ogni sua parte». P. Foot, *La natura del bene*, p. 43.

<sup>47</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 43.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 45.

non differente da quello che si può riscontrare in esseri viventi subrazionali»,<sup>50</sup> e che «non ci sia alcun cambiamento nel significato della parola “buono” quando figura in “buone radici” e in “buone disposizioni della volontà umana”»,<sup>51</sup> Philippa Foot si concentra sulla valutazione dell'azione umana, estendendo la grammatica delle valutazioni degli esseri viventi e chiedendosi quali somiglianze resistono al passaggio dagli esseri viventi all'uomo e quali differenze vengono individuate.

Pertanto, anche se la vita umana include tante e diverse attività, in quanto gli uomini fanno tante cose diverse, e dato che ciò che interessa è comprendere la «struttura concettuale» della valutazione piuttosto che i dettagli della complessità del mondo vivente, il compito che si propone Philippa Foot è quello di chiarire «se le caratteristiche degli esseri umani possono essere valutate in relazione al ruolo che svolgono nella vita umana, secondo lo schema della normatività naturale» che è stata individuato «nel caso delle piante e degli animali». <sup>52</sup> Questo sulla base della convinzione che «a favore di questo schema c'è il fatto che il sistema di concetti correlati che comprende *scopo* e *funzione* si ritrova nella valutazione di qualsiasi tipo di vivente, esseri umani compresi», anche se, «naturalmente, è possibile che il significato di parole come “funzione” o “scopo” sia diverso quando queste parole vengono usate nel parlare delle caratteristiche e delle operazioni delle piante e degli animali, da un lato, e di quelle degli esseri umani dall'altro. Ma sembra significativo – continua Philippa Foot – che esista una speciale *forma* di spiegazione – quella teleologica – a cui lo scopo e la funzione sono collegati in ciascun caso». <sup>53</sup> Tuttavia, mentre in soggetti diversi, come le piante e gli animali, l'uso di una stessa terminologia strutturale è di per sé evidente, il problema che si pone, quando si fa riferimento agli esseri razionali, è quello di sapere se ci si deve servire di una nuova teoria della valutazione oppure si può continuare con quella precedentemente utilizzata. Dato che l'idea di bene umano, la nozione della vita buona e la questione del rapporto con la felicità sono molto problematiche, anche in relazione al fatto che le diversità tra gli esseri umani e tra le culture sembra rendere inapplicabile lo schema della normatività naturale, Philippa Foot, riconoscendo che è possibile dare una spiegazione del tutto generale di quelle che sono le necessità umane, afferma che, pur dipendendo molte caratteristiche e capacità che agli animali non servono e, tantomeno, alle piante, <sup>54</sup> l'idea di bene umano e il concetto di vita buona contribuiscono «a determinare la bontà delle carat-

<sup>50</sup> *Ivi*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>53</sup> *Ivi*.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 56.

teristiche e delle operazioni umane, così come il concetto di prosperità determina in parte la bontà delle piante e degli animali». <sup>55</sup> Questo perché, facendo riferimento a Peter Geach, il quale sostiene che «l'uomo ha bisogno della virtù come l'ape del pungiglione», <sup>56</sup> «gli uomini e le donne hanno bisogno di essere industriosi e tenaci nei loro obiettivi non solo per riuscire a trovare un alloggio, per nutrirsi e per coprirsi, ma anche per raggiungere fini tipicamente umani, che hanno a che fare con l'amore e l'amicizia». Infatti, continua Philippa Foot, «hanno bisogno della capacità di generare legami familiari, rapporti di amici e relazioni speciali con il prossimo, così come codici di comportamento». <sup>57</sup> Ciò è possibile, secondo Philippa Foot, che, praticamente, realizza il programma, fissato da Elizabeth Anscombe nel 1958, <sup>58</sup> di un ritorno alla concezione aristotelica della virtù, solo ricorrendo alla nozione di virtù, la quale comporta che se qualcuno la possiede ne consegue che le sue azioni sono buone, in quanto per il virtuoso «certe considerazioni e non altre contano come ragioni per l'azione e hanno un certo peso». <sup>59</sup>

Nel comprendere che le considerazioni che devono contare come ragioni per agire non sono in realtà altro che quelle espresse dai «categorici aristotelici», i quali interessano le forme di vita umana, Philippa Foot, descrivendole in termini di riconoscimento di certe considerazioni come ragioni per agire e come azioni rilevanti riferite alle persone e al loro carattere, definisce le virtù come caratteristiche specifiche degli esseri umani. <sup>60</sup> Senza le virtù, per Philippa

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>56</sup> P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 17.

