

INCLINAZIONI NATURALI, RAZIONALITÀ E NORMATIVITÀ

Giulia Codognato

Università degli Studi di Trieste

giulia.codognato@gmail.com

Abstract: This paper aims to consider the relevance of Thomas Aquinas' doctrine of natural inclinations within the contemporary debate on practical reason. Through a critical analysis of Candace Vogler's *Reasonably Vicious* (2002) and on the basis of Dario Composta's analysis of Thomas Aquinas' theory of action (1971), it is intended to show that natural inclinations are metaphysical realities, which define the motivational framework of individual agents, offering them normative constraints regarding what is to be considered good and desirable as an end. The reasons for action that arise from inclinations cannot disregard the point of view of the individual agent, who grasps what pertains to human nature through her own experience.

Key words: Thomas Aquinas; natural inclinations; rationality; normativity; internalism.

1. *Introduzione*

In questo lavoro mi propongo di mostrare che la dottrina delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino può fornire un valido supporto teoretico a partire da cui considerare lo *status* delle ragioni per agire che possono motivare un individuo all'azione. Intendo sostenere che a partire dalle inclinazioni naturali – che sono realtà metafisiche che si basano sulla natura umana – sorgono vincoli normativi relativamente a ciò che è da considerare buono e desiderabile come fine da perseguire da parte degli agenti. Inoltre, cercherò di mostrare che la considerazione delle inclinazioni naturali non possa prescindere dall'esistenza stessa dei singoli agenti, in quanto essi riescono a cogliere il senso delle ragioni per agire che sorgono a partire dalle inclinazioni non in maniera astratta, bensì attraverso la propria esperienza vissuta e nella misura in cui tali inclinazioni sono condivise da tutti gli uomini.

Al fine di mostrare la validità della concezione tomista delle inclinazioni naturali all'interno del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica, ho preso in considerazione un'opera controversa, pubblicata da Candace Vogler, intitolata *Reasonably Vicious* (Vogler 2002). La rilevanza di quest'opera, ai fini della presente trattazione, è data dal fatto che l'autrice prende in esame la teoria dell'azione di Tommaso d'Aquino, cercando di slegarla dalla cornice teologica e di ridurla ai suoi soli aspetti formali, al fine di sviluppare una concezione della ragione pratica laica ed eticamente neutrale (o presunta tale), secondo la quale la razionalità di un'azione è indipendente da qualsiasi considerazione etica. Inoltre, l'autrice prende in esame il dibattito relativo all'internalismo e all'esternalismo

sulle ragioni per agire e afferma che la propria concezione implica in modo cruciale l'internalismo.

Vogler si pone in modo critico nei confronti delle trattazioni etiche laiche contemporanee – in particolare neoaristoteliche e neokantiane (Vogler 2002: 5, 262) –, nelle quali le azioni immorali sono fatte risalire a un qualche errore della ragione pratica (imprudenza, debolezza della volontà, ignoranza del bene supremo). L'autrice, invece, afferma che un'azione immorale non denota necessariamente irrazionalità, poiché ritiene che al di fuori dell'ambito teologico non sia possibile individuare una visione etica sostanziale a cui ogni agente dovrebbe conformarsi per agire razionalmente. Inoltre, Vogler prende in esame la teoria dell'azione di Tommaso d'Aquino in virtù dell'attenzione che egli ripone non solo nei confronti della condotta morale, ma anche della condotta immorale, e sostiene che la concezione tomista dell'azione, slegata dal contesto teologico e, quindi, privata di una descrizione sostanziale del bene umano, permette di mostrare che un'azione malvagia non comporta necessariamente un errore della ragione pratica.

Innanzitutto, esporrò a grandi linee i contenuti e i tratti rilevanti della trattazione di Vogler (sezione 2); in seguito, cercherò di individuarvi i limiti e gli aspetti problematici, che ritengo siano riconducibili soprattutto al fatto che l'autrice non abbia preso in considerazione alcuni elementi sostanziali del pensiero di Tommaso d'Aquino (sezione 3). Sulla base dell'analisi del pensiero tomista offerta da Dario Composta (Composta 1971), mi propongo di ampliare la riflessione di Vogler, prendendo in esame alcuni aspetti rilevanti del pensiero tomista non considerati dall'autrice: la dottrina delle inclinazioni naturali e l'ambito metafisico (sezione 4). Infine, cercherò di mostrare che il riferimento all'ambito metafisico è sufficiente ai fini della comprensione della ragione pratica, in quanto la natura umana – su cui si fondano le inclinazioni naturali – stabilisce criteri relativamente a ciò che risulta eticamente opportuno perseguire da parte degli agenti. Inoltre, prenderò in considerazione la portata normativa delle inclinazioni naturali all'interno del dibattito relativo all'internalismo e all'esternalismo sulle ragioni per agire (sezione 5).

2. Il bene umano tra teologia e neutralità etica: la concezione calcolante della ragione pratica

In *Reasonably Vicious* Candace Vogler si propone di mostrare che la razionalità di un'azione è indipendente dalle considerazioni etiche. A tal fine, l'autrice cerca di offrire una concezione della struttura razionale dell'azione che, pur lasciando, a suo giudizio, il giusto spazio alla dimensione etica, tuttavia, non sia legata a una visione etica sostanziale.

L'elemento nodale della concezione proposta dall'autrice consiste nell'idea che la ragione pratica sia primariamente calcolante (Vogler 2002: 22-25). Ciò

significa che ogni valida concezione della ragione pratica non può prescindere dalla direzionalità dell'obiettivo della ragione nell'azione e, quindi, che è necessario che ci siano delle considerazioni pratiche circa i fini e i mezzi a essi relativi, affinché ci siano delle ragioni per agire che motivino l'agente. Pertanto, secondo Vogler, affinché ci siano delle ragioni per agire e affinché un'azione sia razionale, la *conditio sine qua non* è che la ragione, che è primariamente calcolante, individui i mezzi o le parti di un'azione per raggiungere un qualche fine determinato. Secondo l'autrice, però, non è necessario che il fine sia riconducibile a un desiderio arazionale come fa la psicologia morale di matrice humeana.¹ Infatti, Vogler ritiene che la tesi per cui il desiderio può essere soggetto a critica razionale sia compatibile con la concezione calcolante della ragione pratica.

Per formulare la propria concezione calcolante e per rendere conto della portata normativa della stessa, Vogler attinge alle teorie dell'azione di Tommaso d'Aquino e di Elizabeth Anscombe, tra le quali riconosce un profondo legame (Vogler 2002: 45-47). Infatti, l'autrice lega il criterio individuato da Anscombe per stabilire se un evento sia un'azione intenzionale (Anscombe 1957: 9-12) alla divisione tripartita del bene – in ciò che è piacevole, ciò che è adatto e ciò che è utile – sviluppata da Tommaso d'Aquino (2014: 79). Nella filosofia tomista, il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, poiché il bene è ciò che tutte le cose desiderano come fine (D'Aquino 2014: 916). La divisione tripartita riguarda tre modi in cui considerare il bene e il fine nell'azione: dire che un fine è buono significa dire che è *piacevole*, quando ciò che l'agente persegue termina con un godimento duraturo dell'azione che sta compiendo nel presente; *adatto*, quando ciò che l'agente compie si colloca all'interno di uno schema più ampio che determina la direzione pratica della sua vita; *utile*, quando ciò che l'agente compie costituisce un mezzo o una parte per raggiungere un fine (Vogler 2002: 29-34).

