Esercizi Filosofici (2021), Vol. 16, N. 2

CONTENTS / SOMMARIO

SPECIAL ISSUE ON "NATURAL INCLINATIONS: NORMATIVITY AND METAPHYSICS"

NUMERO SPECIALE "INCLINAZIONI NATURALI: NORMATIVITÀ E METAFISICA"

Tommaso Allodi
Introduction

Justin Matchulat
Thomas Aquinas on Natural Inclinations: Metaphysical Background, Philosophical Anthropology, and Relation to Goods and Precepts

Maria Silvia Vaccarezza
Ergon e ragion pratica. La normatività tra naturalismo e costitutivismo

Tommaso Allodi
Prima natura e normatività: il caso dell'inclinazione naturale alla conservazione di sé

Gianluca Ronca
Caratteri a confronto. Nussbaum e Williams tra virtù, giudizio pratico e riflessi politici

INTRODUCTION

Tommaso Allodi
tommaso.allodi@virgilio.it

Abstract: Natural inclinations are at the crossroads of many distinct areas of philosophical research and can serve the purpose of better understanding the relationship between human nature and action. What the present issue focuses attention on are the normative and metaphysical dimensions of natural inclinations trying to shed light on what natural inclinations are and how they can play a relevant normative role in ethics and a criterion for identifying the good in action.

Key Words: Natural Inclinations; Good; Action; Natural Normativity; Metaphysics

This special issue of *Esercizi Filosofici* focuses on the metaphysical and normative dimensions of natural inclinations. The theme of natural inclinations is of great interest to the contemporary ethical debate concerning attempts to ground the moral domain (actions, moral concepts, and moral judgments) and better understand the role human nature can play in ethics. Natural inclinations, in particular, could offer that metaphysical background, not yet sufficiently investigated, able to provide a criterion for identifying the good action and virtue.

However, the appeal to facts of human nature has been the object of several criticisms which deny that human nature can play a normative role in ethics. Moreover, the very existence of natural inclinations is questioned to the extent it is said that it is not sufficiently clear if there are such human tendencies toward ontological goods. In other words, this kind of metaphysical solution in ethics seems to be doomed to failure.

Nonetheless, the classic metaethical position of *Virtue Ethics*, i.e. Neo-Aristotelian naturalism, which finds in Foot and Hursthouse its main representatives, has tried to reconsider the notion of "form of life" to pinpoint a closer relationship between certain "natural" characteristics and their function. As already said, this kind of approach gives rise to several questions about the normativity of human nature and, in general, about the role that such facts can play for practical reason. What the present issue focuses on is exploring the topic of natural inclinations to shed light on the relevance of human nature in ethics. The study of natural inclinations, in this sense, is not much developed and discussed although some references could be found, for instance, in the works of MacIntyre, Hurtshouse, and Annas. Among the classical philosophers, whose *Virtue Ethics* is more in debt, Aristotle refers partially to natural inclinations as "the germs of virtue", while a more complete formulation can be found in Aquinas. Furthermore, the theme of natural inclinations is also present in the

thought of other philosophers, such as Kant, who concordantly speak of dispositions similar to the inclinations inherent to human nature. The theme of natural inclinations, therefore, is at the crossroads of many philosophical interests which can bring into dialogue different ethical perspectives sharing the attempt to better understand the experience of action, the normativity of human nature, and the metaphysical dimension of ethics. As a result, the resumption of the theme of natural inclinations, the possibility of investigating their nature and their normative implications, is particularly relevant since it can highlight the inseparable link between metaphysical research, anthropology, and ethics.

In his paper, Justin Matchulat deals with Aquinas' thought on natural inclinations presenting the background of Aquinas's philosophical psychology and metaphysics and showing how this topic sheds light on some of his key views in metaphysics, philosophical anthropology, and ethics. Finally, he considers the natural inclinations of human beings and how they specifically relate to practical cognition of basic goods and precepts. Maria Silvia Vaccarezza's paper explores the points of contact between neo-Aristotelian naturalism and constitutivism concerning the relationship between teleology and normativity. Starting from different ethical perspectives Vaccarezza argues that these approaches have more in common than what it is usually thought and she provides three proposals for mediation between the two poles, which seem to converge on a better synthesis although, she argues, they do not entirely dispel the suspicion that between *ergon* and practical reason there is an irreducible hiatus. In my paper, I attempt to show how natural inclinations could provide a better understanding of the notion of "first nature" by considering it as a set of natural inclinations that from the very beginning mold human capacities and provide criteria for practical reason. In this sense, the case of the inclination to self-preservation seems able to provide a good instance that exemplifies the normative role first nature plays on second nature. Finally, Gianluca Ronca's essay investigates the thought of Bernard Williams and Martha Nussbaum who have extensively reflected on the relevance of an ethical "feeling" that call the agent to a more precise awareness of the role of the emotional motions underlying decisions and character formation. By considering the emotion of "shame", he highlights how the relationship between these two positions supports a normative justification of the use of moral inclinations as means of justice promoted by political communities.

I would like to close this brief introduction by thanking all the authors that decided to contribute to the present issue with a paper. Special thanks go to the invited authors, Justin Matchulat and Maria Silvia Vaccarezza, for accepting my invitation to take part in the project. I would also like to thank all the referees for their precious work and Professors Paolo Labinaz and Gabriele De Anna for the help they provided me. I also want to thank the editorial board of *Esercizi Filosofici* which trusted me with the present project.

THOMAS AQUINAS ON NATURAL INCLINATIONS: METAPHYSICAL BACKGROUND, PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, AND RELATION TO GOODS AND PRECEPTS[1]

Justin Matchulat
Mount St. Mary's University
matchulat@msmary.edu

Abstract: How and why does a being's nature relate to what is good for it? Thomas Aquinas provides an account such that a being's nature endows it with powers and natural inclinations – tendencies, strivings, directednesses – for the very goods that constitute a flourishing life for beings of that nature. In this essay, I aim to present, elucidate, and motivate Aquinas's rich and nuanced thought on natural inclinations and how it illuminates some of his key views in metaphysics, philosophical anthropology, and ethics. I first provide the background in Aquinas's philosophical psychology and metaphysics, including his natural theology. Next, I take up the objection that evolutionary theory renders Aquinas's thought on these matters obsolete. I then consider the natural inclinations of human beings, and specifically how these natural inclinations relate to practical cognition of basic goods and precepts.

KeyWords: Natural Inclinations; Aquinas; Metaphysics; Good; Practical Cognition.

1. *Introduction*

How and why does a being's nature relate to what is good for it? Thomas Aquinas provides an account such that a being's nature endows it with powers and natural inclinations – tendencies, strivings, directednesses – for the very goods that constitute a flourishing life for beings of that nature. In this essay, I aim to present, clarify, and motivate Aquinas's rich and nuanced thought on natural inclinations and how it illuminates some of his key views in metaphysics, philosophical anthropology, and ethics. I first provide the background in Aquinas's philosophical psychology and metaphysics, including his natural theology. Next, I take up the objection that evolutionary theory renders Aquinas's thought on these matters obsolete, especially Aquinas's view that natural inclinations have their source in God's cognition. I then consider in detail the natural inclinations

[1] Parts of this essay are drawn or adapted from my article «Thomas Aquinas on Natural Inclinations and the Practical Cognition of Human Goods: A Fresh Take on an Old Debate», *American Catholic Philosophical Quarterly* 94, n. 2 (Spring 2020), pp. 239-271, https://doi.org/10.5840/acpq2020942203.

of human beings, rival interpretations of how natural inclinations relate to practical cognition of basic goods and precepts, and what I take to be Aquinas's considered and plausible view. I close by considering how for Aquinas, natural inclinations enable a form of connatural knowledge – that as human beings are by nature, so do the basic human goods seem to them.

2. *Background in Aquinas's Philosophical Psychology and Metaphysics*

I begin by considering general remarks Aquinas makes about the nature of appetite/inclination and how it contrasts with cognition. Appetition and cognition are *alike* in that they are both states of the soul that have objects. The term 'object' in this context simply stands for *what* the state is related to, and is not a synonym for 'substance' or 'medium-sized dry good'. Aquinas has in mind what some philosophers call an intensional object.[2] Appetite and cognition are *different* by virtue of having different types of relation to their objects, and Aquinas highlights two differences in particular. First, the direction of the relation between the soul and its object is different: for cognition, the relation typically goes from the object to the soul, while for inclination, the relation goes from the soul to the object. In other words, the capacity to cognize is a receptive capacity; it enables the agent to take in things and features of the world. On the other hand, the capacity to incline or desire enables the agent, not to be receptive to the extra-mental world, but to engage with it and tend towards it.[3] The etymology of the word 'appetite' helps bring out this feature: 'appetite' is from '*ad*' which means 'to' and '*petere'* which means 'to go or seek out'. Speaking broadly we can say that appetite is *towards* or *for* things, while cognition is *from* things.

As stated above, appetites are what enable their possessors to tend out towards the world and engage with it. As such, appetites are the fundamental motive principles or sources of activity in nature; as Aquinas says, «all movement is a pursuit or avoidance of something by way of appetite».[4] We can get further clarity

[2] See A. Kenny, *Action, Emotion, and Will*, Routledge and Kegan Paul Limited, London, 1963, pp. 187-88.

[3] The account here of how Aquinas differentiates cognition from desire follows *De Ver*., q. 22, art. 10: See also *ST* I, q. 81, art. 1.I use the following abbreviations for citing Aquinas's texts:

De Malo *Quaestiones disputatae De malo*
De Ver. *Quaestiones disputatae De veritate*
De Virt. *Quaestiones disputatae De virtutibus in Communi*
In De Anima *Sentencia libri De anima*
In De Trin. *Super de Trinitate*
In Ethic. *Sententia libri Ethicorum*
SCG *Summa Contra Gentiles*
ST *Summa Theologiae*

All translations are my own, using the Latin Leonine editions for Aquinas's texts, except for *In De Anima*, for which the edition from www.corpusthomisticum.org is used.

[4] Aquinas, *In III De Anima*, lect. 14, n. 19.

on appetite/inclination by considering the range of possible translations of Aquinas's Latin terms. Aquinas uses 'appetitus' and 'inclinatio' interchangeably; besides translating these as 'appetite' and 'inclination', the terms 'tendency', 'orientation', 'bent' or 'striving' can be used, or even 'love', as we will see. 'Desire' can also be used, if understood broadly, as Aquinas mentions a use of '*desiderium*' that simply involves «a movement towards the thing desired».[5] But 'desire' in ordinary English often connotes a felt or conscious state, and Aquinas's term '*concupiscentia*' (also typically translated as 'desire') signifies a kind of emotion. So, if 'desire' is used in this context, one needs to be careful to not import connotations of conscious feeling, since Aquinas does not characterize inclinations as felt or conscious states.[6] Accordingly, Mark Murphy following Alasdair MacIntyre suggests the term 'directedness' as a translation of '*inclinatio*'; 'directedness' is especially fitting since it brings out an inclination or appetite's guiding and directing function but doesn't have connotations suggesting a conscious or felt state.[7] In this essay, I use the above translations interchangably, but with 'inclination' as my focal reference.

Now, what inclinations orient us direct us towards are real or apparent *goods*, i.e., objects that are in some way desirable to the inclination's possessor.[8] Aquinas clarifies natural appetite by its contrast with cognitive appetite.[9] He holds that every appetite follows upon some form, some structure: a being's natural inclinations follow upon its natural form, while its cognitive inclinations follow upon forms cognized by that being. So, an inclination is *natural* just in case and because it follows upon its possessor's nature – it's an intrinsic directedness of a subject to its ends; and an inclination is *cognitive* just in case and because it follows upon a form cognized by its possessor. In Aquinas's metaphysics, all substances, inorganic, organic, or immaterial have natural inclinations or strivings. Animals also have cognitive inclinations in the form of sensory appetites that follow upon sensory cognition. Human beings and angels in addition have rational appetites of the will which follow upon cognitions of the practical intellect.

[5] See Aquinas, *ST* I-II, q. 30, art. 1, ad. 2.

[6] This isn't to say that humans cannot become conscious of their natural inclinations, nor is it to say that natural inclinations couldn't give rise to felt longings and needs.

[7] Mark Murphy uses this language of *directedness* as a translation of Aquinas's *inclinatio* in *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 10, where he notes that this translation originates in A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, pp. 173-174.

[8] *ST* I, q. 5, art.1: «The nature of goodness consists in this, that it is in some way desirable». For Aquinas's account of goodness in general, see *ST* I, q. 5.

[9] Aquinas, *ST* I, q. 78, art. 1, ad. 3; q. 80, art. 1, c. and ad. 3; I-II, q. 8, art. 1. Aquinas sometimes calls desire that follows upon the agent's cognition "animal desire", though beings which are not animals, such as angels, have desire that follows upon cognition in the form of will. I call this genus of desire that follows upon cognition simply *cognitive desire*.

To illustrate, consider a dog: the dog's natural inclinations follow upon the dog's nature, which fits it with a set of inclinations/tendencies/directednesses to live a characteristically canine life. Moreover, the dog's natural inclinations are directed towards things that are really good for it.[10] So too, human beings have a set of natural inclinations that follow upon their nature and fit them to live a characteristically human life, and these inclinations are oriented towards things that are really good for human beings. More generally, natural desires are always directed towards real goods, i.e., things that are good for the possessor or things that are simply good.

Cognitive desires follow upon forms cognized by their possessor. So cognitive desires are responses to cognitions. Appetites have for their objects goods; cognitive desires are responses to, and are directed toward, things cognized as good in some respect. These things cognized as good may be either real or merely apparent goods, and hence cognitive desires can be directed towards either real or merely apparent goods.[11] A dog, upon seeing and smelling the food his caretaker put out for him, forms a cognitive desire to eat that food, a real good for the dog. But the dog could smell another potential food in its environment, such as chocolate, and form a cognitive desire to eat it, though chocolate isn't good for the dog. Human beings in addition have cognitive desires of the will (the rational appetite) that don't simply arise from sensory cognitions, but from the cognitions of the intellect as practical. Suppose that a human being becomes acquainted with someone that he judges would be a good friend; this person, upon cognizing the goodness and fittingness of forming a friendship with the other, forms a rational desire to become friends with him or her.

Now it is these intellectual cognitions fit to give rise to rational desires that for Aquinas are *practical cognitions*, for practical cognition is precisely that type of cognition that intellectually or rationally grasps something as good and fitting, and so is fit to elicit a rational desire from the will. Because practical cognition bears on rational desire in this way, it can be for the sake of action.[12] Furthermore, *what* practical cognition cognizes as good (or the object of cognition) must be something achievable by action. Aquinas attributes practical cognition to the

[10] Moreover, as I will expound later, the dog's *powers* are also said to have natural inclinations; the dog's power of sight, for example, is naturally inclined to the act of seeing. The dog's power of sight is hard-wired, as it were, to perform the operation of seeing.