<sup>57</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 58.

<sup>58</sup> Cfr. G.E.M. Anscombe, *La filosofia morale moderna* (1958), in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», p. 67.

<sup>59</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 20.

<sup>60</sup> «La descrizione di "giusto" attribuita a un uomo o a una donna ci dice dunque come lui o lei si pone rispetto all'accettare certe considerazioni come ragioni per agire. Se la giustizia è una virtù, è questo che la virtù ristabilisce, cioè rende buono. Non è richiesto dal concetto di bontà, intesa come bontà della volontà, che un individuo sia forte fisicamente, sappia muoversi o parlare bene, ci veda bene. Ma è richiesto che agisca bene, in un senso definito innanzitutto dal suo riconoscere la forza di certe considerazioni come ragioni per l'azione, e da come ciò influisce sulle sue azioni effettive. La persona giusta ha come *fine* mantenere le promesse, pagare ciò che è dovuto e difendere i diritti degli altri se vengono violati, nella misura in cui queste azioni sono richieste dalla virtù della giustizia. Inoltre la persona giusta riconosce certe limitazioni a ciò che può fare, anche se indirizzato a qualche fini virtuoso; non può uccidere un innocente nemmeno per impedire che qualcun altro uccida un gran numero di persone, ma forse può distruggere la proprietà di un altro per impedire che si propaghi un incendio (per usare uno dei memorabili esempi di Elizabeth Anscombe). E agirà di conseguenza. Analogamente, se la carità è una virtù, lo è perché rende buone le azioni di chi la possiede rispetto a obiettivo come alleviare la povertà altrui. Qui, di nuovo, il virtuoso riconosce certe considerazioni come ragioni per agire, e agisce come deve sulla base di esse». P. Foot, *La natura del bene*, p. 21.



Foot, gli esseri umani non vivono bene, perché essendo queste «benefiche», sono caratteristiche che per un essere umano è necessario avere per il proprio bene e per quello dei propri simili, anche se «ci sono molte altre qualità di una persona che possono essere benefiche in modo analogo, ad esempio caratteristiche corporee quali la salute e la forza fisica e facoltà mentali quali la memoria e la concentrazione». <sup>61</sup> Pur essendo la struttura di derivazione la stessa sia «che si tratti della derivazione di una valutazione delle radici di una particolare quercia, sia che si tratti di una valutazione dell'azione di un particolare essere umano», in quanto «il significato della parola “buono” o “cattivo” non cambia se si tratta di caratteristiche di piante e animali oppure di esseri umani», per cui «è lo stesso significato quando il termine ricorre in giudizi relativi alla bontà e al difetto naturali di qualsiasi essere vivente», <sup>62</sup> questo specifica, in maniera più diretta che il bene degli esseri umani può essere concepito solo nella tensione finalistica dell'uomo che realizza la propria umanità attraverso le virtù, le quali consistono nell'esercitare nel modo più perfetto possibile quelle attività e funzioni che sono specifiche degli esseri umani come esseri viventi dotati di razionalità. Non a caso, per Philippa Foot, parlare «di una persona buona è parlare di un individuo non rispetto al suo corpo o alle facoltà che possiede, come la vista o la memoria, ma in riferimento alla sua volontà razionale». <sup>63</sup>

Assumendo un significato teleologico-operativo il bene, nella sua dimensione morale, viene considerato da Philippa Foot come una particolare specificazione del più ampio significato che esso riceve in ambito materiale. Infatti, avendo una «struttura concettuale che rimane inalterata», il bene, per Philippa Foot, indica la conformazione di un essere vivente a ciò che lo rende «adatto a realizzare la forma di vita della sua specie», in quanto c'è «una “storia naturale” di come gli uomini conseguono questo bene, come c'è nel caso delle piante e degli animali». <sup>64</sup> Ciò è dovuto al fatto che «una connessione del tutto generale

<sup>61</sup> P. Foot, *Virtù e vizi*, in Eadem, *Vizi e virtù*, p. 6. Le virtù, per Philippa Foot, sono anche, «correttive, perché ciascuna si trova dove c'è qualche tentazione cui si deve resistere o qualche carenza di motivazione da compensare». *Ivi*.