Nella concezione di Tommaso d'Aquino, la divisione tripartita è eticamente orientata, perché le tre regioni del bene sono unificate dall'ordine calcolante divinamente ordinato, volto al raggiungimento dell'unico bene e fine ultimo dell'uomo, ossia la beatitudine e la contemplazione di Dio in Paradiso (Vogler 2002: 34). Infatti, all'interno della cornice teologica, il fine ultimo unifica le tre regioni del bene, sia perché è il fine ultimo della vita umana, la quale si configura come un mezzo per raggiungere tale destinazione; sia perché indica come si addice vivere a un agente; sia perché dà piacere a chi lo persegue. Invece, Vogler,

¹ Secondo la concezione humeana, le passioni, che stabiliscono i fini delle azioni umane, non sono né razionali, né irrazionali, in quanto non possono essere soggette a critica razionale; invece, i giudizi relativi ai mezzi individuati per il raggiungimento dei fini determinati dalle passioni possono essere sottoposti a critica razionale. Infatti, Hume sostiene che «la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse» (Hume 1993: 436).

dal momento che vuole formulare una concezione laica eticamente neutrale, non ritiene possibile individuare un'unica descrizione sostanziale del bene umano e, perciò, si propone di svincolare la divisione tripartita dalla cornice teologica e di ridurla ai suoi soli aspetti formali (Vogler 2002: 41-42). Infatti, l'autrice afferma che le descrizioni del bene umano sono intrinsecamente controverse, perché molte di esse propongono modi contraddittori in cui risulta appropriato comportarsi per una persona, e, quindi, ritiene che non sia possibile individuare nella riflessione sulla razionalità pratica un fondamento incontestabile per l'etica (Vogler 2002: 6).

Inoltre, Vogler prende in considerazione Tommaso d'Aquino anche per l'attenzione riposta dallo stesso non solo sulla condotta morale, ma anche sulla condotta immorale, sostenendo che la trattazione dell'Aquinate relativa alla condotta viziosa, privata di una descrizione sostanziale del bene umano, consente di mostrare che un'azione malvagia non è necessariamente irrazionale (Vogler 2002: 37). Vogler riprende la concezione tomista per la quale ciò che è buono costituisce un fine da perseguire, per offrire una descrizione pratica del bene che sia eticamente neutrale: ella afferma che, al di fuori della cornice teologica, dire che ciò che un agente persegue è buono significa dire che è desiderabile per l'agente in questione; e che la sua azione, che ha la struttura mezzi-fine o partitutto, è un'azione intenzionale, che può essere soggetta alle domande che cercano di individuare le ragioni che lo motivano ad agire.

Per stabilire se un evento sia un'azione intenzionale, Vogler adotta il criterio individuato da Anscombe, che consiste nell'applicazione della domanda relativa alle ragioni per agire «*Perché stai facendo φ ?*», dove " *φ* " è la descrizione di ciò che l'agente sta facendo (Anscombe 1957: 9-12). All'interno della concezione formulata da Vogler, la risposta alla domanda relativa alle ragioni per agire può terminare o con una delle tre caratterizzazioni di desiderabilità – riguardanti il piacevole, l'adatto e l'utile – o con «*Per nessuna ragione particolare*» (non ci sono caratterizzazioni di desiderabilità da assegnare a *φ*) (Vogler 2002: 45-52). Nel momento in cui viene data una risposta relativa a una delle tre regioni del bene, allora la domanda circa le ragioni per agire ha applicazione, e ciò significa che è possibile riconoscere che l'azione intenzionale in sé può essere considerata relativamente al suo bene, alla sua desiderabilità e al suo scopo; mentre se non c'è un qualche fine determinato in vista, allora non c'è ragione di agire. Infatti, secondo Vogler, la divisione tripartita fornisce un chiaro metodo per categorizzare e comprendere le caratterizzazioni di desiderabilità di un'azione e permette di distinguere se un agente stia compiendo un'azione per nessuna ragione particolare o se stia facendo qualcosa in vista di un fine ulteriore, da o per piacere, o perché è opportuno farlo per qualcuno come lui. Quindi, a giudizio di Vogler, la divisione tripartita fornisce un chiaro legame tra la spiegazione e la giustificazione dell'azione intenzionale in sé, perché essa riguarda il modo in cui

lo scopo di ciò che si compie può rientrare nella spiegazione di ciò che si fa, fornendone, così, una giustificazione.

Ancora, secondo Vogler, dal momento che al di fuori della cornice teologica non è possibile individuare un unico bene o fine ultimo valido per tutti gli uomini, nel contesto laico è possibile riscontrare un'asimmetria tra le tre regioni della divisione tripartita, perché la regione del bene relativa all'utile è l'unica fra le regioni della divisione tripartita che ha come struttura basilare la struttura calcolante dell'azione intenzionale (Vogler 2002: 147-151). Pertanto, a giudizio dell'autrice, le considerazioni pratiche relative all'utile ricoprono un ruolo particolare nella riflessione sulle ragioni per agire, perché, per dedicarsi alla riflessione sull'azione intenzionale, è necessario che ci sia l'ordine calcolante nell'azione. Infatti, se non ci fossero le ragioni calcolanti – relative all'utile –, verrebbe meno il senso in cui l'azione e l'intenzione sono soggette alla critica razionale, perché escludere l'ordine calcolante significherebbe escludere le modalità del ragionamento pratico orientate a un fine futuro e determinato. Quindi, Vogler afferma che le considerazioni pratiche relative all'utile, che hanno la struttura mezzi-fine o parti-tutto e che, perciò, sono propriamente calcolanti, sono sufficienti e necessarie affinché ci siano delle ragioni per agire che motivino l'agente; invece, le considerazioni pratiche relative al piacevole e all'adatto non sono propriamente calcolanti e, perciò, di per sé, non sono né sufficienti né necessarie affinché ci siano ragioni per agire che motivino l'agente, bensì possono valere come ragioni per agire solo in virtù del loro legame con la struttura calcolante. Dunque, Vogler sostiene che ognuna delle regioni della divisione tripartita è una regione del bene – fonte dei fini dell'azione –, ma che l'utile è la regione primaria, perché ogni volta che si hanno ragioni per agire non-calcolanti, ossia legate al piacevole e all'adatto, allora ci devono essere anche delle ragioni calcolanti, ossia relative all'utile, perché l'ordine calcolante è necessario per comprendere la ragione pratica. Quindi, le caratterizzazioni di desiderabilità relative al piacevole e all'adatto possono costituirsi come fonti dei fini delle azioni, perché, se ciò che l'agente sta compiendo è piacevole, significa che egli agisce al fine di prolungare l'attività in questione; e se l'azione è adatta, significa che rientra nella conservazione o nella realizzazione di un modello significativo per l'agente. Tuttavia, ciò non significa che tali considerazioni possano essere trasformate in considerazioni pienamente calcolanti, perché, mentre è possibile fare qualcosa senza mirare necessariamente al piacere o a un particolare ideale, non si può fare nulla senza voler raggiungere i fini determinati con qualche mezzo.