[11] Though Aquinas states that even a merely apparent good is in some way good: «Nothing is so evil that it is not able to have some aspect of good; and it is by reason of that goodness it has that it can move the appetite». (*De Ver.* q. 22, art. 6, ad. 6)

[12] *ST* I, q. 79, art. 11, ad. 2: «The object of the practical intellect is good directed to an action, under the aspect of truth. For the practical intellect cognizes truth, even as the speculative; but it directs the cognized truth to an operation». See also *ST* I-II, q. 9, art. 1, ad. 2: «Just as the imagination of a form without a judgment of fittingness or harmfulness does not move the sensory appetite, so neither does the apprehension of what is true without the aspect of goodness and desirability. Therefore, it is not the speculative intellect that moves, but rather the practical intellect, as is said in *De Anima* III».

practical intellect, but we should note that for Aquinas the practical intellect is not a separate power, but simply the intellect in its practical function of being ordered towards action.[13]

Returning to natural inclinations: whereas cognitive inclinations follow apprehension and can aim at either real or merely apparent goods, natural inclinations flow from the agent's nature and are always directed towards real goods, as we have seen. And while natural inclinations flow from the subject's nature, these inclinations are not blind, and this directedness to real goods is not happenstance. Note that the distinction between natural appetites and cognitive appetites explicated above is made from the standpoint of the subject or possessor. But Aquinas in fact holds that *all* desire follows upon cognition in some way. It follows that even a being's natural inclinations follow upon cognition – not the possessor's cognition, to be sure, but upon the cognition of God, «the One who establishes their nature».[14] Hence, an electron or a dog or a human's natural directednesses depend upon the cognition of God, who by authoring the natures endows these beings with such natural inclinations. And this direction from God is the reason natural inclinations reliably aim at real goods:

> Just as natural cognition is always true, so too natural love is always right, since natural love is nothing other than an inclination of nature instilled by the Author of nature. Therefore, to say that natural inclination is not right is to derogate the Author of nature[15]

More generally, God in his wisdom endows creatures with natural orientations to their characteristic activities and ends.[16] In his treatise on natural law, Aquinas clarifies this by saying that the eternal law is the plan of divine wisdom whereby God moves all things to their proper acts and ends, which plan is promulgated to creatures by endowing them with natural inclinations: «It is manifest that all things participate in the eternal law, insofar as from its imprint they have inclinations to their proper acts and ends».[17] Such inclinations to their proper acts and ends are found not only in animals and living things, but in all substances.[18]

We see that Aquinas's thought on natural inclinations needs to be understood in the context of his broader teleological view of nature. Aquinas unpacks this teleological view well in the following:

[13] *ST* I, q. 79, art. 11. For a sustained treatment of Aquinas on the difference between the speculative and practical intellect, see J. Naus, S.J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Analecta Gregoriana, Rome 1959, pp. 17-30.

[14] Aquinas, *ST* I-II, q. 26, art. 1.

[15] Aquinas, *ST* I, q. 60, art. 1, ad. 3.

[16] *De Ver*. q. 22, art. 1, ad2, and art. 5; *ST* I, q. 80, art. 1; and see especially STI, q. 60, art. 1, c. and ad. 2.

[17] See *ST* I-II, q. 91, art. 2. See also *ST* I-II, q. 93, art. 6.

[18] See *ST* I-II, q. 26, art. 1, where Aquinas mentions that heavy rocks have a natural appetite for their proper place due to gravity.

> It is manifest that every agent acts for the sake of an end, because any agent whatsoever tends towards something determinate. Now that towards which an agent tends in a determinate way must be suitable to it: for the agent would not tend to it unless on account of some suitability to it. But that which is suitable to something is good for it. Therefore, every agent acts for the sake of a good[19]

Acting for the sake of an end is based on tending or inclining to a definite end; and tending or inclining to a definite end requires a suitability or appropriateness relation between the agent and the end. And this suitability or appropriateness is the ground for saying that every being tends towards and acts for a definite good or set of goods that is perfective of it. This natural tendency is both recognizable "from below" insofar as we recognize beings acting in regular ways for specific ends, and finds its source "from above" in God's establishing of nature.

Now Aquinas also characterizes natural inclination, as well as the suitability between a thing and its good, in terms of *natural love*. I consider here some of what he says regarding natural love as it further illuminates our understanding of a being's nature, its natural inclinations, and its good(s).

In some places, Aquinas treats natural inclination and natural love as synonymous; for instance, he writes, «Now this is common to every nature, that it has some inclination, which is its natural appetite or love».[20] In his treatise on love, Aquinas provides a way of distinguishing the two: in regard to an appetite, the term 'love' signifies the *principle* of the movement towards the loved end/good. So, on the one hand, we have a movement or striving towards a good, picked out by 'appetite'; on the other hand, we have the source or basis of the movement, picked out by 'love'. Aquinas further clarifies this meaning of 'love': «In a natural appetite, the principle of this kind of motion is the connaturality of the desiring thing for that towards which it tends, and this is called *natural love*».[21] The principle or source of a natural appetite is the connaturality, i.e., the suitability, fittingness, or appropriateness relation that holds between a being of a certain nature and the good(s) it tends toward. *Natural love* signifies the natural fit or harmony between the thing and its good. For example, maintaining its life through consuming food is connatural and appropriate to a dog given its nature, and this natural fit or aptitude between the dog and maintenance through food is its natural love or bond. And this natural love grounds the dog's natural striving, its intrinsic directedness towards maitaining its life through food. In summary, while 'natural love' and 'natural inclination' are sometimes treated as synonymous in Aquinas, they can also be distinguished; and when distinguished

[19] *SCG*, Bk. 3, ch. 3, n. 2.
[20] *ST* I, q. 60, art. 1.
[21] Aquinas, *ST* I-II, q. 26, art. 1.

we are enabled to grasp the metaphysical foundation for natural inclinations: the natural fit or harmony between beings of a certain nature and the goods that perfect them.

In this analysis of natural love, we again see a key principle of Aquinas: that a thing's good is that which is suitable to it according to its nature. Contemporary philosophers such as Philippa Foot and Michael Thompson, who hold a similar view, put this in terms of an organism's life form. What is good for an organism is intrinsically related to its life form, and must be grasped from the perspective of that very life form.[22]

Now, Aquinas's thought on natural love and inclination extends not only to a whole substance, but also to a being's powers. For Aquinas, a power or capacity of the soul is «nothing other than a proximate principle of an operation of the soul».[23] Powers are differentiated on the basis of activities or ways of being acted on and the objects of these, but diverse powers are postulated only if what the power concerns itself with cannot be reduced to a single aspect.[24] Here it becomes apparent that Aquinas has a robust, ontological sense of 'power' in mind: a power is the ontological ground or source by virtue of which one is capable of engaging in a multitude of functions and activities. When it comes to human beings, Aquinas holds that there are five kinds of power: vegetative powers, which account for the growth and maintanence of the body as well as reproduction; locomotive powers, which account for the movement of the body with respect to place; sensory powers, further divided into the internal and external senses; appetitive powers, further divided into the sensory appetite and the will or rational appetite; and the intellectual powers. Aquinas elucidates the relation between a thing's powers and natural inclinations as follows:

> Natural love is not only in the powers of the vegetative soul, but in all the powers of the soul, and likewise in all the parts of the body, and universally in all things. And this is because, as Dionysius says in ch. 4 of *De Divinus Nominibus,* "The beautiful and the good are loveable to all things," since each

[22] Foot writes, «By contrast, 'natural' goodness, as I define it, which is attributable only to living things themselves and [page break] to their parts, characteristics, and operations, is intrinsic or 'autonomous' goodness in that it depends directly on the relation of an individual to the 'life form' of its species». P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 26-27. See also M. Thompson, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge 2008. For an essay by Thompson that clarifies and develops Foot's views on the species relativity of goodness and how this applies to human beings, see «Three Degrees of Natural Goodness» originally published in *Iride* in Italian in 2003, and found in English at http://www.pitt.edu/~mthompso/three.pdf.

[23] Aquinas, *ST* I, q. 78, art. 4.

[24] Aquinas, *ST* I, q. 78, art. 4. For more detail on how the powers of the soul are diversified, *ST* I, q. 77, art. 3.

> thing has a connaturality towards that which is suitable to it according to its nature[25]

So, each power has a natural love or connaturality with what is suitable to it, which grounds an inclination towards that good. Aquinas further clarifies:

> Each power of the soul is a certain form or nature, and has a natural inclination towards something. This being the case, each power desires an object suitable to itself by a natural appetite[26]

On the basis of the power's natural love, fit, or aptitude to act or be acted on in certain ways, each power has a natural inclination towards its proper and fitting object. For instance, the intellect is naturally ordered towards cognition of truth, while the will is naturally inclined towards the good.[27] For Aquinas, we see that each being, humans included, have a nature that endows that being with certain powers, and these powers are naturally inclined to their proper good(s) and end(s). This account is in the order of being or metaphysical explanation; but we should note that in the order of discovery, we move in the reverse direction: we first cognize something's activities and the objects of those activities, and then move to posit powers and inclinations that ground and direct towards those activities, and thereby gain understanding of the being's nature.[28]

2.1 *An Objection to Natural Inclinations*

As we have seen, Aquinas defines natural inclinations "from above" as having their source in God's cognition and not their possessor's. Now one might worry or object that this part of his view – grounding natural inclinations in divine wisdom and providence – is obsolete given the findings of modern evolutionary theory. A dog may have basic inclinations that direct it towards what is good for it, but these are the project of a long evolutionary history, not the result of the nature's being authored by God. But Aquinas wouldn't have found the two accounts incompatible. He understands well that there are genuine secondary causes (i.e., creaturely causal explanations) and that the study of nature contributes to explaining such phenomena. Aquinas himself raises the objection that positing the existence of God is superfluous, since immanent natural principles are sufficient to explain natural phenomena.[29] He responds,

[25] Aquinas, *ST* I-II, q. 26, art. 1, ad. 3.
[26] Aquinas, *ST* I, q. 80, art. 1, ad. 3.
[27] Aquinas, *ST* I-II, q. 10, art. 1, ad. 3.
[28] See Aquinas, *In II De Anima*, lect. 6, n. 10.
[29] *ST* I, q. 2, art. 3, obj. 2.

> Since nature acts for the sake of a definite end under the direction of some superior agent, it is necessary that what occurs by nature also be traced back to God, as to a first cause[30]

So, Aquinas would argue that the evolutionary process that produces a dog must ultimately be traced back to God as first cause. At minimum, he could offer this as a defense against the objection, manifesting that such compatibility is conceivable. Aquinas also argues that, given the existence of an all-good God, such work through secondary causes is fitting. He writes,

> In governance, two things need to be considered: the plan of governance, which is providence itself; and the execution of the plan. With respect to the plan of governance, God immediately governs all things; but with respect to the execution of governance, God governs certain things through the mediation of other things […] Now it is a greater perfection for something to be good in itself and also the cause of goodness for others, than if something were only good in itself. And hence God governs things such that certain things are instituted as causes of other things in governing[31]

If God exists and is good, it is appropriate that he should communicate goodness and perfection to his creatures in such a way that those creatures can also communicate goodness to others and be genuine secondary causes of effects. Such an account could easily be extended to the evolutionary process, mutatis mutandis.

One could also argue on Aquinas's behalf that there are different and compatible levels of explanation. If asked *why* the water on the stove is boiling, one true response is that the water has reached its boiling point, 100 degrees Celcius. But an equally true and compatible response is that the water is boiling because I am making tea. We could call the first a mechanical explanation and the latter a personal explanation.[32] So, the dog's natural inclinations could on the one hand be explained by its evolutionary history, and could likewise be explained by God in his wisdom wanting such domesticatable creatures to inhabit the earth, brought about through a series of secondary causes.

Furthermore, Aquinas has a resource for claiming that the rectitude or reliability of natural inclinations is ultimately guaranteed, since God is their source.[33] This safeguards Aquinas's view of natural inclinations from falling prey

[30] *ST* I, q. 2, art. 3, ad. 2.

[31] *ST* I, q. 103, art. 6. Given the references to Boethius in q. 103 and the later explication in q. 116, Aquinas is clearly drawing on Boethius's distinction between providence and fate in *The Consolation of Philosophy*, Bk. 4, Prose 6.

[32] I get this distinction and example from Kelly James Clarke in his talk «Philosophical Reflections on the Cognitive Science of Religion», Purdue University, Sept. 7, 2012.

[33] See *ST* I, q. 60, art. 1, ad. 3.

to a version of Alvin Plantinga's evolutionary argument against naturalism, which would argue that the aims of the evolutionary process render natural inclinations as unreliable sources for identifying real goods for humans and ethical principles. To put this point a different way: if the theory of evolution is true and God is removed as the source of natural inclinations, then a theory of natural inclinations *would* fall prey to a version of Plantinga's argument against naturalism.

Last, we should note that Aquinas's thought on natural inclinations would also apply to entities that have no evolutionary history, such as electrons. Electrons have natures that incline them to act in regular ways. Aquinas would say that their being intrinsically directed to so act must be explained with reference to the minded Author of their nature, which endowed them with such inclinations.[34]

More could be said here, but I give the above brief account to show that evolutionary theory does not undercut Aquinas's thought on natural inclinations and their divine source.

3. *The Natural Inclinations of Human Beings*

We have seen that human beings, like other substances, have a set of natural desires that follow upon their nature and powers and fit them to live a characteristically human life. These natural inclinations orient or intrinsically direct human beings towards things that are really good for them: natural inclinations are what make it the case that human beings are *for* certain goods. These inclinations, as flowing from our human powers, are constitutive of human nature, or to put it another way, are hard-wired into the nature of the human being as such. And in the order of explanation, a being's natural desires are fundamental and are the ground for an agent's supervening desires.[35] God in establishing human nature instills these natural inclinations; likewise, God's eternal law, considered as natural law, is instilled into human minds so that we can *naturally* cognize it, a claim I later clarify.[36]

For Aquinas, the fundamental natural inclination of human beings, given their nature as rational animals, is that of the will – the rational appetite – towards the good in general.[37] Aquinas sometimes describes the object of the will as the *ratio*

[34] I thank Joel Johnson for this example. This is the reasoning Aquinas uses in his fifth way where the explanandum is that natural bodies that lack intelligence act for ends. See *ST* I, q. 2, art. 3.

[35] Aquinas, *ST* II-II, q. 155, art. 2: «Natural inclinations are the principles of all supervening inclinations». See also, *ST* I, q. 60, art. 2.

[36] Aquinas, *ST* I-II, q. 90, art. 4, ad. 1.

[37] Aquinas, *ST* I-II, q. 10, art. 1. For a comprehensive treatment of Aquinas on the will, see D. Gallagher, «Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite», *Journal of the History of Philosophy*, 29, no. 4 (October 1991), pp. 559–84. See also Eleonore Stump's account of the will in «Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will», *Monist* 80, no. 4 (October 1997), pp. 576–97.

boni, the aspect or nature of good.[38] Aquinas clarifies that just as the object of the will is the good in general or *ratio boni*, it is also the ultimate end – happiness.[39] What is more, Aquinas claims that the will naturally tends to «all those things which are appropriate to the one willing according to his own nature».[40] So human beings are naturally inclined through their will, not simply to the good in general and happiness, but to more specific goods that suit their nature and specific powers. Aquinas at times gives a relatively short list of the human being's natural inclinations and goods, saying that they have inclinations to exist, to live, and to know.[41] In other places, he mentions a variety of natural inclinations: a natural inclination to act according to reason[42]; a natural inclination to the good of virtue[43]; a natural inclination to set aside a time for necessary functions such as sleeping, eating, and spiritual refreshment[44]; a natural inclination to perform an act proportionate to one's power[45]; and even a natural inclination to know the future by human means.[46] As is well known, in his treatise on natural law in *Summa Theologiae* I-II, q. 94, art. 2, he gives a more principled list.