<sup>62</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 60

<sup>63</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 83. «Tutte le valutazioni in questione non riguardano capacità fisiche o mentali del soggetto, bensì l'azione volontaria e gli obiettivi. Questo viene generalmente riconosciuto quando si tratta di valutazione “morale”: è ovvio infatti che non tutto ciò che un essere umano *fa* conta a favore o contro la sua bontà morale. Nessuno verrà considerato un assassino se cadendo da una parete di roccia uccide un altro. L'azione involontaria non conta, e anche la forza può privare della volontarietà di movimento, come quando si viene trascinati dal vento o portati via a braccia. Inoltre, un'azione che si compie sotto torture impossibili da sopportare non andrà considerata forse involontaria, ma di certo non è del tutto volontaria». *Ibidem*, p. 86.

<sup>64</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 65.

tra la forma di vita e la bontà si specifica nella miriade di forme di vita diverse attraverso una storia evolutiva che rende ciascun individuo dipendente non solo dalle proprie risorse interne, ma anche dall'ambiente al quale la specie si è trovata ad adattarsi.<sup>65</sup> Questo spiega perché, per Philippa Foot, tanto la vita biologica quanto quella morale vengono regolate dalla coppia *bontà/difetto*, la quale, in sostanza, viene sovrapposta alla coppia *virtù/vizio*, per cui, di conseguenza, la dimensione morale del *bene/male* viene intesa come una semplice specificazione del più ampio *bene/male* naturale. In questo senso, la fondazione di un giudizio normativo, proprio perché basato su una teoria della normatività naturale, come la chiama Philippa Foot,<sup>66</sup> viene a determinarsi come il rapporto di certi stati con le condizioni di funzionamento di una certa forma di vita. Una volta stabilito che è ciò che favorisce lo sviluppo, «buono» coincide con «morale», nella specie umana è la moralità, cioè la distinzione tra *bontà/difetto*, che permette lo sviluppo migliore dell'individuo, perché l'uomo aggiunge il livello della razionalità alla vita animale. La vita buona allora, per Philippa Foot, è una vita all'insegna della razionalità pratica, all'insegna della volontà buona, che può condurre infine alla *eudaimonia* e al *flourishing*; in virtù del fatto che essere uomini comprende un insieme di caratteristiche in potenza, che possono essere sviluppate e portate all'eccellenza. Poiché il comportamento «buono» è una di queste qualità ed è un comportamento adatto alla situazione, all'ambiente in cui l'umano vive, la valutazione di un comportamento richiede la conoscenza di «ciò che fa bene» alla specie umana nel suo insieme e nelle sue caratteristiche proprie, e, conseguentemente, comportarsi secondo natura è identico a comportarsi bene.<sup>67</sup>

## LA RAGIONE PRATICA E IL BENE

Facendo propria la domanda dello scettico che chiede «che cosa succede se non mi importa di non essere un buon essere umano?»,<sup>68</sup> Philippa Foot apre la discussione sulla razionalità pratica, in quanto, a suo giudizio, si può rispondere all'obiezione scettica partendo dall'idea che gli esseri umani, a differenza

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 51.

<sup>67</sup> Roberto Mordacci, a proposito dell'esito di questa prospettiva riflessiva, ritiene che la visione di Philippa Foot, veicola «una concezione "idealizzata" del bene, che richiama inevitabilmente una prospettiva perfezionista, sulla scia di Cumberland e della tradizione tardoaristotelica moderna (per esempio Wolff)». R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», IX, 2007, 2, p. 197.