Dunque, Vogler intende mettere in luce il fatto che la razionalità delle azioni possa essere ricavata dalle stesse azioni intenzionali e che la ragione, mostrando se stessa nella struttura dell'azione intenzionale, riveli come poter essere pratica. Ciò significa che ogni volta che un agente compie qualcosa intenzionalmente, allora è possibile rappresentare le azioni come aventi la forma mezzi-fine o parti-

tutto, ossia è possibile riconoscere la presenza della ragione pratica calcolante nel percorso decisionale dell'agente e identificare il fine della sua azione, così da individuare i mezzi e le parti volti a raggiungere il fine.

Dopo aver esposto il nucleo fondante della propria posizione, Vogler cerca di definire il ruolo della dimensione etica all'interno della concezione calcolante e afferma che essa implica in modo cruciale l'internalismo sulle ragioni per agire (Vogler 2002: 185); un internalismo legato a quello formulato da Bernard Williams. Per rendere conto della propria posizione, l'autrice ricostruisce il dibattito relativo alle ragioni per agire sviluppatosi tra Bernard Williams, sostenitore della posizione internalista, e John McDowell, sostenitore della posizione externalista.

Williams afferma che non esistono ragioni per agire esterne e, quindi, sostiene che un agente può essere motivato ad agire solo da una ragione interna (Williams 1981: 101-113). Secondo la definizione di "ragione per agire interna" offerta dall'autore, una ragione per agire è tale solo se può essere fatta risalire a un elemento presente nell'insieme motivazionale soggettivo dell'agente: un agente sarà motivato a compiere una determinata azione solo partendo dal proprio complesso motivazionale soggettivo, conoscendo i fatti rilevanti e deliberando razionalmente. Perciò, secondo Williams, dal momento che non esistono ragioni per agire esterne che siano valide indipendentemente dal fatto che un agente sia motivato ad agire conformemente a esse, non è possibile individuare un unico processo deliberativo valido che fornisca a tutti gli individui le corrette ragioni per agire e che, dunque, sia slegato dal complesso motivazionale soggettivo dei singoli agenti. Infatti, l'autore ritiene che l'insieme motivazionale soggettivo non sia qualcosa di statico, in quanto il processo deliberativo consiste in un processo fondamentalmente indeterminato, euristico e creativo, a partire dal quale, all'interno dell'insieme motivazionale soggettivo dei singoli agenti, possono sia comparire nuovi elementi sia scomparirne altri. Williams è consapevole dell'ampiezza e della conseguente indeterminatezza delle nozioni di "insieme motivazionale soggettivo" e di "ragionamento deliberativo" che adotta, ma ritiene che ciò costituisca una caratteristica positiva del suo approccio, perché, dati i possibili elementi motivazionali contenuti nell'insieme motivazionale soggettivo dei singoli agenti e le loro combinazioni, non risulta possibile determinare univocamente ciò che un agente ha ragione di fare. Inoltre, a giudizio dell'autore, nell'insieme motivazionale soggettivo dei singoli agenti possono rientrare anche le considerazioni etiche, le quali, però, non costituiscono ragioni per agire esterne, bensì ragioni per agire interne, in quanto motivano l'agente solo perché rientrano nel suo complesso motivazionale soggettivo, al pari di tutti gli altri elementi in esso contenuti.

Invece, McDowell, opponendosi all'internalismo di Williams, afferma che la realtà è eticamente pregnante e, quindi, sostiene che esistono ragioni per agire esterne che sono valide indipendentemente dal fatto che un agente sia motivato ad agire

conformemente a esse (McDowell 1995: 68-85). Infatti, a giudizio dell'autore, un agente è motivato ad agire in un certo modo, perché è giunto alla credenza dell'affermazione della ragione esterna, che, per essere tale, deve sempre essere stata vera; e il cui crederci da parte dell'agente comporta il fatto che egli consideri la questione nel modo corretto. Perciò, se l'agente perviene ad avere una credenza nella verità di una proposizione, significa che può deliberare correttamente, perché riesce a vedere le cose nella giusta luce e, quindi, è motivato ad agire di conseguenza. Dunque, secondo McDowell, il passaggio che conduce un agente a essere motivato a compiere una certa azione, non consiste, come sostiene Williams, in una transizione compiuta deliberando correttamente, bensì in una transizione a una corretta deliberazione. McDowell propone un modello cognitivista di ispirazione aristotelica, secondo cui un agente che riceve un'educazione appropriata – il *phronimos* di aristotelica memoria –, riesce a cogliere gli aspetti eticamente rilevanti della realtà; e ciò fa sì che egli sia capace di percepire le cose nel giusto modo e di essere motivato ad agire di conseguenza.² Infatti, l'autore ritiene che, attraverso una corretta educazione, l'agente acquisisca un *habitus* che gli permette di comprendere la verità delle ragioni esterne e di esserne così motivato. McDowell, dunque, rifacendosi al pensiero aristotelico, si riferisce a un individuo che ha ricevuto un'educazione appropriata come a colui che può costituire il modello esemplare di agente morale. Inoltre, l'autore sostiene che nel caso in cui un agente non dovesse ricevere una simile educazione, potrebbe comunque essere condotto ad agire conformemente alle ragioni esterne, però, non a partire da una qualche forma di deliberazione, bensì grazie a una conversione, che consiste nell'adequazione alla realtà eticamente valida.

Se McDowell critica il fatto che la concezione di Williams sia psicologista; d'altro canto, Williams ritiene che la dimensione psicologica non costituisca un limite, bensì un merito della propria posizione, perché permette di mantenere sempre un legame con gli agenti particolari (Williams 1995: 186-195). Infatti, a giudizio di Williams, ciò che conta veramente non sono le ragioni in sé, quanto gli agenti che possiedono tali ragioni e, secondo l'autore, la concezione di McDowell perde di vista il riferimento ai singoli agenti, perché il rimando al *phronimos* non implica un richiamo a un individuo particolare, bensì a un modello ideale che non porta a una correlazione tra azioni e persone, ma tra tipi di azioni e tipi di circostanze. Invece, per Williams non è possibile non fare ricorso a una spiegazione delle ragioni per agire che faccia riferimento ai singoli agenti, i quali, non corrispondendo ad alcun modello ideale, probabilmente non si conformeranno mai al *phronimos*. Infatti, il *phronimos* rappresenta un agente perfetto, mentre i singoli individui, che agiscono a partire dal loro complesso motivazionale soggettivo, si configurano come degli agenti imperfetti, che non

² Il riferimento alla *phronesis* aristotelica si trova nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* (Aristotele 1999: 222-255).

hanno alcuna ragione di comportarsi alla stregua del *phronimos*. Quindi, secondo Williams, quando un externalista si richiama a delle ragioni per agire esterne, in realtà proietta gli elementi presenti nel suo insieme motivazionale soggettivo su un altro agente.