Aquinas there classifies human natural inclinations with reference to the set of creatures with which humans share those inclinations. He then specifies the goods these natural inclinations are oriented towards and gives examples of precepts that protect or promote those goods.[47] He points out that human beings have an inclination to preserve their own existence, an inclination that they share with all substances. Human beings also have an inclination to the union of male and female and the raising of offspring, an inclination that they share with a large class of animals. Moreover, human beings have inclinations that flow from their rational nature: he mentions the inclination to live in society, to know the truth about God, and to act according to reason.[48] We can see that human natural inclinations are tendencies that intrinsically direct us to the goods that constitute the basic aspects of a flourishing human life. Following a standard idiom, I will henceforth refer to these basic aspects of flourishing that Aquinas mentions as the *basic goods*.[49]

[38] Aquinas, *ST* I-II, q. 8, art. 2.
[39] Aquinas, *ST* I, q. 82, art. 1.
[40] Aquinas, *ST* I-II, q. 10, art. 1.
[41] Aquinas, *De Malo*, q. 6.
[42] Aquinas, *ST* I-II, q. 94, art. 3.
[43] Aquinas, *ST* I-II, q. 85, art. 1 and 2; *De Malo*, q. 1, art. 4.
[44] Aquinas, *ST* I-II, q. 122, art. 4.
[45] Aquinas, *ST* II-II, q. 133, art. 1.
[46] Aquinas, *ST* II-II, q. 122, art. 4, ad1.
[47] In this paragraph I follow closely Aquinas's reasoning in*ST* I-II, 94, art. 2.
[48] The natural inclination to act according to reason is found in the following article, *ST* I-II, q. 94, art. 3.
[49] I find no reason to think that Aquinas's list of the basic goods in either of the two texts mentioned is intended to be exhaustive. When I speak of the basic goods, I mean at least those goods

Now we may wonder how these specific natural inclinations to basic goods relate to the fundamental inclination of the will to the good and happiness. We find the key to connecting the specific natural inclinations to the fundamental inclination of the will in the following passage:

> For we not only desire by means of the will those things which pertain to the power of the will, but also those things which pertain to the individual powers and to the whole human being. This being the case, a human being naturally wills not only the object of the will, but also other objects which are appropriate to the other powers: as cognition of truth, which is appropriate to the intellect; and to be and to live and other things of this kind, which provide for natural preservation. These things are all included under the will's object, as certain particular goods.[50]

We see here that we not only naturally will the object of the will – the good in general and happiness – but also the basic goods, of which Aquinas here gives preservation of life and knowledge of truth as examples. Aquinas says that these specific goods mentioned are *included* in the object of the will, which is the good in general. What does Aquinas mean by 'included' here? To begin, Aquinas holds that the will moves all the other powers of the soul, and those powers themselves are good or end directed. For example, the intellect is naturally inclined to know the truth; the power of intellect is *for* truth. So, because the will is inclined to the good in general, and because the good towards which the intellect is inclined is truth, that good falls under the range of the will's inclination to good in general. The same holds for the good of living; this is a good that pertains to the welfare of the whole human being, and hence it falls under the scope of the will's inclination to the good and is included in it.

We could say that for Aquinas, human beings have an objective, *natural motivational set*; this motivational set is not populated by pro-attitudes that human beings simply happen to have, as in Bernard Williams' now common idea of a subjective motivational set, but by orientations which the human being has by virtue of its nature.[51] And this natural motivational set fixes what we could call the natural ends of the human being, i.e., the basic human goods. Moreover, the goods this motivational set direct us towards are not wholly distinct or separate from the primary object of the will, which is good/happiness; rather, these goods should be seen as aspects or parts of happiness. They are by extension included

we are naturally inclined to that Aquinas explicitly mentions: the goods of life, mating and the rearing of offspring, acting in accord with reason, living in society, and knowing the truth about God (which I take to imply the good of knowledge of truth in general, which he lists elsewhere in *De Malo*, q. 6).

[50] Aquinas, *ST* I-II, q. 10, art. 1.

[51] B. Williams, «Internal and External Reasons», in *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 101-113.

in the object of the will, since the will also moves the other human powers to their ends.

4. *Natural Inclinations' Influence on Practical Cognition of Goods and Precepts*

We have seen that from the perspective of metaphysics, a human being's natural inclinations set their natural ends or basic goods and direct them towards those ends. We can now consider how a human being's natural inclinations towards perfective goods at the metaphysical level relates to practical cognition of goods and precepts at the epistemic level.

Aquinas interpreters have been divided on how to interpret Aquinas. The basic division is typically presented as being between interpreters who espouse derivationism and those who espouse inclinationism.[52] Derivationism is the view that practical cognitions about human goods and precepts are derived or inferred from speculative cognitions about human nature, its powers, and natural inclinations. Inclinationism is the view that practical cognition of the basic goods isn't so derived; rather, these basic goods are known by practical reason immediately or directly, and what the human being's inclinations do is play an important role in how the human being comes to know them.[53]

The derivationist vs. inclinationist distinction, while helpful in some ways, is also cumbersome, and so I set it to the side for now.[54] I find it more illuminating to consider three more fine-grained interpretations of Aquinas: an anthropological, introspective, and epistemic directive interpretation. Examining these interpretations is not a mere exercise in Aquinas exegisis, for it elucidates this area of logical space and the potential philosophical paths for relating natural inclinations to practical cognitions of goods and precepts.

As we have seen, when Aquinas gives an extended treatment of these natural inclinations in his section on natural law, he correlates them with the goods to which they are directed, and some respective precepts that are based on those goods. For example, a human being's natural inclination to the good of living in society is connected to the apprehension of that good and the precept of the practical intellect that one should avoid offending those among whom one has to live. The question arises as to just *how* these inclinations relate to the practical

[52] For the difference between derivationism and inclinationism, see M. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, pp. 6-13.

[53] This division generally aligns with that between "old natural law" and "new natural law" interpretations, the former being derivationist and the latter inclinationist. While the old/new natural law is helpful in some ways, it is cumbersome, in part because "new natural law" became a philosophical movement that, while grounded in Aquinas, developed Thomistic ethics in its own way. Moreover, Jacques Maritain, a key Aquinas interpreter on these issues, while not a derivationist, was not a part of the new natural law movement.

[54] As I point out in section 4.2, the derivationist/inclinationist division also needs more nuance in order a) to account for a view that allows for both kinds of cognition, and b) since many thinkers classified as derivationist qualify their reading of Aquinas in significant ways.

cognition of goods. Aquinas gives us the following compressed but precise analysis:

> But because good has the aspect of an end, whereas evil has the aspect of a contrary, for this reason all those things towards which a human being has a natural inclination, reason naturally apprehends as good, and consequently as things to be pursued, and the contraries of these as evil and to be avoided[55]

Aquinas speaks here of a *natural apprehension* of the goods towards which we have natural inclinations, and a concomitant natural apprehension of the evils which are the contraries of those goods. Moreover, in the sentence immediately preceding this passage Aquinas likewise speaks of practical reason *naturally apprehending* human goods.[56] What does Aquinas mean here?

I call the first interpretation the *anthropological* interpretation. On this reading, the person considering Aquinas's text or at least considering this area of logical space first recognizes that human beings, including himself, possess a nature with certain powers and natural inclinations. And from this knowledge, he moves to cognize the goods that are the objects of these inclinations, his knowledge of the goods being dependent upon his knowledge of his nature, powers, and inclinations. This is the standard interpretation among the "old natural law" theorists and would count as derivationist.[57] A person's practical knowledge of the human goods is in some sense derived from an antecedent non-practical knowledge of human nature.

The anthropological interpretation faces three problems. First, Aquinas says that practical reason naturally *apprehends* the goods, but the anthropological reading posits an inference or discursive movement from the inclinations to the goods. Moreover, Aquinas says that what the agent naturally apprehends are the *human goods*, and says nothing about the powers and inclinations themselves being the object of apprehension. Second, for Aquinas, the basic human goods must be knowable and known by all, for the natural law is promulgated or written on the heart of every human being «on account of the fact that God instilled it into the minds of human beings so as to be naturally cognized by them».[58] Knowledge of the basic goods must be egalitarian, not the province of an intellectually sophisticated, educated, or introspective elite. However, it simply isn't the case

[55] Aquinas, *ST* I-II, q. 94, art. 2.

[56] Aquinas, *ST* I-II, q. 94, art. 2.

[57] I return to consider derivationism and inclinationism in 4.2, with appropriate references, and clarify how these categories relate to the three interpretations I propose here; I also articulate what I take to be the proper way of categorizing Aquinas's view.

[58] Aquinas, *ST* I-II, q. 90, art. 4, ad 1. For the language of *written on the* heart, which draws from St. Paul in Romans 2:14–15 and Augustine, see *ST* I-II, q. 94, art. 6. Aquinas states that the general principles of the natural law are known by all in *ST* I-II, q. 94, art. 4. And he claims that the basic precepts of the natural law are in a sense self-evident in *ST* I-II, q. 94, art. 2.

that knowledge of human nature, powers, and inclinations, along with how these rationally connect to human goods, is known to or even knowable by all. Such knowledge surely wouldn't be available to medieval peasants and their contemporary analogues; and it would even be lacking to more intelligent plain persons who lack the appropriate conceptual repertoire and training to make these reflective connections.[59] Aquinas uses the language of St. Paul in saying that the natural law is *written on the heart*, clearly indicating that the natural law is a gift whereby God enables properly functioning human beings to have direct practical cognition of the basic human goods, without the need for recourse to philosophical or quasi-philosophical reasoning on human anthropology. Third, for Aquinas, the agent grasps the basic goods by means of the practical intellect, which operates from the first-person, deliberative standpoint, and whose objects are *operabile* – achievable by action. But the anthropological reading requires the agent to take up a third-person, observer perspecive, cognizing anthropological facts about human beings and from there concluding that certain things are human goods. But this surely is an exercise of speculative reason, given the third-person perspective, the non-achievable objects of cognition, and the type of inference involved.

Now for the second interpretation, the *introspective* interpretation. Aquinas could mean that individuals identify their own deepest inclinations, and by attending to and listening to these, naturally apprehend human goods.[60] This

[59] As Murphy writes, «It must be conceded, however, that a consistent natural law theorist could hardly hold that derivationist knowledge of the human good is the only such knowledge possible. For it is part of the paradigm natural law view that the basic principles of the natural law are known by all, and the sort of arguments that would need to be made in order to produce derivationist knowledge of the human good are certainly not had (or even have-able) by all». M. Murphy, «The Natural Law Tradition in Ethics», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019 edition, ed. Edward M. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics.

[60] Jacques Maritain at times speaks as if he is giving the introspective interpretation, though I don't think this is his considered view. In arguing that knowledge of the natural law is knowledge through inclination, he states that in such knowledge «the intellect, in order to make its judgments, consults the inner leanings of the subject – the experience that he has of himself – and listens to the melody produced by the vibration of deep-rooted tendencies made present in the subject». J. Maritain, «The Ontological and Epistemological Elements of Natural Law», *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, ed. William Sweet, St. Augustine's Press, South Bend 2001, pp. 34-35. John Finnis too in *Natural Law and Natural Rights* also speaks as if he's giving an introspective interpretation: «Aquinas considers that practical reasoning begins not by understanding this nature from the outside, as it were, by way of psychological, anthropological, or metaphysical observations and judgments defining human nature, *but by experiencing one's nature, so to speak, from the inside, in the form of one's inclinations*. But again there is no process of inference». J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, p. 34, emphasis mine. Finnis's introspective language is likely influenced by a different understanding of *inclinatio* than that found in Aquinas; for Finnis interprets *inclination* as a something felt, rather than as a tendency or directedness. On this point, see M. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, p. 10. My take is

interpretation is more plausible than the first, since it doesn't require human beings to first take up a quasi-philosophical observer perspective about human anthropology and from there reason to human goods. Recognizing and reflecting on one's own inclinations and tendencies seems much more widely available. But this interpretation faces criticisms similar to those of the anthropological interpretation. First, Aquinas doesn't say that we first apprehend and reflect on our own inclinations and from there apprehend basic goods. Aquinas simply says that whatever we are naturally inclined towards we naturally apprehend as good, indicating that the natural inclinations are playing a directive role for apprehension, not that they are the *object* of internal access or observation. Second, we have seen that the basic goods are supposed to be knowable and known by all. But attributing to all such identification and reflection on one's inclinations is highly implausible. While many today are prone to reflect on their subjectivity, tendencies, desires, and feelings, it would be a stretch to *require* such sophisticated reflection on our psychology and behavior for a grasp of the basic goods, and to call this a natural apprehension. It would be even more of a stretch to attribute such introspective reflection to medieval peasants and their contemporary analogues, who belong in the class to whom Aquinas is ascribing knowledge of the basic goods. Moreover, unlike a philosopher such as Descartes, it is not part of Aquinas's philosophical method to call upon his reader to use introspection to discover truths about their nature. Third, while the introspective interpretation does leave room for a practical perspective, one would still be observing their inclinations, treating them as data, and from there one would be making a discursive movement towards the goods, and not an *apprehension* of the goods. Moreover, observing one's inclinations would not itself count as a function of practical reason, since the natural inclinations aren't achievable by action, but are simply part of our nature.

Now for the third interpretation, which I call the *epistemic directive* interpretation. On this interpretation, which I have developed and endorse, Aquinas is describing the principles which enable human beings to identify basic goods from the first person, practical perspective. Here, the natural inclinations are not the object of either philosophical or introspective attention/reflection, but rather work in the background so that a human being is directed to reliably apprehend these basic goods, and to grasp them without inference. To put it another way, Aquinas in this passage is stating that the natural inclinations play an epistemic role, in the sense that they play a key role in explaining how human beings come to *recognize* certain things as good, both with respect to the origin and maintenance of such recognition. Because our human nature is always and

that Finnis leaves the relation between inclinations and goods ambiguous, for while he denies that an agent makes an inference from the inclinations to the goods, the fact that the agent must first *experience* the felt inclinations and then move to a grasp of value may imply that a discursive movement is in fact at work.

already inclined towards certain goods, an agent's practical intellect is enabled to naturally apprehend these goods. The natural inclinations, then, are the metaphysical ground of our nature that move our minds to cognize the human goods that will satisfy them.

This epistemic directive interpretation doesn't fall prey to the major criticisms leveled against the anthropological and introspective interpretations. First, it is clear that the agent is *apprehending* certain goods; *no* inference or discursive reasoning is at work. Moreover, there is a clear sense in which the agent is *naturally* apprehending goods: the apprehension is steered by *natural* inclinations, and moreover because of the way that the inclinations are directing his awareness, the agent will naturally (i.e., without the need for discursive reflection) apprehend the goods. Because of how a human is inclined by his nature, certain things will naturally seem good. Second, this interpretation allows for all, including medieval peasants and their contemporary analogues, to know the basic goods; they need not have a quasi-philosophical grasp of human nature and its natural inclinations, nor an introspective grasp of their own inclinations; but their inclinations are working in the background (metaphysically, from deep within their nature) to direct them to cognize the goods. As human beings are by nature, so do the basic human goods seem to them. Third, the agent is obviously occupying the first person, practical perspective, attending to what naturally strikes him as good; he is not looking out into the world or into himself from a speculative, observer standpoint for data from which he can infer or make a rational connection to human goods.