<sup>68</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 67.

degli animali, possono agire in base a ragioni,<sup>69</sup> perché il problema «non è tanto se vi siano ragioni per cercare di essere un buon essere umano, quanto piuttosto se vi siano ragioni per perseguire ciò che un buon essere umano dovrebbe perseguire, come il fare del bene anziché recare danno agli altri, o il mantenere la parola data. Il problema riguarda la razionalità del fare quanto la virtù richiede».<sup>70</sup> Richiamandosi a Tommaso d'Aquino, secondo il quale, dato che nell'agire in vista di un fine gli animali non colgono questo come fine, in quanto «la perfetta conoscenza del fine consiste non solo nell'afferrare che cosa è, ma anche nel comprendere quella cosa in quanto fine, e in relazione ai mezzi per ottenerla»,<sup>71</sup> solo gli uomini, che sono dotati di *logos* e usano il linguaggio in un modo che non ha equivalenti nella vita animale, hanno la facoltà non solo di ragionare su un qualunque argomento in modo speculativo, ma anche per vedere le ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro,<sup>72</sup> ricollegandosi a Donald Davidson, che distingue tra doveri relativi a certe considerazioni e doveri «tutto considerato»,<sup>73</sup> e riferendosi a Warren Quinn, il quale attacca la teoria della razionalità pratica humeana, ritenendo che essa abbia a che fare solo con la relazione tra mezzi e fini e sarebbe del tutto indifferente rispetto alla cattiveria e persino all'obbrobrio degli scopi dell'agente,<sup>74</sup> Philippa Foot afferma che, essendo il bene parte della condizione necessaria posta dalla razionalità pratica, la bontà morale ha una connessione intrinseca con le ragioni per agire, in quanto essa, propriamente, è una ragione per agire. La razionalità pratica è, cioè, la caratteristica che spinge gli uomini, tramite l'uso del linguaggio, a scambiarsi promesse reciproche, alle quali segue l'impegno comune di rispettarle. Avere una ragione pratica, e, segnatamente, una ragione pratica non humeana, significa riconoscere che essa è un tratto specifico della storia naturale degli esseri umani, dato che «nel rapporto fra la bontà di una scelta e la razionalità pratica, è il primo aspetto ad avere la precedenza».<sup>75</sup> Anche se non nega che l'interesse e il desiderio possono talvolta fornire ragioni per agire, nella maggior parte dei casi, per Philippa Foot, sono in realtà le considerazioni sulla bontà morale che impongono una condizione necessaria alla razionalità pratica. In effetti, un'azione malvagia è irrazionale anche se è per-

<sup>69</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 68.

<sup>70</sup> *Ivi*.

<sup>71</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I,II, q. 6, a 2.

<sup>72</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 71.

<sup>73</sup> Cfr. P. Foot, *La natura del bene*, p. 72. Cfr. D. Davidson, *La debolezza della volontà*, in Idem, *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 63-88.

<sup>74</sup> Cfr. P. Foot, *La natura del bene*, p. 77. Cfr. E. Quinn, *Rationality and the Human Good*, in Idem, *Morality and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 210.

<sup>75</sup> P. Foot, *La natura del bene*, p. 20.