Vogler, dal momento che ritiene che non sia possibile individuare un'unica descrizione sostanziale del bene umano, si pone sulla scia dell'internalismo di Williams e afferma che un agente può essere motivato a compiere una certa azione solo se esiste un legame tra il suo insieme motivazionale soggettivo – che stabilisce il fine dell'azione – e l'individuazione dei mezzi che conducono al raggiungimento di tale fine (Vogler 2002: 185). Pertanto, a giudizio dell'autrice, individuare la ragione e lo scopo delle azioni di un agente, significa vedere cosa c'è di desiderabile e, quindi, di buono, dal punto di vista dell'agente, nel compiere tali azioni, sia che esse siano virtuose sia che siano viziose. Inoltre, al pari di Williams, Vogler ammette che all'interno dell'insieme motivazionale soggettivo di un agente possono rientrare anche le considerazioni etiche, le quali, però, non devono essere concepite come ragioni per agire esterne a cui tutti gli agenti dovrebbero conformarsi per agire correttamente, ma, piuttosto, solo come possibili fonti di fini umani (Vogler 2002: 190).

In questo modo, Vogler cerca di proporre una concezione della struttura razionale dell'azione eticamente neutrale, secondo la quale una condotta eticamente lodevole e una condotta eticamente deplorabile sono ugualmente valide dal punto di vista razionale. Infatti, secondo l'autrice, il fatto che un'azione intenzionale sia immorale non inficia la razionalità di tale azione, in quanto, a suo giudizio, al di fuori dalla cornice teologica, non è possibile individuare una concezione etica univoca, che possa essere riconosciuta da tutti gli agenti.

3. Limiti e aspetti problematici della concezione calcolante

Tuttavia, è possibile constatare che la posizione abbracciata da Vogler fatica a rendere conto dei limiti normativi ed etici impliciti nell'azione. Infatti, all'interno dell'opera, è possibile riscontrare la presenza di alcune affermazioni oscillanti, che evidenziano i limiti e gli aspetti problematici della concezione formulata dall'autrice. Invero, se Vogler, da un lato, sostiene che la razionalità di un'azione è indipendente dalle considerazioni etiche; dall'altro lato, invece, afferma che un comportamento virtuoso è preferibile rispetto a un comportamento vizioso (Vogler 2002: 192) e sostiene che la vita di un uomo che assume una condotta malvagia è inferiore a come dovrebbe essere una vita umana (Vogler 2002: 196). Per chiarire meglio la questione, è possibile fare riferimento a un esempio, proposto dalla stessa autrice, relativo a un agente che tortura un individuo per il semplice gusto e divertimento di farlo, compiendo, in questo modo, un'azione molto malvagia (Vogler 2002: 201-202). Vogler sostiene che, dal punto di vista propriamente calcolante, un torturatore sarà effettivamente un buon torturatore,

quanto più riuscirà a fare ciò che è proprio del torturare, quanto più a lungo riuscirà a persistere in tale comportamento per la gioia che esso provoca, quanto più sarà condannato per aver compiuto il male consapevolmente, deliberatamente e senza sosta. Infatti, un simile agente prova piacere nel fare del male a coloro che non si possono difendere e, perciò, cerca di migliorare la propria capacità di arrecare dolore e di far soffrire le proprie vittime senza farle morire troppo velocemente. Tuttavia, secondo l'autrice, anche se dal punto di vista calcolante non è riscontrabile alcun errore della ragione pratica nell'adottare un simile comportamento, questo non vuol dire che non vi sia nulla di sbagliato nel comportarsi così, né che gli agenti che non assumerebbero mai una simile condotta o che, addirittura, non penserebbero mai di fare qualcosa del genere si facciano scrupoli immotivati. Infatti, l'autrice afferma che ciò che il torturatore compie è moralmente riprovevole e che, anche se la sua abitudine è intelligibile per il fatto che sia possibile comprendere il piacere che prova nell'esercitare questo potere nei confronti di chi non si può difendere, tuttavia, ciò non implica che sia plausibile comportarsi in tale modo e che non ci sia nulla di sbagliato nel fare ciò; e questo vale anche se tale agente è così malvagio che nessuna cosa che potrebbe essere detta da una qualsiasi persona lo convincerebbe a porre fine al suo modo di comportarsi.

Ancora, Vogler afferma che la concezione calcolante da lei proposta non esclude che ci possano essere dei valori oggettivi, poiché la loro presenza è riscontrabile, per esempio, quando le persone si comportano in modo esemplare le une con le altre e, quindi, sono attribuibili a esse la saggezza e un'autentica visione etica (Vogler 2002: 192). Infatti, l'autrice sostiene che se un agente si comporta in modo eticamente corretto quando tale condotta non è necessaria per proteggersi e, anzi, quando comportarsi in tale modo potrebbe sfavorire i propri interessi, ciò è degno di ammirazione. Inoltre, Vogler ritiene che, in alcuni casi, rapportarsi con altri agenti richieda un comportamento etico; e che alcune gioie, derivate dall'assumere una condotta etica, non possano essere raggiunte da chi si comporta in modo malvagio (Vogler 2002: 203).

Ciò mi ha portato a constatare che Vogler, nonostante affermi che le considerazioni pratiche relative a ciò che è utile sono non-opzionali, mentre quelle relative a ciò che è piacevole e a ciò che è adatto sono opzionali, non è riuscita a prescindere dal fare riferimento a dei valori etici oggettivi; e ciò sembra implicare che l'autrice, anche se ha cercato di offrire una concezione della struttura dell'azione eticamente neutrale, non è riuscita fino in fondo nel suo intento. Avendo preso atto dell'imprescindibilità delle considerazioni etiche per la valutazione delle azioni umane, mi sembra opportuno prendere ulteriormente in esame la regione del bene relativa a ciò che è adatto, interrogandomi in merito all'individuazione di una descrizione sostanziale del bene umano, che permetta di definire una concezione relativa a come si addica vivere e comportarsi a un uomo in quanto uomo, senza ricadere necessariamente all'interno dell'ambito teologico.