Having clarified the espistemic directive interpretation and its merits, I note that more generally, I take Aquinas to be doing two things in the relevant passages in q. 94, art. 2: (i) He is giving his reader seeking wisdom a metaphysical understanding of human nature and its inclinations, the goods that fulfill these, and the precepts that relate to these goods. Aquinas is providing his reader with a reflective endorsement of these goods and precepts, a new *way* of cognizing the same goods and precepts that are available to all. (ii) Even more, he is making an epistemic point from the bird's eye point of view, helping his reader understand how *every* functional human being, by virtue of being constituted by these inclinations, is enabled and directed to naturally apprehend human goods. This includes medieval peasants and their contemporary analogues who simply do not possess the rather sophisticated concept of a natural inclination, much less grasp a rational connection between these and human goods. On my reading, Aquinas is explaining to his reader a key part of what it means for the natural law to be implanted by God, to be written on the heart of *every* human being.

4.1 *How the Natural Inclinations Play their Epistemic Role*

I now want to further motivate and clarify the epistemic directive interpretation I am proposing by investigating precisely *how* this directive role of natural

inclinations works. Although Aquinas does not go into much detail about the psychological process by which the natural inclinations allow us to naturally grasp basic goods, we can construct a reasonable account of what Aquinas would say, an account that harmonizes with how he speaks of the role of inclinations vis-à-vis cognition in other contexts. First, it's plausible that a human being's natural inclinations have the primary effect of directing their *attention* to instances of those basic goods, which in turn provides the material for the practical intellect to abstract and form general judgments about the basic goods (e.g., that preserving one's life is good). Psychologists point out that attention is selective, that human beings in coming into a situation are not, as it were, barraged with homogenous impressions. A healthy human being naturally and unconsciously discriminates the salient features and individuals in a given situation from unimportant details, between a foreground and a background, and this discrimination is in part based on interests that the human being already has.[61] While Aquinas obviously wasn't familiar with modern psychological theory, the same basic idea is available to philosophical reflection and is at work in Aquinas's thought. It is plausible to think that for Aquinas, the natural inclinations naturally direct a human being's attention such that she is able to pick out those basic goods that are aspects of human happiness, so that they occupy a foreground of her attention. And they occupy the foreground of her attention not simply as objects of curiosity, but as desirable, as under the *ratio boni*. We might say that the natural inclinations reliably direct our attention to certain things and "charge" those things with attractiveness, or to put it another way, put them in a light in which their attractive aspects are disclosed. And this is certainly a phenomenon that needs explanation. We don't naturally attend to the goods of cats or frogs, nor do they naturally attend to human goods, and for Aquinas this would be explained by us being different types of creatures that have different natural inclinations directing our attention.[62] While the cognition of the basic goods is achieved by the relevant cognitive

[61] For background on the phenomenon of selective attention from a psychological point of view, see the chapter on selective attention in H. Pashler, *The Psychology of Attention*, A Bradford Book, Cambridge 1998, pp. 37-99. The distinction between figure and ground that I am drawing on was developed by the Gestalt psychologists; see D. Katz, *Gestalt Psychology: Its Nature and Significance*, trans. R. Tyson, Greenwood Press, Westwood 1950, pp. 30-39.

[62] Another way of putting this point: human practical cognition, like that of other animals, is species-specific; it is naturally directed according to our species-kind. (This view is perfectly compatible with the classical claim that by virtue of the intellect, the human mind is open to all being.) For a rich discussion of human species-specific cognition, containing a nuanced appropriation of the work of biologist Jakob von Uexküll, see J. Pieper, «The Philosophical Act» in *Leisure, the Basis of Culture*, trans. G. Malsbary, St. Augustine's Press, South Bend 1998, pp. 81-94.

powers, either in general or in particular instances, those cognitive powers are directed in their *exercise* by the natural inclinations.[63]

This understanding of the role of natural inclinations in terms of selective attention is well-grounded in Aquinas's texts. For Aquinas repeatedly makes explicit reference to what I call Aristotle's Principle: «as a person is, so does an end seem to him».[64] The idea is that the condition of a person's character and desires molds their evaluative perception of ends. And Aquinas applies Aristotle's principle not simply to acquired inclinations and habits, but to the natural inclination to happiness and to more specific natural inclinations.[65] In a key text in *De Malo*, Aquinas gives three reasons why a person's will could incline towards one aspect of good rather than another, the third reason being a person's disposition. He explains,

> In a third way this happens on account of a human being's disposition, because according to the Philosopher, "as a person is, so does an end seem to him" […] If therefore the disposition by which something seems good and fitting to a person is natural and not subject to the will, the will prefers that thing on account of a natural necessity, as all human beings naturally desire to be, to live, and to understand[66]

We see that Aquinas explicitly cites Aristotle's Principle and applies it to the natural inclinations to basic goods, explicating how the natural inclinations are

[63] I am here drawing on and applying in my own way Aquinas's specification/exercise distinction. Aquinas makes this distinction with respect to the will's relation to the intellect; see *ST* I-II, q. 9, a. 1 and *De Malo* q. 6. For a clear analysis of this distinction in Aquinas, including how the will can indirectly affect the specification of the intellect, see David Gallagher, «Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (1994), pp. 260-70. When I say that the natural inclinations *direct* the exercise of the relevant cognitive powers, I mean at minimum that they do so in the manner of an occasional cause; they may in fact influence the intellect in the manner of an efficient cause connected to the will. For Aquinas's distinction between an occasional cause and an efficient cause, and how this distinction applies to practical cognition, see *ST* II-II, q. 156, c. and ad. 2; *De Malo* q. 3, a. 3; q. 3, a. 5; and q. 6, ad. 21. See also *In V Meta*., lect. 2, n. 4-5 for the distinction between a disposing (*disponens*) cause (clearly synonymous with "occasional") and various types of efficient cause.

[64] «*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*» The saying appears in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Bk. III, ch. 5, and he elucidates it in Bk. 10, ch. 5, especially at 1176a10–23. Aquinas discusses this saying of Aristotle in *In III Ethic*., lect. 13, n. 516 and *In III Ethic*., lect. 10, n. 494. He also cites this saying in *ST* I-II, q. 9, art. 2 and *ST* I-II q. 58, art. 5, and uses the principle in *ST* I-II, q. 1, art. 7. He speaks of this saying in *De Virt*., q. 1, art. 9, obj. 21, and in the response to this objection applies and analyses it with respect to bodily temperament and the influence of celestial bodies. He speaks of the principle in reference to the natural inclination of the will in *ST* I, q. 83, art. 1, obj.1 and ad1.

[65] On the natural desire for happiness and its influence on how ends seem to us, see *ST* I, q. 83, art. 1, obj. 5 and ad. 5.

[66] *De Malo*, q. 6. Aquinas also endorses and elucidates the relation between inclination and attention in his thought on sins of passion. On the way the sensory passions influence attention, see *De Malo*, q. 3, art. 9. For how the will can influence the exercise of the intellect and what it attends to, see *De Malo*, q. 3, art. 10.

one kind of disposition by which attention is selective in a way that provides a lens that shapes what seems good to a person.

Now Aquinas also claims that the intellect has a natural habit, called synderesis, which disposes human beings to grasp certain normative practical principles, the precepts of the natural law. We may wonder how the human natural inclinations relate to synderesis. We should first note that while Aquinas says that synderesis "contains" the precepts of the natural law, he doesn't mean that humans have innate moral knowledge.[67] Rather, synderesis is a disposition to knowledge of the natural law, and relies on concrete experience to form such knowledge.[68] But in order to have such concrete experience, the human being needs to be reliably directed to the kinds of concrete experience from which the disposition of synderesis can be actualized to form and retain practical precepts. And it stands to reason that it is the natural inclinations that are responsible for this reliable direction or selective attention. We are not at the mercy of simply happening to attend to instances of these basic human goods, and perhaps getting things wrong and attending to, say, feline or froggy goods; our human natural inclinations ensure that the relevant cognitive powers and synderesis are reliably directed towards these goods. What is more, these processes typically are not and need not be conscious to the agent.

4.2 *Categorizing Aquinas's View*

I now return to the secondary literature's division of derivationist and inclinationist readings of how we cognize the basic goods and precepts of the natural law. What I have called the anthropological interpretation is derivationist, and the introspective interpretation while not necessarily derivationist, could be understood in a derivationist way, insofar as one's own inclinations are taken to be data from which one infers basic goods. But at this point, I find that these categories need further distinction. Call the view that basic goods are derived (or at least can be) from facts about natural inclinations *derivationism* and call the view that this is the *only* epistemic way that natural inclinations relate to the basic goods *strong derivationism*. Notice that on strong derivationism, the natural inclinations do not play any epistemic role in directing an agent to cognize basic

[67] For the language of synderesis "containing" the precepts, see *ST* I-II, q. 94, art. 1, ad. 2. Aquinas also when investigating synderesis speaks of the precepts of the natural law as being naturally endowed or implanted (*naturaliter indita*); see *ST* I, q. 79, art. 12.

[68] Aquinas rejects the idea of innate knowledge. On the centrality of this epistemological principle for Aquinas, see J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite to Infinite Being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000, p. 35 and note p. 43. Wippel lists the following texts of Aquinas as representative: *In De Trin.*, q. 6, art. 2; *De Ver*., q. 12, art. 3, ad2; *ST* II-II, q. 173, art. 2.

goods, but *only* serve as a datum for the intellect to derive or infer basic goods.[69] My interpretation of Aquinas is obviously opposed to strong derivationism, but it allows that derivationist cognition of the basic human goods is possible for an agent reflecting in a philosophical mode on human nature and the metaphysics of good.[70] Moreover, as we have seen, I do not think that Aquinas's purpose in *ST* q. 94, art. 2 is to argue that each human being reasons to human goods from natural inclinations.

My interpretation of Aquinas is a specific version of what is known in the literature under the heading of *inclinationism*.[71] According to *inclinationism*, knowledge of the basic goods is not derived from knowledge of human natural inclinations; rather these basic goods are known immediately or directly, and what the human being's inclinations do is play an important role in how the human being comes to know them. For further clarity, let's call the view that the basic goods cannot be philosophically derived but can *only* be arrived at through

[69] For more on the differences between inclinationism and derivationism, see M. Murphy, *Natural Law and Practical Rationality*, 6-13. The distinction between derivationism and strong derivationism is my own. Examples of those who would ascribe to some version of strong derivationism would be H. Veatch, «Natural Law and the "Is"–"Ought" Question: Queries to Finnis and Grisez» in *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy: Occasional Essays and Papers*, The Catholic University of America Press, Washington 1990, pp. 293-311; A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 1996; R. McInerny, «The Primacy of Theoretical Knowledge: Some Remarks on John Finnis» and «Ethics and Metaphysics» in *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington 1992, pp. 184-92 and pp.193-206, respectively; D. Oderberg, «The Metaphysical Foundations of Natural Law»; E. Feser, *Aquinas*, Oneworld Publications, London 2009, pp. 174-88; and S.J. Jensen, *Knowing the Natural Law*. Veatch, McInerny, Oderberg, and Jensen all qualify their interpretations in significant ways, but all are committed at least to the view that practical cognition of goods and precepts is epistemically dependent on speculative cognition of human nature. For an exposition and assessment of Jensen's position, see my essay «Thomas Aquinas on Natural Inclinations and the Practical Cognition of Human Goods», pp. 254-258.

[70] I am not claiming that such a derivation of the basic goods would replace the agent's basic practical cognition of those goods, or render inoperative the directive role of the natural inclinations and the cognitive processes I have described. The derivations would rather corroborate those basic practical cognitions of goods and provide an *understanding* of why they are good.

[71] The major proponents of *inclinationism* are John Finnis, Germain Grisez, Robert George, and (to an extent) Mark Murphy, all of whom are also expositors of the new natural law theory. But one also finds an inclinationist reading in Jacques Maritain, who is not a proponent of the new natural law theory. For inclinationist readings of natural law in relation to natural inclinations, see J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, pp. 33-36 and 60-69; J. Finnis, «Natural Law and the "Is"–"Ought" Question», pp. 266-77; G. Grisez, «The First Principle of Practical Reason», pp. 179-81; R. George, «Natural Law and Human Nature», *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, R. George (ed.), Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 31-41; M. Murphy, *Natural Law and Natural Rationality*, pp. 6-45; and J. Maritain, «On Knowledge through Connaturality» and «The Ontological and Epistemological Elements of Natural Law», *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, W. Sweet (ed.), St. Augustine's Press, South Bend 2001. We should note that while all these authors reject some form of derivationism, they all *do* hold that the basic goods and precepts are ontologically grounded in human nature.

inclination *strong inclinationism*.[72] Just as my interpretation is opposed to strong derivationism, it is also opposed to strong inclinationism, since I hold that on Aquinas's view the basic goods can be philosophically derived. My view could be called a version *weak inclinationism*. I hold that with respect to practical cognition of the basic goods, the primary role that Aquinas ascribes to the natural inclinations is a directive, epistemic one that enables all human beings to readily grasp the basic goods and precepts, but that the goods can also be derived in a philosophical mode.[73]

Supposing the version of weak inclinationism I propose is correct, then Aquinas holds a sort of externalist, reliabilist view of the justification of basic practical knowledge.[74] It is *externalist* since the agent does not need to reflect upon her inclinations and recognize that they are directed towards basic goods to be justified in her judgments concerning those goods. It is *reliabilist* since the natural inclinations need to *be* reliable sources for directing the identification of the basic goods, and the natural disposition of synderesis also needs to be reliable, though again the agent need not know that they are reliable. When it comes to the metaphysical question of what *makes* these natural inclinations reliable, Aquinas holds that it is by virtue of their being implanted by God, as we have seen (though again we need not be aware of this fact).

Now one weakness of standard inclinationist accounts is that not much is said on precisely *how* the natural inclinations relate to the basic goods. The account I laid out in the previous section on how the natural inclinations relate to attention and synderesis aims to fill this lacuna. I will now close by showing how this reading of Aquinas harmonizes with what Aquinas says about the relation between inclination and practical cognition in a virtuous agent.

[72] Both Grisez and Finnis seem to endorse strong inclinationism. Murphy it seems would endorse weak inclinationism. Murphy in «The Natural Law Tradition in Ethics» claims that even those who downplay derivationism should leave open the possibility that the human goods can be derived, since even inclinationists admit that the human good is grounded in human nature. What is needed for such derivations, according to Murphy, is a bridge principle between the objects of speculative reason and practical reason. For Murphy's proposed bridge principle, which he finds traces of in Aquinas and calls the "real identity thesis". See *Natural Law and Practical Rationality*, pp. 17-21 and 137-38.

[73] I take it for granted that Aquinas makes such derivationist arguments in various places. A paradigm example is *ST* II-II, q. 64, art. 5 where he argues that suicide is wrong because it goes against the natural inclination to preserve oneself in being. For a host of texts where Aquinas gives derivationist-type arguments, see Jensen, *Knowing the Natural Law*, pp. 87-107 (though I of course don't draw the same overall interpretive conclusion from these texts as Jensen does). My interpretation, as should be clear, makes ample room for such texts and this type of moral argument.