fettamente coerente con gli interessi e i desideri dell'agente; la violazione di una promessa come tale è una ragione contro l'azione, perché le promesse sono necessarie alla vita umana. Perciò, dato che c'è un'intrinseca relazione concettuale tra agire bene e agire razionalmente, e il bene umano ha a che fare con la volontà, in quanto è bontà del volere, la bontà di un'azione deriva allora, dalla natura dell'azione stessa, dal fine perseguito e dalla relazione con il giudizio dell'agente. Se manca uno di questi elementi, vi è un difetto di volizione, perché ogni azione contraria alla natura umana è sempre qualificabile come difetto. L'azione che determina, ad esempio, la rottura della promessa è, pertanto, difettosa e chi la compie non potrà realizzare, secondo la natura che gli è propria, una vita buona allo stesso modo di un grande albero dalle gracili radici. Da questo punto di vista, essendo interpretata come la capacità di cogliere un modello generale di vita umana che viene tradotto in forme concrete differenziate, la ragione pratica è un criterio interno alla normatività naturale che nel processo dello sviluppo evolutivo rende esplicito l'intrinseco ordine teleologico inscritto nella natura stessa delle cose. In questo modo, la dimensione etica assume una connotazione teleologica, perché è inscritta nella natura stessa dell'umano che, in quanto tale, acquisisce uno specifico valore normativo, in ragione del fatto che il bene umano è il criterio fondamentale a cui la ragione pratica deve rispondere, perché, secondo Philippa Foot, il bene è in sintonia con la normatività inscritta nell'uomo, ciò che l'uomo è chiamato ad essere visto che è già così. Sotto questo profilo, la normatività naturale si presenta non nella forma di un codice astratto, espressione di una legge arida, ma, essendo la stessa nervatura dell'essere del vivente, è possibile coglierla con la ragione ed è realizzabile dall'uomo in quanto soggetto in azione. Questo vuol dire che, per Philippa Foot, c'è un ordine teleologico che può essere conosciuto, in virtù del fatto che gli uomini possono conoscere i propri fini e le proprie inclinazioni che sono inscritti nella stessa nozione di vita. Per realizzare la propria umanità e identità personali gli uomini sono chiamati a conoscere e volere il proprio bene che, come tale, costituisce il fine della loro vita. Essendo individuato dalla ragione, non solo come origine ma anche come la condizione necessaria di esistenza, il bene è ciò che serve al vivente e il bene dell'uomo è ciò che va oltre la sfera biologica perché l'uomo non può non volere il suo bene e riconoscere la sua dignità se non conoscendo i suoi fini e i suoi mezzi.

## UNO «SCHEMA EURISTICO» «INCOATIVO»

Anche se lo sviluppo della riflessione ha degli elementi interessanti che consentono di rimodulare il senso della dimensione teleologica dell'etica, nel fornire uno «schema euristico», all'interno del quale inquadrare le questioni e nell'ambito del quale cercare di spiegare che la normatività naturale è da intendere come il modo per realizzare l'autenticità umana di ogni uomo, la proposta di Philippa Foot, non fondando il suo discorso, rischia di rimanere esposta alle critiche di coloro che avanzano delle riserve sull'impostazione naturalistica, motivate dal fatto che, essendosi, nel frattempo, trasformata la base antropologica che articola le condizioni di possibilità della mente umana e delle sue attività, si sono aperti nuovi spazi per rideterminare il senso della centralità dell'uomo compreso nella sua dimensione soggettuale, i quali richiedono la necessità di elaborare «concezioni, sfondi naturali, che parlino il linguaggio umano, ma il linguaggio di una umanità che nel frattempo ha conquistato la forma di vita individuale, soggettiva, e che lo ha fatto nelle sfere cruciali della vita come la nascita, la sessualità e la morte». <sup>76</sup> La necessità, infatti, di ripensare le forme della vita umana, nel ridonare senso alla questione relativa alla legittimità dell'etico può, effettivamente, consentire di verificare fino a che punto la vita umana, nel suo complesso, è sperimentata, vissuta e realizzata per quello che è e per quello che è chiamata ad essere, nella sua valenza propriamente umana.

In questo senso il discorso di Philippa Foot rimane «incoativo», in quanto è un cominciamento che, però non ha trovato adeguato sviluppo, in quanto «il passaggio dall'ordine onto-antropologico del bene a quello morale non è mai eseguito; solamente ne viene posto il problema nella forma della classica "obiezione" scettica». <sup>77</sup> In tal modo il «naturalismo», proposto da Philippa Foot, si presenta, anche a causa di un non profondo possesso e affinamento delle concettualità aristoteliche e tomasiane, generico e non pienamente corrispondente con le esigenze di un reale superamento della cosiddetta *legge di Hume* e della critica di *fallacia naturalistica*. Infatti, Philippa Foot, secondo Roberto Mordacci, «rimane esposta all'obiezione per cui ciò che ci appare necessario per il bene umano non può essere *universalmente e necessariamente* riconosciuto come vincolante. La tesi di fondo è che, comunque la si voglia mettere, ad essere normativa è sempre solo la ragione e mai la semplice natura in quanto tale. Solo nella misura in cui ragione e natura coincidono la natura

<sup>76</sup> P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 68.