4. Proposta di una soluzione metafisica: la dottrina classica delle inclinazioni naturali

In relazione a ciò, è possibile constatare che Vogler, nel tentativo di offrire una concezione laica ed eticamente neutrale, all'interno del pensiero di Tommaso d'Aquino, non riconosce, oltre all'ambito teologico – che è eticamente orientato verso l'unico fine ultimo dell'uomo –, la presenza di alcuni elementi, che, invece, sembrano permettere di rendere conto delle considerazioni etiche su base puramente razionale: la dottrina classica delle inclinazioni naturali e l'ambito metafisico.

Pertanto, è opportuno ampliare la concezione di Vogler, cercando di approfondire ulteriormente il pensiero di Tommaso d'Aquino. A tal fine, sarà utile rivolgersi all'analisi del ruolo del bene nell'azione umana nel pensiero tomista svolta da Dario Composta, che è una delle trattazioni più approfondite del tema (Composta 1971). L'aspetto più rilevante di tale analisi consiste nel fatto che l'autore prende in esame il pensiero tomista dal punto di vista teoretico, individuandovi, oltre alla componente teologica, anche una componente propriamente metafisica. In particolare, Composta rivolge la propria attenzione alla dottrina delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino e, soprattutto, si propone di portarne alla luce l'aspetto metafisico, giungendo, in questo modo, a fornire un'interpretazione metafisica della natura dell'uomo, che permette di cogliere ciò che è proprio della natura umana e, conseguentemente, i vincoli normativi che scaturiscono da essa.

Composta osserva che le inclinazioni naturali «non si debbono confondere con le “tendenze”, che per essere caratteristiche spirituali delle persone sono variabili ed individuali, né con gli “istinti” che scaturiscono da matrice biologica, comune anche agli animali e che perciò hanno una apertura cosmica troppo universale e generica. Le inclinazioni naturali sono perciò intermedie tra le tendenze e gli istinti dal punto di vista logico (sono infatti spirituali ma universali; non sono cosmiche ma in compenso sono specificamente umane e perciò intellettuali); ma sotto il profilo metafisico non sono solamente dati psicologici, ma realtà metafisiche, vero fondamento del reticolo di giustizia sociale, capaci perciò di rendere conto dello *iustum naturale*, prima ancora delle stesse norme naturali e dei diritti soggettivi conseguenti» (Composta 1971: 16). Infatti, nella concezione tomista, le inclinazioni naturali sono realtà metafisiche che fungono da ponte tra la sfera umana e la sfera divina (Composta 1971: 94-97). La ragione umana cerca di individuare la norma che pertiene alla propria condotta naturale non nella luce divina, bensì nelle inclinazioni naturali, le quali non consistono in un puro rapporto astratto adagiato sulla natura umana prima che vi sia l'azione concreta, perché, se è vero che la specificazione dell'azione è radicata nella natura – che è una realtà *a priori* –, tuttavia, tale natura può essere colta solo a partire dalla stessa

azione. Pertanto, l'inclinazione naturale costituisce un ordine (*ordo*), che partecipa alla legge eterna e si configura come una qualità intrinseca all'azione etica degli esseri umani, o meglio, come una sua gradazione dotata di un certo fine. Questo ordine oggettivo intrinseco all'azione etica inclinata consiste nello *iustum naturale* o *res iusta*.

In relazione a ciò, l'autore afferma che il metodo più adatto per prendere in esame le inclinazioni naturali non consiste né in un metodo metafisico-teologico, che, tramite un procedimento dimostrativo-deduttivo, partendo dall'assunto che ci sia una *lex eterna* e che la natura umana imperfetta abbia una somiglianza con la natura divina perfetta, giunge alla conclusione che l'uomo partecipa effettivamente alla legge eterna; né in un metodo storico-empirico che, partendo dall'etnologia, perviene alla conclusione dell'unità della coscienza morale dell'umanità; bensì si tratta di un metodo induttivo-ontologico, perché parte dall'esperienza esistenziale, concreta della persona umana e tende al fondamento reale totale, ontologico strutturale (Composta 1971: 191-192). Composta osserva che tale metodo è proprio della metafisica classica, che riconosce che la natura umana, da cui derivano le inclinazioni naturali, si dà immediatamente agli uomini nella loro esperienza concreta e che, perciò, in virtù della sua aderenza alla realtà concreta, riesce a farsi garante di un'oggettività. Infatti, la natura universale trova la propria fonte e la propria giustificazione nell'immediatezza del dato concreto, in quanto i singoli agenti intuiscono il bene concreto attraverso l'esperienza piena, totale e vissuta della propria esistenza. Secondo Composta, solo la metafisica classica è stata in grado di fornire una visione coerente ed esauriente delle inclinazioni naturali, in quanto «essa afferma che la natura umana non è una semplice essenza universale astratta, ma una struttura operativa ontologica necessaria, comune e immutabile, la quale si manifesta nella dinamica individuale e nella storia umana attraverso alcune inclinazioni o impulsi originari» (Composta 1971: 192). Alla luce di ciò, l'autore afferma che il riferimento nella contemporaneità all'ambito metafisico deve portare alla consapevolezza che l'umanità è composta da singoli individui, che devono cogliere in sé la presenza di un ordine umano autentico nelle inclinazioni naturali (Composta 1971: 203).

In seguito, Composta prende in esame le tre inclinazioni naturali individuate dalla metafisica classica. L'autore prende in considerazione congiuntamente le prime due inclinazioni, ossia l'inclinazione alla conservazione dell'essere individuale, nella quale, secondo la tradizione classica, rientrano la tutela del proprio essere, il diritto ad avere uno spazio vitale e il diritto a possedere ciò che è necessario per vivere; e l'inclinazione alla conservazione dell'essere della specie, che riguarda la generazione, la procreazione e l'educazione della prole (Composta 1971: 204-206). Composta osserva che queste due inclinazioni, pur essendo di due specie diverse, sono entrambe generiche, in quanto si distinguono dalla terza inclinazione che è specificamente umana. Infatti, l'unità generica delle prime due inclinazioni, che consistono nella continuazione e nella propagazione

dell'essere, pertiene a tutti gli esseri viventi. Per comprendere al meglio in che cosa consista questa genericità, l'autore rivolge l'attenzione all'essenza di queste due inclinazioni, considerando la questione secondo due momenti distinti: un momento gnoseologico, attraverso il quale comprendere il modo in cui si possono conoscere le inclinazioni, che corrisponde all'aspetto induttivo del metodo illustrato in precedenza; e un momento ontologico, con cui è possibile determinare il loro significato metafisico, che corrisponde all'aspetto ontologico e reale del metodo.