[74] I thank Brian Besong for suggesting these contemporary categories to me for expressing my interpretation.

5. *Aquinas on Knowledge through Inclination*

Aquinas thinks that good or bad habits – virtues and vices – mold what a person cognizes as good or evil, i.e., his practical cognitions. In the following two passages Aquinas lays out two ways in which an agent could come to a right judgment about matters of virtue:

> Since judgment pertains to wisdom, according to a twofold mode of judging, wisdom is received in two ways. *For someone judges in one way through the mode of inclination*: as someone who has a virtuous habit, rightly judges about those things to be done in accordance with that virtue, insofar as he is inclined to them. Hence, it is said in Book X of the *Ethics* that the virtuous person is the measure and rule of human acts. In another way, *someone judges through the mode of cognition*: as someone instructed in moral science could judge about acts of a virtue even were he not to have that virtue[75]

> But rectitude of judgment can happen in two ways: in one way, according to the perfect use of reason; in another way, through a certain connaturality with regard to those things about which one is to judge. Just as he who acquires knowledge of moral science rightly judges about those things which pertain to chastity by means of the inquiry of reason, but he who has the habit of chastity rightly judges of those things by a certain connaturality with regard to them[76]

With respect to judgments made about virtuous acts, one could ground one's judgments in the moral knowledge one has gained through study and philosophical reflection, or if one is virtuous, those judgments could be grounded in the inclination that flows from one's good habit. He also calls this judgment through inclination a judgment through connaturality.[77] But the phenomenon Aquinas is pointing to is familiar. We are inclined to think that a person who has a good character, yet lacks any systematic study of moral matters, tends to have an intuitive yet reliable knowledge about matters of good and bad, of what we should pursue and avoid. Evidence for this is that we often seek counsel from a person of good character even if she lacks such systematic study. Aquinas's notion of judgment through inclination or connaturality among other things helps to explain this phenomenon. Aquinas also connects this judgment by inclination or connaturality with Aristotle's Principle:

[75] Aquinas, *ST* I, q. 1, art. 6, ad. 3. (Emphasis in translation is mine.)

[76] Aquinas, *ST* II-II, q. 45, art. 2.

[77] For commentary on Aquinas on knowledge through inclination/connaturality throughout Aquinas's corpus, see J. Naus, S.J., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Analecta Gregoriana, Rome 1959, pp. 142-149. For additional commentary, and an account of how this knowledge through inclination can be applied to knowledge of the natural law, see J. Maritain, «On Knowledge through Connaturality».

> And he [Aristotle] says that the virtuous person rightly judges about individual things which pertain to human actions, and in particular cases what seems to be good to him is that which is truly good. And this is because what seems good and pleasing to each habit are those things which are proper to it, that is, which are fitting to it; but those things are fitting to the habit of virtue which are in accordance with the true good[78]

A habit, then, has great influence on what seems good to an agent. It does this by molding the framework of the person's evaluative perception.

We see that Aquinas distinguishes between a judgment through inclination and a judgment by moral science. This distinction provides a key for interpreting Aquinas's text on the natural apprehension of human goods. Just as the virtuous person is able to judge what is good by virtue of her acquired inclinations, and the philosopher who possesses moral science judges what is good by philosophical reasoning; so too, every human being is enabled to grasp the basic goods by virtue of their natural inclinations, and the trained philosopher is able to reflectively derive those goods from reasoning about God's eternal law, human powers and inclinations, and the relation of these to human goods.[79] The philosopher is also given a reflective understanding of how it is that everyone is able to grasp the basic goods in an immediate way. We could say that whereas all including plain persons have a justified grasp of the fact (*quia*, in this case the basic goods and precepts), the philosopher is able to understand the reasoned fact (*propter quid*).[80]

So, we see that Aquinas holds that habitual inclinations can be a source of practical cognitions. And if these inclinations of our habitual *second nature* can be such a source, then we have excellent reason to believe that the natural

[78] Aquinas, *In III Ethic*., lect. 10, 1113a29, 76-83.

[79] Jacques Maritain is the main interpreter who explicitly and emphatically uses Aquinas's distinction between knowledge through inclination and knowledge through moral science to interpret Aquinas on apprehending the content of the natural law vs. developing a theoretical account of the natural law. This is significant, since Maritain is not part of the new natural law movement. See J. Maritain, «On Knowledge through Connaturality» and «The Ontological and Epistemological Elements», pp. 33-38.

[80] Two points are in order, the first clarificatory, the second a substantive caveat: 1) The *quia*/*propter quid* distinction is normally used to track two different types of *demonstration*; I am altering it to contrast a justified apprehension of some good, on the one hand, and a reasoned account of why it is a good, on the other. 2) The caveat: while important for moral science, one might say on Aquinas's behalf that in public debate, such philosophical derivations will likely not be very *persuasive* if one's interlocutors don't have at least some naturally directed apprehension of the human good in question, even if the arguments are sound. In a given case, Aquinas might say that what is first needed is to work to expose and remove (or lessen the effect of) the impediments that can blot out the natural law in a person's heart: the influence of bad passion, persuasion, habit, or custom (see *ST* I-II, q. 94, art. 6). This would enable the person's natural inclinations to be released (to use Maritain's term: see «On Knowledge through Connaturality», p. 20) and accordingly allow for some natural apprehension of the human good, which in turn could make the person more amenable to such philosophical arguments.

inclinations of our human *first nature* play a similar role. Moreover, Aquinas explicitly connects the natural inclinations with the inclinations of virtue, saying that the natural inclinations are the seeds of the virtues (*seminalia virtutum*).[81] Hence, it stands to reason that just as the virtues enable connatural knowledge through acquired inclinations to more particular goods, so do the seeds of virtue enable connatural knowledge through natural inclinations to the basic goods.

Finally, let us recall that Aquinas claims that natural inclinations find their source in natural love, which he characterizes as precisely a kind of connaturality or suitability that holds between a being and its goods. This language mirrors the language Aquinas uses of how appetitive habits create a suitability or connaturality between an agent and various ends. This again gives us excellent reason to hold that Aquinas thinks of our practical knowledge of the basic goods as being a kind of connatural knowledge or knowledge through our natural inclinations.

In response to a potential worry, I should emphasize that on the interpretation I have laid out, the human goods do not float free of human nature and its inclinations, either metaphysically or epistemically: metaphysically, the human goods are fulfillments of the inclinations of human nature; and epistemically, it is precisely *because* the natural inclinations are so deeply embedded in us that they move us to directly apprehend the goods that fulfill them, without having to first apprehend that we have such inclinations – just as the connatural knowledge of goods granted by virtue need not involve any awareness of our virtuous inclinations. As human beings are by nature, so do the basic goods seem to them.

References

AQUINAS,
Quaestiones disputatae De malo, Leonina edition, Rome.
Quaestiones disputatae De veritate, Leonina edition, Rome.
Quaestiones disputatae De virtutibus in Communi, Leonina edition, Rome.
Sentencia libri De anima, Leonina edition, Rome.
Super de Trinitate, Leonina edition, Rome.
Sententia libri Ethicorum, Leonina edition, Rome.
Summa Contra Gentiles, Leonina edition, Rome.
Summa Theologiae, Leonina edition, Rome.

FESER, E.
2009 *Aquinas*, Oneworld Publications, London.

FINNIS, J.
1980 *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford.

[81] On the natural inclinations as the seeds of virtue, see Aquinas, *ST* I-II, q. 51, art. 1 and q. 63, art. 1.

FOOT, P.
2001 *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford.

GEORGE, R.
1992 «Natural Law and Human Nature», in *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, R. George (ed.), Oxford University Press, Oxford.

GRISEZ, G.
1965 «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2», in *Natural Law Forum*, vol. 10, n. 1, 168-201.

JENSEN, S.J.
2020 *Knowing the Natural Law: From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, The Catholic University of America Press, Washington.

KATZ, D.
1950 *Gestalt Psychology: Its Nature and Significance*, trans. R. Tyson, Greenwood Press, Westwood.

KENNY, A.
1963 *Action, Emotion, and Will*, Routledge and Kegan Paul Limited, London.

LISSKA, A.
1996 *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford.

MACINTYRE, A.
1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

MARITAIN, J.
2001 «The Ontological and Epistemological Elements of Natural Law» in *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, W. Sweet (ed.), St. Augustine's Press, South Bend.
2001 «On Knowledge through Connaturality», *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, W. Sweet (ed.), St. Augustine's Press, South Bend.

MATCHULAT, J.
2020 «Thomas Aquinas on Natural Inclinations and the Practical Cognition of Human Goods: A Fresh Take on an Old Debate», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 94, n. 2 (Spring 2020), 239-271, https://doi.org/10.5840/acpq2020942203.

MCINERNY, R.
1992 «The Primacy of Theoretical Knowledge: Some Remarks on John Finnis» in *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University Press, Washington.
1992 «Ethics and Metaphysics» in *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University of America Press, Washington.

MURPHY, M.
2001 *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.

2019 «The Natural Law Tradition in Ethics», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019 edition, ed. Edward M. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics.

ODERBERG, D.
2010 «The Metaphysical Foundations of Natural Law», in H. Zaborowski (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society*, Catholic University of America Press, Washington, 44-75.

PASHLER, H.
1998 *The Psychology of Attention*, A Bradford Book, Cambridge.

PIEPER, J.
1998 «The Philosophical Act», *Leisure, the Basis of Culture*, trans. G. Malsbary, St. Augustine's Press, South Bend, 81-94.

THOMPSON, M.
2008 *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
2003 «Three Degrees of Natural Goodness», *Iride*, 38 (2003), 191-197.

VEATCH, H.
1990 «Natural Law and the "Is"–"Ought" Question: Queries to Finnis and Grisez», *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy: Occasional Essays and Papers*, The Catholic University of America Press, Washington, 293-311.

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

WIPPEL, J.
2000 *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite to Infinite Being*, The Catholic University of America Press, Washington.

ERGON E RAGION PRATICA.
LA NORMATIVITÀ TRA NATURALISMO E COSTITUTIVISMO

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

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

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

1. *Introduzione*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> venendo equiparati, nei contesti rilevanti, a «è obbligato», «è vincolato» o «si impone di», nell'accezione in cui si è obbligati o vincolati da una legge, o in cui qualcosa può essere imposto per legge. Come è successo? La risposta è nella storia: tra noi e Aristotele c'è stato il Cristianesimo, che aveva una concezione *legalistica* dell'etica.
>
> […] Ma se questa concezione è stata dominante per secoli, ed è stata poi abbandonata, è naturale che concetti come quello di «obbligo», di essere vincolati o costretti da una sorta di legge, siano sopravvissuti pur avendo perso le loro radici; e se alla parola «deve» è stato conferito in certi contesti il senso di «obbligo», anch'essa verrà espressa in quei contesti con un sentimento e un'enfasi particolari. È come se la nozione di «criminale» fosse sopravvissuta in un contesto in cui il diritto penale e i tribunali sono stati aboliti e dimenticati[2]

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

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

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

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

[2] Ivi, pp. 52-53.

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

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

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

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

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

[4] G.E.M. Anscombe, «La filosofia morale moderna», cit., p. 62.

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

[6] G.E.M. Anscombe, «La filosofia morale moderna», cit., p. 62.

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

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

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

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

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

[7] Sono debitrice di questa intuizione a Valeria Brasile, che ringrazio.
[8] C. Korsgaard, *Le origini della normatività*, trad. di L. Ceri, ETS, Pisa 2014, p. 23.

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

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

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

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

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

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

[9] Ivi, p. 24.
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem.*

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

3. *Natura, funzione e autocostituzione*

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

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

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

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

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

[13] P. Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 1 (trad. mia).

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

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

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

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

[14] C. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009, p. 3.

[15] Ivi, p. 6. (trad. mia).

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

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

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

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

[17] C. Korsgaard, *Self-Constitution*, cit., pp. 14-18.

[18] Cfr. G. Verrucci, «Azione come autocostituzione», cit.; si veda anche Id., *Ragion pratica e normatività. Il costruttivismo kantiano di Rawls, Korsgaard e O'Neill*, Mimesis, Milano 2010.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Come chiarisce Foot,

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

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

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

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

[27] P. Foot, *La natura del bene*, cit., p. 55.

[28] Su cui torneremo nel prossimo paragrafo.

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

[30] M. Silverstein, «Teleology and Normativity», *Oxford Studies in Metaethics*, 11 (2016), pp. 214-240.

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

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

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

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

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

[31] Ivi, p. 217
[32] Ivi p. 222.

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

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

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

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

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

[33] G. Verrucci, *Azione come autocostituzione*, cit.

5. *Allentare la tensione: posizioni di confine*

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

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

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

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

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

[35] J. Annas, «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», cit., p. 22.

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

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

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

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

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

6. *Conclusione*

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

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

[38] Ivi, pp. 430-31.

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

Riferimenti bibliografici

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

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

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

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

FOOT, P.
2002 *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
2001 *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford, trad. di E. Lalumera, *La natura del bene*, il Mulino, Bologna 2007.

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

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

KORSGAARD, C.
1996 *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. di L. Ceri, *Le origini della normatività*, ETS, Pisa.
2009 *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, New York.

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

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

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

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

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

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

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

Tommaso Allodi
tommaso.allodi@virgilio.it

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

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

1. *Introduzione*

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

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

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

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

rivali non hanno mancato di rilevare come un tale approccio non sia stato in grado di fornire una chiara *pars costruens* capace di individuare quali sono le virtù e spiegare perché proprio certi tratti del carattere e non altri sono virtuosi. Tale ragione è da ricercarsi, in parte, nella presenza di numerose posizioni metaetiche[3] in seno alla *Virtue Ethics* che ha generato un panorama piuttosto frammentato rispetto a questioni etiche centrali. Tra queste, la cosiddetta corrente eudemonistica[4], considerata la versione metaetica classica della *Virtue Ethics*, è oggetto di profonde critiche[5] circa il modo in cui pensa il ruolo della natura umana in etica. Questa posizione, riprendendo in particolare il pensiero di Aristotele e Tommaso d'Aquino, si presenta come una forma di naturalismo morale in cui la sfera della moralità (giudizi, concetti e azioni morali) è giustificata a partire da considerazioni sulla natura umana.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *La relazione tra prima e seconda natura*

2.1 *Il dibattito*

In un articolo del 2005 intitolato *Virtue Ethics: What kind of naturalism?* Annas argomenta che il naturalismo di Foot e Hursthouse attribuisce erroneamente una eccessiva rilevanza normativa alla prima natura, ai cosiddetti 4 fini che Hursthouse ritiene essere tipici dell'essere umano.[8] Secondo questa proposta, infatti, sarebbe possibile fondare la vita etica a partire da fatti della natura umana[9] mentre per Annas, che si rifà a McDowell[10], è principalmente la seconda natura,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. *Ripensare la prima natura*

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

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

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

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

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

[19] Ivi, p. 225.