<sup>77</sup> F. Botturi, *Naturalismo etico e prospettiva classica*, in F. Botturi – R. Mordacci (a cura di), *Natura in etica, Annuario di etica* 6/2009, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 52.

diviene normativa, ma questo accade solo in Dio o nella volontà perfettamente buona. La giustificazione tanto nei ragionamenti teoretici quanto in quelli pratici dipende sempre esclusivamente dalla razionalità del ragionamento, non dalle caratteristiche “naturali” del soggetto pensante. Bisogna allora essere chiari: se la tesi del naturalismo è, come in effetti Foot sostiene, che il bene (umano) sia l'autentico criterio *a cui la ragion pratica deve rispondere* e che sul bene umano ci informi un insieme di considerazioni (scientifiche e non) le quali ci dicono che cosa è l'uomo, allora il naturalismo fa dipendere la ragion pratica da un insieme di conoscenze descrittive (che siano teorico-metafisiche o sperimentali poco importa). Se è così, l'obiezione al naturalismo, fallacie a parte, è pur sempre la seguente: come può la descrizione di che cosa è un uomo buono (si dica pure che è un uomo la cui volontà è buona – visto che questa lo è se realizza certi beni umani) essere *praticamente vincolante*? La domanda “perché dovrei voler essere un uomo buono?” continua a risuonare senza risposta, perché può essere irragionevole una certa concezione dell'umano, soprattutto nel senso che è contraria ad alcune conoscenze ragionevolmente certe che abbiamo sugli esseri umani, ma *può non essere irragionevole rifiutare di volersi conformare a quella descrizione*.<sup>78</sup>

Una più approfondita indagine sulla grammatica della rappresentazione della vita, condotta in relazione alle istanze emergenti del «paradigma evolutivo», il quale, investendo la questione della definibilità dell'umanità dell'uomo e del senso del suo specifico essere ed esistere nel complesso dei sistemi viventi, impone la necessità di riconsiderare la relazione costitutiva delle diverse dimensioni dell'umano nella prospettiva di un'antropologia interale capace di declinare l'essere personale dell'uomo nella compiutezza dell'articolazione tra l'organico e lo psichico, tra l'empirico e il trascendentale,<sup>79</sup> avrebbero potuto offrire una migliore articolazione della dimensione teleologica dell'etica, anche

<sup>78</sup> R. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», pp. 199-200.

<sup>79</sup> «Il paradigma evolutivo, che si costituisce come “megateoria del pensiero occidentale” e si offre come orizzonte di riferimento per la comprensione dell'umanità dell'uomo, si caratterizza per una serie di “costellazioni” concettuali che svolgono un ruolo cruciale nel suo impostarsi e svilupparsi. Esse veicolano un diverso modo di fare scienza, una nuova concezione dell'evoluzione naturale, aprono a possibili interessanti rapporti tra le diverse aree del sapere ed orientano a svolgere un discorso sull'uomo nella prospettiva di articolazione integrale della sua uni-totalità biopsichica». C. Caltagirone, *L'umanità dell'uomo. Sondaggi antropologici tra scienza e filosofia*, 46-47. Cfr., anche, C. Caltagirone, *Tra novum et aliud. Identità e singolarità personale dell'uomo nel quadro del paradigma evolutivo*, in C. Caltagirone (a cura di), *Antropologia e “verità” dell'uomo*, 61-127.

sulla base dell'assunzione di una più articolata prospettiva naturalistica,<sup>80</sup> la quale presentando la vita come un «processo in tensione»,<sup>81</sup> un «muoversi verso»<sup>82</sup> la pienezza di vita, avrebbe consentito di concretare l'etica come processo che «dà forma» all'umano e alle sue diverse «forme» di vita e si costituisce come il «luogo» all'interno del quale ogni uomo definisce e realizza la propria esistenza, non solo comportandosi in modo conforme alle norme, ma, principalmente, compiendo azioni qualificate orientate a «far accadere» la positività dell'essere per sé e per ciascuno.<sup>83</sup>

<sup>80</sup>Per un ripensamento della nozione di «natura» e per una riarticolazione dell'etica tra natura e storicità, Cfr. F. Totaro (a cura di), *L'etica tra natura e storicità*, EUM, Macerata 2013.

<sup>81</sup> Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

<sup>82</sup> Cfr. P. Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 1995.

<sup>83</sup> Cfr. F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, p. 101.