In relazione al momento gnoseologico (Composta 1971: 206-211), Composta afferma che la conoscenza delle inclinazioni avviene direttamente, che non è primariamente assiologica (ossia inerente al valore), bensì ontologica (ossia inerente all'esistenza) e che in essa si coglie, seppur in maniera implicita, l'essenza teleologica dell'inclinazione. Inoltre, dichiara che tale conoscenza, oltre a essere ontologica, è anche esistenziale, ossia si attua nell'atto concreto esperito dalla singola persona, perché, attraverso l'azione, l'agente coglie ciò che è giusto, ingiusto, lodevole, dannoso, ecc. Ancora, l'autore afferma che le prime due inclinazioni naturali sono *ad esse*, dove l'*esse* (l'esistenza) qui non si configura come un concetto, bensì come un palpito vitale che pervade tutti gli organi e le funzioni vitali dell'individuo. Alla luce di ciò, Composta osserva che gli animali, in virtù della loro natura, hanno una comunicazione in qualche modo limitata con la realtà inferiore, perché sono dominati dal cieco impulso; mentre l'uomo, in virtù della sua anima spirituale, può dirigere e dominare la materia, ossia la realtà inferiore. In breve, il primo contatto dell'uomo con il mondo consiste di impulsi che sono propri della struttura ontologica del suo essere inferiore, ma che, in seguito, lo spirito eleva, respinge o domina. Dunque, secondo Composta, le inclinazioni, oltre a essere conosciute ontologicamente, sono anche conosciute esistenzialmente. Infatti, la conoscenza delle inclinazioni non è solo empirica, ma è anche ontologica; e, oltre a essere ontologica, è anche esistenziale, quindi, non puramente astratta. Inoltre, l'autore afferma che tale conoscenza è anche intuitiva, perché viene prima di qualsiasi concetto e non richiede di presupporre una qualche concezione filosofica.

Dopo aver affrontato la questione relativa alla conoscibilità dell'inclinazione, Composta prende in considerazione il momento ontologico, che è relativo al determinare il significato metafisico delle inclinazioni naturali (Composta 1971: 211-213). Innanzitutto, l'autore dichiara che fino a quando la ragione opera sugli impulsi per regolare la condotta personale, indipendentemente dal contesto sociale, l'azione che ne deriva rientra unicamente nella coscienza morale, la quale è inerente al bene e all'onesto, ma non al giusto. In relazione a ciò, Composta afferma che le prime due inclinazioni *ad esse* non si limitano all'ambito della moralità, ma sfociano anche nell'ambito del vivere sociale. Invero, l'autore osserva che la prima inclinazione, che è inerente alla conservazione dell'essere ed è relativa all'alimentazione, al riposo, al domicilio, oltre a riguardare la sfera

personale, è connessa anche e, soprattutto, con i terzi, in quanto concerne in particolar modo la tutela, in caso di aggressione, della possibilità personale di dormire, alimentarsi, avere uno spazio in cui poter vivere e ripararsi. Relativamente alla seconda inclinazione, che riguarda la propagazione dell'essere, l'autore constata che, oltre ai doveri morali della temperanza, propri dell'ambito della morale e inerenti al rapporto tra coscienza e istinto in un'unica persona, vi è anche la tendenza dell'impulso alla propria esplicazione e ciò riguarda il rapporto che si instaura tra diverse persone. Dunque, appurato che il giusto può essere colto per intuizione diretta, esistenziale e ontologica, Composta si propone di definirne la natura, che deve essere indagata dalla filosofia e che riguarda l'oggetto della coscienza comune degli esseri umani. L'autore, quindi, si dedica all'analisi del rapporto tra essere e dovere e afferma che, secondo la metafisica classica, il dovere consiste nell'essere che, mostrando se stesso all'uomo, instaura un rapporto con la coscienza: se l'essere entra nella coscienza, ossia se l'essere riesce ad attrarre la coscienza a sé, allora si manifesta il dovere nella coscienza morale.

Ancora, Composta dichiara che, dal punto di vista ontologico, l'ordine naturale, che costituisce un reticolo universale, non è escluso dalla giustizia naturale e, viceversa, la giustizia naturale non è esclusa dall'ordine naturale, perché tale ordine, dal momento che esprime dei legami di doverosità reciproca, è inerente alla natura umana e, quindi, imprime nell'essenza umana dei legami oggettivi naturali (Composta 1971: 213-218). L'autore, a partire da ciò, sostiene che è la norma a derivare dal diritto e non il contrario e che, pertanto, il diritto (*ius*) e la legge (*lex*) non coincidono. Infatti, l'autore sottolinea che l'intuizione esistenziale delle inclinazioni non si esaurisce nella norma, ma nel riconoscimento dell'esistenza di un reticolo di rapporti di dovere. Relativamente a ciò, Composta sostiene che non è necessario che venga espresso un giudizio, in quanto gli uomini sono in grado di riconoscere immediatamente se una certa azione è buona, cattiva, giusta, ingiusta, senza bisogno, quindi, di interrogarsi sul "perché". Questa intuizione immediata non si riscontra solo nella singola azione, perché tramite essa è possibile cogliere anche una realtà complessa, come, per esempio, la relazione tra l'inclinazione naturale e i terzi. Inoltre, l'intuizione delle inclinazioni *ad esse*, oltre a essere immediata, è intellettuale e ciò significa che la ragione, a partire dall'intuizione, può passare «alle affermazioni primordiali giudicative ("questo è un furto"), poi alle norme più universali ("il furto è male") e infine ai principi etici ("non bisogna fare il male")» (Composta 1971: 216). Ancora, Composta afferma che in tale intuizione è presente anche l'obbligazione morale, che si configura come l'effetto del rispecchiamento dell'ordine ontologico nel singolo agente, dato dall'acquisizione diretta e immediata di tale ordine. L'autore osserva che lo *ius* rientra nell'ambito della morale non solo per l'obbligatorietà che lo connota, ma anche perché può essere sottoposto alla libertà di decisione e prudenza dell'agente. Infatti, «il *licere*, ossia il legittimo uso in

società dello *ius*, produce nel soggetto il cosiddetto “diritto soggettivo naturale”, ossia la capacità naturale dell’uomo di servirsi del suo *ius* e di trarre a suo beneficio quell’*ordo* o *res iusta* che fu intuita antecedentemente» (Composta 1971: 217).

Dopo aver preso in esame le prime due inclinazioni, Composta passa all’analisi della terza inclinazione (Composta 1971: 235-237). Se le due inclinazioni *ad esse*, essendo legate agli istinti ed essendo condivise, in un certo modo, dagli animali, sono generiche; invece, la terza inclinazione, che è inerente al vivere sociale, al sapere e al progresso, è specificamente umana, perché è propria solo dell’uomo ed è legata esclusivamente alla ragione. Infatti, relativamente alle due inclinazioni generiche, Composta ritiene che ci siano sempre degli impulsi istintivi che la ragione deve elaborare e controllare, mentre, per quanto concerne la terza inclinazione, ritiene che la spinta provenga dalla ragione stessa. L’autore si interroga in merito all’effettiva esistenza di tale inclinazione e, in relazione a ciò, riprende le argomentazioni adottate dalla filosofia classica, secondo la quale negli uomini è presente un’innata inclinazione alla vita sociale e al sapere. In seguito, l’autore prende in esame l’essenza di tale inclinazione e, in particolare, si interroga in merito alla natura della sua razionalità e alle sue sfere d’azione.