> intellectual basis of real virtue. Alexander develops this Aristotelian idea more explicitly[20]

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

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

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

[20] *Ibidem.*

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

come la sopravvivenza, la riproduzione, la vita in società ecc. possono essere perseguiti. Come scrive Botturi, la natura razionale dell'essere umano comprende ogni livello dell'intero antropologico[22] e per questo il modo in cui ogni essere umano persegue i fini/beni non può che avvenire in maniera razionale. L'attività della razionalità, quindi, non si esaurisce nel fornire riflessivamente credenziali razionali ad impulsi altrimenti irrazionali. Non accade, cioè, che l'agente riflette su impulsi alla nutrizione o all'unione sessuale, si distanzia da essi e decide se perseguirli, reprimerli o ridirezionarli. Il fatto che ad un certo punto della vita si sia in grado di fare un passo indietro e riflessivamente considerare in maniera più attenta alcuni aspetti della propria natura, come per esempio l'inclinazione alla nutrizione, non significa che fino a quel momento ogni volta che si è agito lo si è fatto irrazionalmente. Vediamo ora il possibile vincolo normativo che una prima natura così pensata è in grado di esercitare sulla razionalità pratica.

3. *Inclinazioni naturali e normatività*

3.1 *Le inclinazioni naturali*

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

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

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

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

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

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

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

> This interpretation of the distinction between first and second nature can be helpful, since second and first actuality are not two different realms, but they are descriptions of potentialities and activations of the same thing. If we seek a stereoscopic vision of man, first and second nature should not be conceived as two different realities, but as the same thing seen from the point of view of its potentialities and the from the point of view of the activation of those potentialities[27]

Questi diversi modi di pensare la prima natura, presentano delle somiglianze con il discorso di Annas per cui la prima natura ha una materialità, un *given potential*, adatta a ricevere un certo tipo di modificazioni per attivarsi e realizzarsi. In questo senso, abbiamo già detto che per Aristotele la natura apre un ventaglio[28] di possibilità per lo sviluppo del movimento e che ci sono conclusioni del movimento che non costituiscono uno sviluppo eccellente.[29] Non ogni occhio è

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

[25] Aristotele, *EN*, 1094a5.

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

[27] G. De Anna, "Potentiality, Normativity and Practical Reason", cit., 317.

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

[29] Ivi, p. 92.

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

In questo senso, l'idoneità tra prima e seconda natura si specifica pensando il movimento iniziale come un insieme di inclinazioni naturali che influenzano/orientano/innervano la razionalità. Il tema è presente in maniera compiuta in Tommaso d'Aquino che individua cinque inclinazioni caratteristiche della natura umana.[30] La prima natura così intesa specifica nell'essere umano la tendenza più ampia data dall'orientamento generale degli esseri viventi verso qualche tipo di fine/bene. Samek Lodovici definisce le inclinazioni[31] come «delle predisposizioni, degli orientamenti, delle potenzialità verso alcuni fini-beni ontologici».[32] Secondo Composta, inoltre, le inclinazioni sono potenzialità a metà tra gli impulsi che coinvolgono tutti gli esseri viventi e le tendenze individuali. Le inclinazioni sono, perciò, orientamenti che riguardano la natura umana universale.[33]

Pensare in questi termini il rapporto tra prima e seconda natura, un rapporto di idoneità in cui la natura iniziale è inclinata verso un certo sviluppo, permette di considerare la stessa natura umana come una natura completamente razionale. In altre parole, la razionalità si manifesta già a livello di prima natura. Questo può essere visto in rapporto alla capacità di agire, ossia quella capacità attraverso cui un essere umano acquisisce in senso proprio la padronanza dei suoi movimenti. Un'azione, in senso generalissimo, è quel movimento «*under the command of reason*». [34] Nell'azione, l'essere umano diventa agente appropriandosi progressivamente dei propri movimenti. In quest'ottica, i giudizi morali sono giudizi costitutivi di ogni azione[35] ed è a questo livello che un bene ontologico,

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

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

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

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

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

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

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

3.2 La normatività della prima natura

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

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

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

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

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

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

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

3.3 *L'inclinazione alla conservazione di sé*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> harms are pro tanto bad, and must be understood as such by any rational human agent[41]

Per Composta, il metodo per conoscere le inclinazioni «inizia dall'esperienza esistenziale, concreta della persona umana».[42] E anche Samek Lodovici scrive che è attraverso l'autoesperienza che l'uomo può conoscere le inclinazioni: «l'uomo esperisce (salvo quando intervengono le passioni, il vizio ed altri fattori […] le inclinazioni verso alcuni fini x,y,z ecc., verso alcuni beni ontologici». In tal senso, la comprensione della natura umana passa attraverso l'esperienza in prima persona di situazioni in cui siamo in grado di cogliere la desiderabilità del bene.[43] Per Tommaso, infatti, la relazione col bene è mediata dal *pulchrum.*[44] Esperendo in prima persona determinate situazioni in cui agiamo siamo in grado di cogliere la loro bellezza[45] e, quindi, desiderarle. È perché stringiamo rapporti di amicizia, in cui apprezziamo il tempo passato con un amico, che possiamo giungere alla convinzione che un certo tipo di socialità è buona, doverosa e fa parte di uno sviluppo virtuoso della natura umana. Ancora, nell'esperienza dell'amicizia siamo pure in grado di cogliere la normatività di una tale relazione. Possiamo, cioè, renderci conto che ci sono situazioni in cui, anche se non ne abbiamo voglia, è doveroso uscire dal nostro cerchio magico di solitudine, uscire da noi stessi, per scambiare due chiacchiere con un amico. Lo stesso vale, per esempio, quando, attraverso una serie di esperienze personali, ci convinciamo che mantenere il nostro corpo in un certo stato di salute è un bene. L'esperienza e la comprensione in prima persona di determinati fatti della nostra natura, dunque, sono indispensabili per cogliere la desiderabilità e la doverosità dei beni verso cui siamo naturalmente inclinati.

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

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

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

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

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

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

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

4. *Conclusione*

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

Riferimenti bibliografici

ANNAS, J.
1993 *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.
2005 «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», in S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics. Old and New*, Cornell University Press, New York, 11-29.
2011 *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

ANSCOMBE, G.E.M.
1958 «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, 1-19.
2005 «Action, Intention and Double Effect», in M. Geach, L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter.
2005 «Good and Bad Human Action», in M. Geach, L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter.

ARISTOTELE,
1999 *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, Roma-Bari.
2000 *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano.

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

CAMPODONICO, A., CROCE M., VACCAREZZA, M.S.
2018 *Etica delle virtù. Un'introduzione,* Carocci Editore, Roma.

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

COMPOSTA, D.

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

DE ANNA, G.
2018 «Potentiality, Normativity and Practical Reason», in Id. «Natural Normativity and the Normativity of Human Action», *The Journal of Value Inquiry*, 52.
2018 «Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason», *Ragion Pratica*, 50, 176-196.

DE CARO, M., NICCOLI, A., VACCAREZZA, M.S.
2018 «Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue», *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, 3, 287-305.

DONATELLI, P., RICCIARDI, M., THOMPSON, M.
2003 «'Natural Goodness' di Philippa Foot. Discussione», *Iride*, 1, 178-197.

FOOT, P.
2001 *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford.

HACKER-WRIGHT, J.
2009 «Ethical Naturalism and the Constitution of Agency», *Journal of Value Inquiry*, 46, 13-23.
2010 https://www.academia.edu/3861168/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology

HURSTHOUSE, R., AND PETTIGROVE, G.
2018 "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/.

HURSTHOUSE, R.
1999 *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

LENMAN, J.
2005 «The Saucer of Mud, The Kudzu Vines and the Uxorious Cheetah: Against neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics», *EUJAP*, 1, 37-50.

LIU, I.
2017 «Elevating Human Being: Towards a New Sorts of Naturalism», *The Royal Institute of Philosophy*, 92.

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

MORDACCI, R.
2007 «I limiti del naturalismo in etica», *Ethics&Politics*, IX, 2, 194-200.

SAMEK LODOVICI, G.
2002 *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino,* Vita e Pensiero, Milano.
2009 *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna.
2010 *L'emozione del bene*. *Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano.
2019 «The Good: some elements», *Philosophical Inquiries*, 7, 1, 9-28.

SOROKIN, P.A.
2021 *La rivoluzione sessuale americana,* L. Allodi (a cura di), Cantagalli, Siena.

R. SPAEMANN, L. LÖW,
2013 *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano.

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

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

CARATTERI A CONFRONTO. NUSSBAUM E WILLIAMS TRA VIRTÙ, GIUDIZIO PRATICO E RIFLESSI POLITICI

Gianluca Ronca
Università of Torino
gianluca.ronca@gmail.com

Abstract: In this paper I aim to explore the points of contact and divergence between two authors who have extensively reflected on the extent of an ethical "feeling" that would call the agent to a more precise awareness of the role of the emotional motions underlying decisions and character formation. In what makes an agent, in short, a person. In this sense, I intend to compare the normative and procedural significance of character and emotions in moral evaluation by comparing the theses of Martha Nussbaum and Bernard Williams. A relationship between the two positions will be highlighted in order to support, on these results, a normative justification of the use of moral inclinations as means of justice promoted by political communities.

Key Words: Martha Nussbaum; Bernard Williams; Character; Virtues; Emotions.

1. *Introduzione*

È stato notato in tempi recenti come, nel lungo cammino della storia del pensiero, diversi autori, seppur interessati alla tematizzazione etica, normativa e psicologica, hanno esitato ad entrare nel merito della definizione del carattere, considerandolo un nodo concettuale tra i più difficili da analizzare nella storia della filosofia.[1] Parliamo di carattere in un senso specifico che risale alla definizione aristotelica di *êthikai aretai* presente nel libro 2 dell'*Etica Nicomachea* e che tradizionalmente indichiamo coi termini di virtù, eccellenza morale.[2] La storia etimologica si arricchisce nel seno della filosofia contemporanea con il saggio del 1958 di G.E.M. Anscombe *Modern Moral*

[1] Cfr. ad esempio G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul, 1963, cap. 1. Dagli stoici la questione è sembrata confluire in quella del rapporto con l'ordine del cosmo, il diritto naturale e, da San Paolo, sulla relazione tra Dio e gli esseri umani. Oscillazioni le troviamo in autori come Kant e Hume, ma nella trattazione morale il peso specifico sino al XIX secolo è inferiore rispetto ad altri temi quali la norma e il dovere. Cfr. M. Homiak, "Moral Character", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.

[2] Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali. Vol. 1: Libri 1-5. Libro II, Hachette, Milano 2017.

Philosophy[3], nel quale la filosofa ebbe ad indicare proprio nella virtù il fondamento di ogni discorso morale. Sappiamo che per Aristotele il carattere dell'essere umano ha a che fare con tratti peculiari durevoli della personalità, che non escludono attitudini, sensibilità e un apparato di credenze atte a determinare le stesse azioni nella vita di un individuo e le relative valutazioni morali.[4] Al di là dell'aspetto descrittivo, l'analisi sul carattere tende spesso a indirizzare il discorso anche sul piano normativo: il buon carattere è ritenuto elemento indispensabile per la giusta motivazione all'azione, in quanto legato intimamente al concetto di vita buona dell'essere umano. In questa cornice è interessante notare come la rivalutazione delle emozioni abbia occupato un posto di primo piano nella cosiddetta "etica della virtù". L'etica della virtù ha rappresentato negli ultimi cinquant'anni un cambiamento significativo all'interno del panorama filosofico morale, tanto che è ritenuta attualmente una delle tre principali posizioni normative in etica.[5]

Essa può essere identificata come la posizione che pone l'accento sulle virtù o sul carattere morale, in contrasto con le due tradizioni a lungo prevalenti nel dibattito moderno e contemporaneo. Da un lato troviamo l'indirizzo che privilegia i doveri, i principi o le norme e che si suole indicare col termine deontologia: questa è, comunemente, la prospettiva di Kant e di coloro che a Kant si ispirano. Dall'altro lato, invece, si ha il cosiddetto consequenzialismo (di cui l'utilitarismo rappresenta una corrente maggioritaria sebbene non omogenea) che si fonda sul ruolo delle conseguenze delle azioni morali secondo diverse teorie del valore, dal piacere al benessere e alle preferenze. Tale posizione ha avuto le prime formulazioni negli scritti dei filosofi inglesi Bentham, Mill e Sidgwick.[6]

[3] G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 124 (January 1958): pp. 1-19.

[4] Nell'*Etica Nicomachea* la descrizione delle virtù è descrizione di stati di carattere che riguardano azioni, percezioni e scelte: tra queste ultime giocano un ruolo di primo piano le preferenze accordate alle scelte ragionate, legate alla nozione di *proairesis*, facoltà razionale che sovrintende alla fase finale della deliberazione che conduce all'azione. Quest'ultima facoltà, la quale presiede alla valutazione del miglior corso possibile di azione per perseguire determinati fini, è inseparabile dal concetto di *boulesis*, tradotto spesso con desiderio razionale. La *proairesis* non può promuovere fini legati agli appetiti o alle emozioni a meno che essi stessi non ricadano sotto una qualche concezione generale della vita buona riguardo ad un tipo particolare di carattere: in poche parole, un'emozione può rientrare essa stessa come causa dell'azione. Su tale aspetto cfr. N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 1.

[5] A titolo introduttivo ci limitiamo a segnalare i seguenti studi: R. Crisp, M. Slote (ed.), *Introduction to Virtues Ethics*, Oxford University Press Inc, New York 1997; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999; R. Hursthouse, «Virtue Ethics and Human Nature», *Hume Studies*, p. 25, 1999: J. Driver, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, New York 2001; T. Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, Oxford University Press, Oxford 2001.

[6] Per uno studio complessivo e una valutazione critica di questi approcci cfr. A. Campodonico, M. Croce & M.S. Vaccarezza, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2017; G. Samek Lodovici, *Il ritorno delle Virtù*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009.

L'etica della virtù novecentesca si è resa responsabile di un "ritorno ad Aristotele" grazie al costante riferimento alle ricerche neo-fondazionalistiche della Anscombe. L'obiettivo del presente lavoro sarà quello di confrontare la portata normativa e procedurale del carattere e delle emozioni nella valutazione morale confrontando le tesi di Martha Nussbaum e Bernard Williams. Si evidenzierà una relazione tra le due posizioni per giungere a sostenere, su tali risultati, una giustificazione normativa dell'utilizzo di inclinazioni morali per strumenti di giustizia promossi dalle comunità politiche.

2. *Il carattere e le virtù: Martha Nussbaum*

Il punto di inizio dell'indagine etica contemporanea sulle virtù non può che essere la domanda "come dovrei vivere?": il tentativo di risposta a cui si potrebbe giungere è strutturalmente connessa non tanto con la ricerca del tipo di azioni giuste e doverose che l'individuo è obbligato a compiere ma piuttosto con quale tipo di persona o tipo di vita in generale egli sia disposto a vivere.