Relativamente alla questione della razionalità (Composta 1971: 237-240), Composta afferma che, se la terza inclinazione, al pari delle altre due inclinazioni, si fonda sull’intelligenza, ciononostante si distingue da esse, perché le prime due inclinazioni tendono all’*esse*, mentre la terza tende *ad melius esse*, vale a dire all’esistenza umana autentica e completa. Infatti, l’autore sostiene che «mentre le due inclinazioni *ad esse* traggono l’intelligenza intuitiva alla percezione dell’ordine oggettivo immediato (che i classici chiamano *iustum*, *ordo*, *res iusta*, ecc.), in questo settore invece è la stessa intelligenza, fatta più matura, che si erige a *ratio* e che dalla precedente intuizione ricava gli elementi per formulare la norma; oggetto della terza inclinazione è dunque la *lex*» (Composta 1971: 237). Dunque, Composta afferma che la differenza tra *ius* e *lex* consiste nel fatto lo *ius* (o *iustum*) costituisce la rete dei rapporti ontologici che precede l’opera di elaborazione da parte della ragione e che, quindi, è inerente alla natura generica dell’uomo, in quanto concerne il possesso dei mezzi di sussistenza, l’autotutela, la procreazione e l’educazione della prole. Nel prendere atto di tali rapporti, l’intelligenza non stabilisce una norma (*lex*), bensì individua uno *ius*, che costituisce un ordine oggettivo, alla cui constatazione deve seguire una riflessione, che conduce l’uomo a fare proprio e a comprendere nella sua obbligatorietà tale ordine. Da ciò scaturisce la legge, che non si estende solo all’ambito generico, ma anche a quello specifico proprio del progresso sociale. Dopo aver stabilito la natura della razionalità della terza inclinazione, Composta dedica la propria attenzione alla portata effettiva di tale razionalità e prende in analisi la concezione classica, secondo la quale la giustizia non consiste

semplicemente nel cogliere A e B, come meri dati dell'esperienza, ma, piuttosto, la giustizia consiste nel cogliere e indicare il nesso che congiunge A a B. Quindi, secondo l'autore, la giustizia non si riduce alla semplice percezione sensibile, ma è originaria e originante, in quanto costituisce un ordine a partire dal quale sorge e viene conosciuto il diritto positivo. Inoltre, Composta osserva che la legge naturale costituisce l'insieme delle norme universali e particolari che sorgono dall'elaborazione del pensiero a partire dall'intuizione originaria della giustizia.

Dopo aver chiarito la natura della razionalità della terza inclinazione, l'autore passa all'analisi della sua sfera di azione, vale a dire del suo oggetto materiale, che è duplice: esterno e interno (Composta 1971: 240-241). Composta afferma che l'oggetto materiale esterno di tale inclinazione consiste nella regolazione delle altre due inclinazioni. Infatti, gli elementi propri della *lex naturalis* sono la natura, che costituisce lo *ius* delle prime due inclinazioni *ad esse*; e la ragione, ossia la *lex*, che individua e determina le norme etico-giuridiche di giustizia naturale a partire dagli impulsi e dall'intuizione dell'intelligenza. Relativamente all'oggetto interno, invece, Composta afferma che esso consiste nell'inclinazione stessa, in quanto l'oggetto della ragione qui corrisponde all'inclinazione razionale al vivere sociale, al progresso e al sapere; e tale oggetto si costituisce come legge naturale quando la ragione è inclinata a tali cose e formula le norme relative a tale inclinazione.

Alla luce di ciò, l'autore prende in esame il diverso ruolo svolto dalla ragione nelle prime due inclinazioni e nella terza (Composta 1971: 242-243). Composta afferma che nelle prime due inclinazioni naturali la ragione deve individuare e comprendere il reticolo oggettivo (lo *ius*) già presente, ossia la struttura degli organi e delle funzioni, e coglierne, quindi, l'ordine oggettivo. Dunque, la ragione rileva l'ordine oggettivo e legifera sulla base dello stesso: è la legge che si costituisce a partire dall'ordine oggettivo. Invece, nella terza inclinazione, alla ragione non si presenta un ordine (uno *ius*) già esistente, ma è la ragione che formula prima la legge e poi con essa costituisce l'ordine. Comunque, Composta sottolinea che tale suddivisione non è radicale, sia perché l'intuire e il costituire la legge fanno entrambi parte dell'intelligenza, sia perché le funzioni delle tre inclinazioni nello spirito sono circolari.

5. *La normatività delle inclinazioni naturali*

A seguito dell'analisi della dottrina delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino, nella presente sezione mi propongo di formulare una concezione che, pur riconoscendo la validità della definizione di "razionalità calcolante" di Vogler, estenda la nozione di razionalità all'interpretazione metafisica della natura umana, senza fare riferimento all'ambito teologico. Infatti, ai fini dell'analisi della ragione pratica e delle azioni umane, la considerazione dell'ambito metafisico risulta essere sufficiente, poiché il riferimento alla

dimensione teologica si basa sulla Rivelazione e non solo su quanto un agente può cogliere e comprendere razionalmente.

Alla luce di ciò, intendo proporre una concezione della ragione pratica che prenda in considerazione la dottrina delle inclinazioni naturali, senza fare necessariamente riferimento all'ambito teologico e senza sostenere, come invece ha preteso di fare Vogler, che la riconsiderazione del tomismo al di fuori della cornice teologica debba portare a una concezione eticamente neutrale, in quanto le inclinazioni naturali, che permettono di cogliere ciò che è proprio della natura umana, hanno anche una portata normativa. Invero, a partire dalle inclinazioni naturali – che si basano sulla natura umana – sorgono dei vincoli normativi e, conseguentemente, delle considerazioni etiche, che stabiliscono come si addice vivere e comportarsi a un essere umano in quanto tale. Infatti, dall'analisi svolta da Composta emerge che il riferimento all'ambito metafisico permette di cogliere ciò che è proprio e costitutivo della natura umana e di individuare i vincoli che scaturiscono da tale natura relativamente a ciò che è da considerare buono e, quindi, desiderabile come fine da parte degli agenti.

Alla luce di ciò, sembra opportuno prendere in considerazione il ruolo della natura umana in relazione alla struttura razionale dell'azione. Affinché un'azione sia razionale, è possibile prescindere dalle considerazioni etiche o è necessario individuare una visione etica sostanziale a cui ogni agente dovrebbe conformarsi per agire razionalmente?

Dal momento che l'interpretazione metafisica della natura umana, formulata a partire dall'analisi della dottrina delle inclinazioni naturali, permette di definire una concezione relativa a come si addice vivere e comportarsi a un uomo in quanto uomo, senza ricadere necessariamente nell'ambito teologico, sembra possibile individuare, oltre alla razionalità propriamente calcolante, un secondo livello di razionalità, legato alla regione del bene relativa a ciò che è adatto. Infatti, ritengo che l'interpretazione metafisica della natura umana permetta di individuare una nozione di razionalità eticamente orientata, per la quale la razionalità di un'azione è determinata dal suo conformarsi a come si addice vivere a un uomo in quanto uomo. Ciò significa che un'azione è razionale se si conforma a ciò che è proprio della natura umana, mentre è irrazionale se non vi si conforma. Ne consegue che un'azione viziosa può essere distinta da un'azione virtuosa in forza dell'interpretazione metafisica della natura umana, sulla base della quale un'azione viziosa non denota la stessa razionalità, relativamente a ciò che è adatto, rispetto a un'azione virtuosa, in quanto non si conforma a ciò che è proprio della natura umana. Questo ulteriore livello di razionalità permette di mantenere la nozione di "razionalità calcolante" difesa da Vogler, ma, in qualche modo, la subordina alla razionalità eticamente orientata legata alla regione del bene relativa a ciò che è adatto. Infatti, questa seconda nozione di razionalità permette di individuare dei criteri per stabilire quali fini si addica che siano perseguiti da un uomo in quanto uomo, senza che essi siano riconducibili a un desiderio umano

arazionale non sottoponibile a critica razionale, in quanto tali fini devono conformarsi a ciò che è proprio della natura umana e ai vincoli normativi che scaturiscono da essa e che vengono colti dai singoli agenti a partire dalle proprie inclinazioni naturali.³

Se si distinguessero esclusivamente l'ambito teologico e l'ambito laico, senza, quindi, considerare l'ambito metafisico, si potrebbe sviluppare, coerentemente con la pretesa laica ed eticamente neutrale di Vogler, una concezione delle inclinazioni puramente formale, che le consideri vuote dal punto di vista onto-metafisico, portando, così, a considerare entrambi i tipi di razionalità come riconducibili, in qualche modo, a un'astrazione formale. Tuttavia, come è stato osservato in precedenza, la stessa Vogler, nonostante cerchi di sviluppare una concezione della ragione pratica eticamente neutrale, non riesce a prescindere dal fare riferimento a delle considerazioni e valutazioni etiche.

Come viene messo in luce nell'analisi di Composta, le inclinazioni naturali sono realtà metafisiche proprie di tutti gli uomini, che, però, non sono indipendenti dall'esistenza stessa dei singoli agenti, in quanto ogni individuo ha in sé ciò che è costitutivo della propria natura, la quale può essere colta da ciascun agente nelle inclinazioni naturali attraverso l'azione concreta e la propria esperienza vissuta. Alla luce di ciò, ritengo che la dottrina classica delle inclinazioni naturali permetta di riconsiderare il dibattito sviluppatosi tra Bernard Williams e John McDowell in merito all'internalismo e all'esternalismo sulle ragioni per agire. Infatti, credo che sia possibile considerare le inclinazioni come ciò che permette di ridurre l'ampiezza e l'indeterminatezza della concezione dell'insieme motivazionale soggettivo di Williams, perché le inclinazioni naturali possono essere considerate come elementi imprescindibili del complesso motivazionale soggettivo degli individui, in quanto a partire da esse emerge l'essenza della natura umana, che è colta dai singoli agenti nella propria esistenza attraverso l'esperienza concreta. Quindi, gli individui, attraverso la propria esperienza vissuta, possono riconoscere come proprie le motivazioni, ossia le ragioni per agire, che sorgono a partire dalle inclinazioni naturali. La trattazione relativa a tali inclinazioni non porta a fare riferimento a un qualche modello ideale, come potrebbe essere il *phronimos* di McDowell, soggetto alla critica di Williams. Infatti, le inclinazioni naturali non costituiscono un insieme normativo esterno dato, bensì forniscono delle motivazioni, delle ragioni per agire, che, in

³ La razionalità legata alla regione del bene relativa a ciò che è adatto permette di far luce sull'esempio del torturatore di Vogler: un torturatore non si conforma a tale razionalità, poiché l'atto del torturare si pone in contrasto con le inclinazioni naturali, che permettono di cogliere ciò che è proprio della natura umana e, quindi, come si addice vivere e comportarsi a un uomo in quanto uomo. La razionalità relativa a ciò che è adatto, dal momento che determina che i fini che si addice che siano perseguiti da un agente debbano conformarsi alla sua natura umana, è eticamente orientata: un fine è razionale solo se si conforma a ciò che è proprio della natura umana; e, una volta individuato un fine conforme a tale natura, la razionalità calcolante permette di individuare i mezzi atti al raggiungimento di tale fine.

un certo modo, provengono dall'interno della natura umana e che spingono l'agente ad agire conformemente a esse. Inoltre, anche se un agente non agisce conformemente a tali inclinazioni, egli è comunque in grado di coglierne il senso, nella misura in cui esse, dal momento che si basano sulla natura umana, sono condivise da tutti gli uomini in quanto tali.

6. Conclusioni

In questo saggio ho cercato di rendere conto della validità della riflessione metafisica sulla natura umana in relazione all'azione. Infatti, la considerazione della dottrina classica delle inclinazioni naturali – che sono realtà metafisiche – permette di individuare criteri etici, che definiscono ciò che è razionalmente perseguibile da parte degli agenti, senza considerare le ragioni per agire che sorgono a partire da tali inclinazioni come ragioni per agire esterne, in quanto esse non possono prescindere dal punto di vista del singolo agente, che coglie ciò che pertiene alla propria natura attraverso l'azione concreta, ossia attraverso la propria esperienza vissuta. Considerato il fecondo dibattito contemporaneo su questi temi, condotto soprattutto dai filosofi angloamericani, le riflessioni classiche sulla natura umana elaborate tanti secoli fa da Tommaso d'Aquino acquistano una nuova luce e diventano rilevanti per spiegare i vincoli normativi sull'azione umana: esse possono fornire un'utile prospettiva a partire da cui sviluppare la riflessione contemporanea nella filosofia dell'azione e nella filosofia pratica.

Riferimenti bibliografici

ANSCOMBE, G.E.M.

1957 *Intention*, Basil Blackwell, Oxford.

ARISTOTELE

1999 *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

COMPOSTA, D.

1971 *Natura e ragione: studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurigo.

D'AQUINO, T.

2014 *La Somma Teologica*, trad. di G. Barzaghi, G. Carbone, T.S. Centi, R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

HUME, D.

1993 *Trattato sulla natura umana*, trad. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari.

MCDOWELL, J.

1995 «Might There Be External Reasons?», in J.E.J. Altham e R. Harrison (a cura di), *World, Mind*,

and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 68-85.

VOGLER, C.

2002 *Reasonably Vicious*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

WILLIAMS, B.

1981 «Internal and External Reasons», in *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 101-113.

1995 «Replies», in J.E.J. Altham e R. Harrison (a cura di), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 186-194.