"Qual è l'azione giusta?" è una domanda significativamente diversa rispetto a "che tipo di persona dovrei essere?": quest'ultima pone un serio interrogativo sulla valutazione della propria esistenza concepita come un intero. Invece di chiedere qual è la giusta azione qui ed ora, l'etica della virtù pone l'interrogativo sul tipo di persona che possa agire costantemente e coerentemente per il bene. Questo punto focale sposta inevitabilmente il discorso etico verso una teoria del bene e i problemi ad esso relativi, tra i quali rientra per esempio quello se esista una gerarchia di beni. Può esistere un bene supremo ed è ragionevole pensare che esista? Come si intuisce, la risposta alla domanda socratica riacquista tutto il suo senso. Da questa prospettiva, le emozioni che compongono ciò che comunemente intendiamo con "carattere", al pari della ragione, giocano un ruolo importante nella risposta morale dell'agente: valorizzando in primo luogo gli aspetti salienti di una situazione giudicata eticamente rilevante, aiutando il singolo a distinguere ciò che è morale da ciò che non lo è. L'azione giusta risulta così caratterizzata da un impegno emozionale non secondario.[7]

[7] Cfr. M. Mangini (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Città del Sole, Reggio Calabria 1996, pp. 12-14. Ecco come Nussbaum sintetizza i tratti comuni dell'etica della virtù: «Insofar as there is any common ground among the defenders of "virtue ethics," it lies, I suggest, in these three claims:

l. Moral philosophy should be concerned with the agent, as well as with choice and action.

2. Moral philosophy should therefore concern itself with motive and intention, emotion and desire: in general, with the character of the inner moral life, and with settled patterns of motive, emotion, and reasoning that lead us to call someone a person of a certain sort (courageous, generous, modcrate, just, etc.).

3. Moral philosophy should focus not only on isolated acts of choice, but also, and more importantly, on the whole course of the agent's moral life, its patterns of commitment, conduct, and also passion.», M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», *The Journal of Ethics*,

Martha Nussbaum elabora un'etica essenzialistica volta alla prassi politica, al fine di scongiurare il diffondersi di un relativismo etico che considera pericoloso e dilagante.[8] La sua proposta tenta di essere realmente pluralista e attenta alla realtà: un'etica empirica che si fondi sull'idea di natura umana universale e che trova il suo antecedente nell'etica eudemonistica aristotelica[9], comunemente definita come dottrina morale che ripone il bene nella felicità e la felicità nella vita virtuosa (intesa dalla Nussbaum come precetto etico in difesa della specificità e oggettività del bene umano):

> Aristotele […] era non soltanto il difensore di una teoria etica basata sulle virtù ma anche il difensore di una tesi oggettiva del bene umano o della felicità umana.[10]

Per Nussbaum non è assolutamente corretto affermare che dalla rinuncia a privilegiare regole morali generali ed astratte, vale a dire privilegiando l'indagine sul concetto di vita buona, debba conseguire necessariamente una tesi relativistica. Nella vita esistono valori universali che vanno promossi e, ove non sussistano, insegnati e tutelati. Questi valori possono offrire norme trans-culturali giustificabili sulla base di ragioni che abbiano validità umana universale: è questa la battaglia etica di Nussbaum.[11] Lo stesso Aristotele ritiene che non sussista alcuna incompatibilità tra la fondazione etica della virtù e la difesa dell'unicità e oggettività del bene umano: essa deve occupare un posto prioritario nel discorso sulla morale.

Parlare di oggettività in ambito etico non significa però giungere a conclusioni reazionarie e conservatrici. Fossilizzare l'etica attraverso la conservazione della tradizione previene il progresso etico: la fedeltà al passato non può essere l'ideale guida del bene umano.[12]

Il punto di partenza del saggio della Nussbaum è costituito dall'analisi delle virtù offerta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Qui si offre un'ampia

3.3, 1999, p. 164. Sul ruolo delle emozioni cfr. anche M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, trad. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

[8] Nussbaum è un'oggettivista e contemporaneamente rifiuta ogni sorta di realismo metafisico, mentre è incline a professare una sorta di realismo interno (alla Putnam) caratterizzato da un'impostazione di carattere costruttivista e procedurale, come vedremo. Cfr S.F. Magni, «L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità», in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano 2007, pp. 194-214.

[9] Cfr. M.C. Nussbaum, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86-131.

[10] M.C. Nussbaum, «Virtù non relative: un approccio aristotelico», in M. Mangini (a cura di), *L'etica della virtù e i suoi critici*, cit., p. 169.

[11] *Ibidem.*

[12] Ivi, pp. 170-180.

disamina delle virtù etiche, definite, con precisa fedeltà etimologica, come le attività più eccellenti dell'anima razionale. Il filosofo greco distingue due fasi dell'indagine in campo morale: inizialmente delimita la sfera della scelta individuale. Ogni individuo compie delle scelte ed agisce in un modo oppure in un altro all'interno di quelle che la Nussbaum chiama "esperienze fondative"[13], fissando contemporaneamente il riferimento al termine-virtù relativo. In un secondo tempo, la valutazione morale dell'agente si sposterà su quale sarà la scelta appropriata per ogni sfera: «la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente».[14]

Una volta messa a fuoco la metodologia, la Nussbaum riprende la lista delle virtù che Aristotele presenta nella *Etica Eudemia*: essa comprende il coraggio, la moderazione, la giustizia, la generosità, l'ospitalità, la magnanimità, la mitezza di temperamento, il proferire la verità, l'umorismo, il giudizio appropriato, le virtù intellettuali e la saggezza pratica.[15] L'intento è mostrare la connessione intrinseca tra virtù e ricerca della norma oggettiva, mentre d'altro canto si vuole provare a dimostrare che a partire dall'approccio aristotelico si può criticare il relativismo.

Se le virtù sono riferite a sfere all'interno delle quali l'individuo compie le proprie libere scelte, ciò significa anche che devono sussistere esperienze che accomunano tutti gli esseri umani a prescindere dalle distanze spaziali e temporali. Questi nuclei di esperienza[16] non presuppongono nessuna ipostatizzazione di natura idealizzata. La virtù in sé stessa, in quanto dipendente da beni esterni e dalla fragilità dell'esperienza umana, non può essere scavalcata da considerazioni che ne minano le fondamenta. Ecco perché demolire una virtù significa potenzialmente annullare un campo di libertà aperto dall'agire morale.

L'unico dato di partenza è la vita umana come essa è vissuta: questi aspetti comuni dell'esistenza umana raccolgono dati dai quali partire per il dialogo fra posizioni culturali e normative differenti. Ecco che la teoria etica della Nussbaum si presenta così come parte essenziale di una filosofia politica più ampia[17] e di cui valuteremo un aspetto nel prosieguo del presente lavoro.

3. *Il carattere e le emozioni: Bernard Williams*

Williams rimane ancora oggi un filosofo abbastanza difficile da classificare, essendo lui stesso allergico a qualsiasi tipo di etichetta accademica. Diversi suoi interventi, tuttavia, l'hanno visto confrontarsi con i maggiori temi della

[13] Ivi, pp. 175-176. Cfr. anche pp. 180-181.
[14] Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., II 6, 1107a, pp. 1-3.
[15] Cfr. M.C. Nussbaum, *Virtù non relative*, cit., p. 174.
[16] Ivi, pp. 182-192.
[17] Il suo primo intervento in tale direzione è M.C. Nussbaum, «Aristotelian Social Democracy», in R. Douglass, G. Mara, and H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*,Routledge, New York 1990.

riflessione sulla virtù, divenendo spesso e volentieri l'interlocutore privilegiato dei principali protagonisti del dibattito etico del secondo novecento. Particolare esempio, diremmo, di una filosofia della virtù non aristotelica né antiaristotelica.[18]

Williams non accettò mai la validità delle teorie etiche contemporanee, caratterizzate principalmente dal ricorso a principi razionali che a suo parere difficilmente possono risultare utili per un'indagine profonda dei motivi dell'individuo, delle sue scelte e delle sue azioni. Tra riflessione e pratica, sosteneva, vi è una tensione intima che conduce inevitabilmente al fallimento di qualsiasi criterio astratto di valutazione e di giudizio che voglia azzardare una risposta sensata sul come vivere.

Uno degli errori principali, secondo Williams, è stato quello di convincersi che un metro di giudizio esterno, impersonale ed oggettivo possa risultare un punto di vista privilegiato per valutare le nostre vite.[19] L'etica è un discorso da condurre in prima persona, intrinsecamente ancorato alle esperienze di vita soggettive in un modo per cui qualsiasi pretesa di obiettività scientifica (e metaetica oggettiva) sarebbe fuorviante, come fossimo

> unencumbered intelligences selecting in principle among all possible outlooks' [it is a] 'scientistic illusion' [to think that it is] 'our job as rational agents to search for, or at least move as best we can towards, a system of political and ethical ideas which would be the best from an absolute point of view, a point of view that was free of contingent historical perspective.[20]

Sia l'utilitarismo sia l'idea kantiana della moralità sono bersagli della sua confutazione: seppur con notevoli differenze, entrambe condividono il presupposto di un ruolo fondamentale della ragione nelle vicende umane. Se il primo non prende sul serio la separatezza delle persone, il secondo non riesce a prendere sul serio la loro identità. Le speculazioni filosofiche contemporanee, dunque, tendono a minare dalle fondamenta concetti essenziali in etica come integrità e identità.[21] La critica alla pretesa oggettività dell'etica del dovere coincide con la posizione di Nussbaum, senza che queste due prospettive concedano argomenti a favore del mero relativismo etico.

[18] Per un primo approccio ad una sfuggente organicità cfr. B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985 e lo studio J.E.J. Altham, R. Harrison, *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1995.

[19] Per queste considerazioni cfr. S. Veca, *Introduzione* a B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, trad., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, VII-XI.

[20] B. Williams, «Philosophy as a Humanistic Discipline», in A.W. Moore (ed.), *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 193-194.

[21] S. Veca, *Introduzione*, cit., p. XI. Cfr. B. Williams, «A Critique of Utilitarianism», in J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge 1973, sez. 5.

Bisogna comprendere il sistema dei valori degli individui come emergono dalle diverse circostanze della vita concreta. In altri termini, il loro insieme di virtù e il modo di incrementarle.

Williams sostiene che l'etica è un'espressione specifica dell'essere umano la cui natura sembra essere manifestatamente più emotiva, attraversata dai sentimenti, che razionale. Aristotele non si sbagliava con le definizioni di essere umano, specialmente con quella di "animale razionale" ma non possiamo con altrettanta naturalezza non sostenere che in essa concorrono tutta una serie di emozioni, passioni, stati d'animo che non possono non rientrare tra i moventi dell'azione.[22]

Il carattere individuale e le relazioni personali occupano un posto centrale nella riflessione di Williams. Uno dei saggi dedicati a questo tema è uscito nel 1976 col titolo *Persons, character and morality*, dove compare la seguente affermazione:

> una persona individuale possiede un insieme di desideri, di interessi, o, come li chiamerò spesso, di progetti che concorrono a costituire un carattere.[23]

Per sottolineare la poliedricità concettuale in questione, riferendosi a Nietzsche, aggiunge «what is called 'willing' is a complex of sensations, thinking, and affect of command».[24] Egli ritiene essenziale soffermarsi preliminarmente al fatto che ogni agente abbia un carattere, costituito da certi sentimenti. Proprio in quanto individuo mosso da progetti, egli si interessa al proprio futuro. Questo interesse per quel che farà o gli accadrà in futuro rimarrà sempre costante nel corso del tempo:

> gli interessi, i desideri e i progetti di un certo tipo non forniscono solo una ragione per occuparsi di ciò che accade nell'orizzonte del proprio futuro, ma costituiscono anche le condizioni dell'esistenza stessa di questo futuro.[25]

Sono questi "tratti del carattere" che definiscono i soggetti come agenti morali.[26]

[22] Cfr. B. Williams, *Sorte morale*, cit., pp. 101 e ss.; Id. «Egoism and Altruism», in *Problems of the self: Philosophical papers 1956-1972*. Cambridge University Press, 1973, p. 260. Ecco come si esprime Nussbaum a proposito: «Emotion and desire are not simply mindless pushes, but complex forms of intentionality infused with object-directed thought; they can be significantly shaped by reasoning about the good. Williams clearly endorses this claim in "Morality and the Emotions," but he appears to lose interest in it later». M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», cit., p. 182.

[23] B. Williams, «Persons, character and morality», in A.O. Rorty (ed.), *The identities of persons*, University of California Press, Berkeley 1976, trad., «Persone, carattere e moralità», in B. Williams, *Sorte morale*, cit., pp. 9-32.

[24] B. Williams, «Nietzsche's Minimalist Moral Psychology», in Id., *Making sense of humanity: and other philosophical papers 1982-1993*, Cambridge University Press, 1995, p. 70.

[25] B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., p. 19.

I progetti attuali di un individuo sono condizioni della sua esistenza e dei suoi progetti futuri. Tali progetti, che costituiscono il profondo senso esistenziale dell'individuo, sono il risultato di un processo che nasce all'interno delle disposizioni che costituiscono il suo impegno morale. Il fatto che potrebbe sussistere tra di essi una sorta di progetto fondamentale di particolare rilevanza, intimamente connesso all'esistenza personale ed al significato stesso della vita di un individuo, potrebbe far sorgere la possibilità di un conflitto radicale con i principi della moralità kantianamente intesi. È questo il caso del ritratto di Gauguin che esce dalle pagine di Williams: un uomo che abbandona le pressioni sociali e la famiglia per seguire la propria vocazione artistica.[27]

Il tema tornerà anche nella tematizzazione del ruolo della sorte nelle vicende morali. Il carattere costituisce per Williams proprio quella profondità dell'esperienza etica dell'individuo che le teorie morali non riescono a cogliere. In un passaggio si riferisce velocemente a delle "*underlying dispositions*"[28], senza tematizzarle oltre, che spiegherebbero il fondamento delle cosiddette "incapacità morali" o "incapacità di carattere".[29] Disposizioni e inclinazioni, cioè, che motivate da sentimenti e reazioni emotive costruite nel tempo, unite al vaglio delle considerazioni razionali, impediscono all'individuo di compiere un'azione dannosa, non voluta. Qui lo stesso concetto di carattere sembra non fornire l'adeguata cornice ermeneutica, ma di sicuro lo studio di quelle può «gettar luce sull'idea stessa di 'carattere'».[30] Come sviluppato nel suo studio del 1981, l'impensabile può assumere la veste di categoria morale:

> It could be a feature of a man's moral outlook that he regarded certain courses of action as unthinkable, in the sense that he would not entertain the idea of doing them: and the witness to that might, in many cases, be that they simply would not come into his head. Entertaining certain alternatives, regarding them indeed as alternatives, is itself something that he regards as dishonourable or morally absurd.[31]

Il soggetto può agire seguendo un'inclinazione che gli permette di comportarsi in un certo modo e in nessun altro, di attuare un corso di azioni (o non attuarlo) perché crede che esso sia necessario (o impensabile) per il compimento del

[26] Sui *character traits* cfr. anche B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1993.

[27] B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., pp. 33-58.

[28] B. Williams, «Moral incapacity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 92, 1992-93, ristampato in Id., *Making sense of humanity*, cit., pp. 46–55, p. 52.

[29] B. Williams,«Necessità pratica», in *Sorte morale*, cit., p. 129. Cfr. R. Altshuler, «Practical Necessity and the Constitution of Character», in A. Perry, C. Herrera (eds.), *The Moral Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge Scholars Press, pp. 40-53.

[30] B. Williams, «Moral Incapacity», cit., p. 47. (traduzione mia).

[31] B. Williams, «Necessità pratica», in *Sorte morale*, cit., p. 124.

proprio costante riconoscimento morale. Una decisione è presa quando l'agente conclude alla luce di una deliberazione che ammette o esclude il compimento di quell'azione. Nel momento stesso della decisione, tuttavia, Williams suggerisce che assistiamo a un processo di scoperta di nuovi aspetti del carattere da parte del soggetto agente.[32]

Le incapacità morali, dunque, costituiscono dei margini al lavoro del carattere e ponendo limiti ne rilevano anche le potenzialità, assumendo la forma di disposizioni costanti, *habitus* appunto. A differenza della mera impotenza psicologica, la necessità pratica così elaborata permette di non arrivare nemmeno al momento della prova in atto dell'azione ripudiata. Si tratta di un processo di deliberazione maturato naturalmente dall'*habitus* individuale nel momento di incontro con le circostanze esterne specifiche, quando cioè la nostra decisione acquisisce la caratteristica di "saliente".

In questa profondità si situa anche la riflessione intorno alle relazioni personali. Williams ne rifiuta l'interpretazione come una specie o conseguenza di relazioni morali. Un individuo che pur non abbia in generale il tipo di relazioni proprie della persona morale può in determinati casi prendere a cuore interessi e desideri di suoi simili, anche se con il resto del mondo si comportasse diversamente: la possibilità di conflitto è ammessa anche in questo caso ulteriore.[33] Un attaccamento profondo verso i propri cari o i propri familiari si può esprimere necessariamente in modi che non rispecchiano il punto di vista imparziale della moralità kantiana, anzi: può correre il rischio di essere apertamente in contrasto con essa, perché l'imparzialità non ha una presa sicura sul senso della nostra vita. Ecco perché la morale kantiana risulta un grande fraintendimento, quando non un "clamoroso fallimento".[34] Le azioni di un individuo risultano essere così espressione di determinate emozioni che possono contribuire alla valutazione e al giudizio dell'agente da parte di un osservatore morale esterno: la nostra concezione di persona ammirevole, afferma l'autore, deve comprendere anche una valutazione della sua risposta emozionale. Le emozioni determinano parzialmente, e non interamente (si comprende bene), il valore morale: oltremodo esse subiscono ugualmente un processo di rettifica, di affinamento potremmo dire, qualora subentrassero altre motivazioni nel percorso deliberativo.[35]

[32] B. Williams, «Moral Incapacity», cit., p. 52.

[33] B. Williams, «Persone, carattere e moralità», cit., p. 28.

[34] B. Williams, «Morality and emotions», in id. *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973, trad. it., «Moralità ed emozioni» in id. *Problemi dell'io*, Mondadori, Milano 1990, p. 276.

[35] Cfr. la stessa Nussbaum: «For Williams, nothing can give a person a reason for action unless the person has some motive or desire in her subjective motivational set whose satisfaction either will be served by the action or it is believed by him to be served by the action. In that sense, reason is the slave of the passions, although Williams does not deny that deliberation can modify the motivational set». M.C. Nussbaum, «Virtue ethics: A misleading category?», cit., p.180.

La critica alla volubilità delle emozioni, tipica dei kantiani e non solo, tralasciava giustappunto questi due importanti aspetti.[36] Interpretata come esperienza passiva, l'emozione non poteva rientrare, a detta dei critici, nell'ambito della moralità in quanto esclusa dal campo della volontarietà. Williams fa notare invece che non solo un'azione emozionalmente motivata può essere libera, ma anche che la passività stessa può giocare un ruolo centrale:

> Siamo proprio certi che una persona che riceva un favore da un'altra apprezzi di più il favore ricevuto e giudichi meglio chi gliel'ha fatto nel caso in cui sappia che il suo gesto è l'esito dell'applicazione di un principio, anziché il prodotto di una risposta emozionale? Non potrebbe aver avuto bisogno non tanto dei benefici di una legge universale, quanto di un gesto di umanità?[37]

Se si ammette questo, chiosa Williams, allora sarebbe preferibile caldeggiare la formazione non di «persone morali, bensì la formazione di persone che, pur con molte incoerenze, compiano il gesto umano».[38] Com'è vero che le emozioni degli individui sono tanto varie e influenzabili da elementi empirici, il filosofo di Cambridge non può fare a meno di puntualizzare come tutte le caratteristiche umane che influiscono sulla stima di una persona (sensibilità, perseveranza, fantasia, intelligenza, buon senso, sentimenti di simpatia o forza di volontà) abbiamo natura empirica o quantomeno risulta impossibile sottrarre questi a condizionamenti empirici, alla storia psicologica e alle vicende individuali.[39]
Il carattere, in conclusione, può essere descritto almeno nei suoi costituenti ultimi, seppur Williams non giunge ad una completa e onnicomprensiva definizione (potrebbe altrimenti?):

> subjective motivational set [which] can contain such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent[40]

Messa in questo modo non è difficile concordare con Taylor quando afferma che, per certi versi allora, ciò che indica Williams è qualcosa che abbiamo 'scelto'.[41]

[36] B. Williams, «Moralità ed emozioni», cit., p. 276.
[37] Ivi, p. 275.
[38] *Ibidem.*
[39] Ivi, p. 276.
[40] B. Williams, «Internal and External Reasons», in Id., *Moral Luck*. cit. p. 105.
[41] C. Taylor, «Moral Incapacity», *Philosophy* 70 (272), 1995, pp. 273–285, p. 276.

4. *Una virtù emotivamente fondata come prerequisito dell'agire politico: il caso della vergogna*

Lo studio sin qui condotto ci permette di concludere con il riflesso pratico-politico delle posizioni di Nussbaum e Williams sul carattere. In entrambe, la vita interiore dell'agente costituisce il perno della validità di un'azione politica a lungo termine dotata di senso, proprio perché nell'incontro e nel riconoscimento intersoggettivo del sentire etico l'agire politico ritrova il suo pieno valore. Un'emozione peculiare, che apre al riconoscimento simpatetico, esaminato da entrambi gli autori è quello della vergogna. Essa acquisisce un preciso valore politico.

Riteniamo comune provare un senso di appartenenza, di orgoglio e di vergogna – emozioni immediate – per i membri di un gruppo o di una comunità. Il sentimento di appartenenza ad una particolare comunità, gruppo, associazione e nazione, nel nostro caso, può costituire un anello di congiunzione tra le relazioni intersoggettive e quella che Ricoeur chiama, richiamandosi alla tradizione sociologica, «oggettivazione nella comunità di rango superiore».[42]

Non ci sembra superfluo notare come il processo di riconoscimento qui presentato sia stato intravisto anche dalla *Politica* aristotelica, laddove saggezza pratica, virtù e carattere concorrono ad arrivare dal particolare individuale all'universale della comunità politica. Ciascuno partecipa con la sua parte di virtù, di esperienze individuali, di necessità pratiche a indirizzare le scelte di giustizia a partire da una saggezza pratica comunitaria.[43]

La vergogna per Nussbaum è un'emozione che sorge negli esseri umani sin dalla più tenera infanzia. Essa consiste in un giudizio di inadeguatezza, impotenza o debolezza.[44] È una risposta che l'infante sperimenta appena entra in contatto col mondo circostante non appena elabora la propria dipendenza contro una primordiale onnipotenza sperimentata come, diremmo, oggetto-di-cura. Tenendo fermo questo punto, possiamo osservare come nei suoi scritti la vergogna acquista anche una centralità nel funzionamento ottimale della democrazia e motivazione di politiche pubbliche orientate:

> There is a healthy role for shame in social life when it does not divide or stigmatize but spurs people on to higher achievements. [...]Constructive shame is likely to be directed at the self, and to be part of a project of self-improvement; [...] Shame is particularly likely to be healthy when it is collective, as when a society feels shame about some of its worst traits, such as sexism and racism [...] Society may be able to do largely without disgust, because that emotion seems unconnected to sources of positive good; it may even be able to do without the type of shame that pillories certain categories

[42] P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare: l'enigma del passato*, Il Mulino 2004, p. 58.
[43] Cfr. Aristotele, *Politica*, 1281a42-b10.
[44] M.C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 183.

> of people, because that type of shame (closely linked to disgust) does not seem intrinsic to the more constructive shame that spurs people on to achieve the highest ideals of which they, and their society, are capable[45]

Possedere, provare, sperimentare un senso di vergogna per azioni compiute da un gruppo cui l'agente appartiene, per circostanze storiche e politiche, contribuisce all'instaurazione di prassi sociali volte al consolidamento istituzionale e della fiducia pubblica. È il caso delle politiche di riparazione nei confronti delle comunità che hanno subito torti e discriminazioni legalmente riconosciute nel passato. Per Williams, i valori si consolidano attraverso reti sociali di ordine politico e sarebbe insensato ragionare intorno al bene individuale o alle virtù senza ragionare contemporaneamente sulle virtù politiche che la società dovrebbe abbracciare e incentivare.[46] Dal canto suo, si mostra sensibile ad un moralità che includa non solo il fattore dell'imputabilità ma anche quello della sorte morale e del rimorso, aprendo lo spazio a una responsabilità che non soddisfi dunque solo i requisiti logici della causazione agente-azione-danno ma contempli anche un'apertura verso colpe non commesse in prima persona.[47] La vergogna per certi versi include in sé il concetto di colpa contemporaneo, in una direzione argomentativa prossima a quella compiuta da Aristotele: un individuo può provare vergogna di fronte ai suoi simili anche a causa di situazione di svantaggio, violenza e umiliazione che coinvolgono soggetti terzi[48]: vergogna e indignazione concorrono a strutturare il carattere del soggetto responsabile:

> The reaction in Homer to someone who has done something that shame should have prevented is nemesis, a reaction that can be understood, according to the context, as ranging from shock, contempt, and malice to righteous rage and indignation. It should not be thought that nemesis and its related words are ambiguous. It is defined as a reaction, and what it

[45]M.C. Nussbaum, *Political emotions*, Harvard University Press, 2013, pp. 364; pp. 376-377.

[46]B. Williams, «Seminar with Bernard Williams», *Ethical Perspectives*, 6/3-4, 1999, pp. 243-265, 257; Id., «Bernard Williams», in A. Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, Routledge, London 1999, pp. 142-163, p. 150; Id., «There Are Many Kinds of Eyes», in M. Burnyeat (ed.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, pp. 325-330. Princeton University Press, Princeton, pp. 326-327.

[47]Cfr. B. Williams, *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures, Volume 57, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 75-102. Sulla responsabilità fondata sulla valutazione del carattere cfr: Id., *Necessità pratica*, cit., p. 130. Cfr. anche «The object of moral judgement proves to be a virtuous or vicious character whose formation and whose moral status is largely independent of the exercise of free will. 'Liberty of indifference' – i.e. freedom from any causal chain whatsoever – cannot be admitted, because if we did that, we would not be able to trace people's actions to the exercise of their character, and thus to attribute responsibility for what they do». L. Greco, «Humean Reflections in the Ethics of Bernard Williams», *Utilitas* 19, no. 3 (September 2007), pp. 312–325, p. 322.

[48] Cfr. A. Fussi, «Aristotle on Shame», *Ancient Philosophy* 35, 2015, pp. 113-135.

> psychologically consists of properly depends on what particular violation of aidos it is a reaction to. As Redfield has put it, aides and nemesis are "a reflexive pair"[49]

Perché allora la vergogna è politicamente rilevante? Perché ci pone in relazione costante con l'Alterità sia effettiva (gli altri) che con l'alterità interiore della coscienza nell'atto di giudicare il valore delle azioni politiche e di stabilire pratiche costanti di mutuo riconoscimento:

> An agent will be motivated by prospective shame in the face of people who would be angered by conduct that, in turn, they would avoid for those same reasons. […] There has to be something for these interrelated attitudes to be about. It is not merely a structure by which I know that you will be annoyed with me because you know that I will be annoyed with you. These reciprocal attitude shave a content: some kinds of behavior are admired, others accepted, others despised, and it is those attitudes that are internalized, not simply the prospect of hostile reactions[50]

Se percepiamo come legittima e corretta la responsabilità per azioni, pratiche lesive, discriminazioni e torti storici che non ci hanno coinvolto in prima persona allora saremmo più propensi a compiere quel "gesto umano" di cui parlava Williams scommettendo su prassi riparatorie e riconciliatorie che allarghino il nostro concetto stesso di giustizia.[51]

5. *Conclusione*

Il carattere e le relative emozioni morali degli individui sono stati a lungo ignorate dalla riflessione morale contemporanea: il merito dell'etica della virtù è consistito nel mettere l'accento sul punto di vista interno, il foro interiore dell'esperienza morale, contro ogni astrazione e contro ogni formalismo puramente razionalista. In questo studio ci siamo prefissati di cogliere i punti di contatto e di divergenza tra due autori che hanno diffusamente riflettuto sulla portata di un "sentire" etico[52] che richiamasse l'agente a una più precisa

[49] B. Williams, *Shame and Necessity*, cit., p. 80.

[50] Ivi, pp. 83-84.

[51] Per un approfondimento del tema mi permetto di segnalare i miei lavori G. Ronca, *Le pardon politique: nouvelles perspectives critiques sur le rapport entre responsabilité collective et la transitional justice contemporaine*, tesi di dottorato, UCLM, 2019, consultabile al link, https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/23286/TESIS%20Ronca.pdf?sequence=1&isAllowed=y; G. Ronca, «Appunti per la costruzione di un approccio critico alla transitional justice contemporanea. Dal rapporto storico tra colpa collettiva e responsabilità individuale alla valutazione delle recenti dichiarazioni internazionali in materia», in *Crisi e trasformazioni. Filosofie e processi storico-sociali*. Vol. II, A. Collacchi, L. Fiorespino (a cura di), Universitalia, Roma 2020.

[52] In questa sede ci siamo sforzati di mostrare come questo movente non vada inteso come un primato all'interno del processo di valutazione e deliberazione morale, quanto una complessiva ed

consapevolezza del ruolo dei moti emotivi alla base delle decisioni e della formazione del carattere. In ciò che rende un agente, in sintesi persona. Abbiamo individuato infine come l'interesse sia risultato convergente su un'emozione dalla tonalità peculiare, quale quella della vergogna, che ha acquisito un ruolo centrale in quella che è stata definita «l'era delle richieste di perdono».[53] Un dibattito acceso e ancora in corso che può trovare in questi due autori ragioni valide a sostegno del valore politico, prospettico e costruttivo del senso di vergogna.

Riferimenti bibliografici

ALTHAM, J.E.J. E HARRISON, R.
1995 *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALTSHULER, R.
2013 «Practical Necessity and the Constitution of Character», in A. Perry & C. Herrera (eds.), *The Moral Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge Scholars Press, Cambridge, 40-53.

ANSCOMBE, G. E. M.
1958 «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*33, no. 124, 1-19.

ARISTOTELE
2017 *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali. Vol. 1: Libri 1-5. Libro II, Hachette, Milano.
2020 *Politica*, F. Ferri (a cura di), Bompiani, Milano.

CAMPODONICO, A., CROCE, M. & VACCAREZZA, M.S.
2017 *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci, Roma.

CRISP, R. E SLOTE M. (EDS.)
1997 *Introduction to Virtues Ethics*, Oxford University Press Inc, New York.

DRIVER, J.
2001 *Uneasy Virtue*, Cambridge University, New York.

FUSSI, A.
2015 «Aristotle on Shame», *Ancient Philosophy*, 35, 113-135.

GIBNEY, M., ET AL. (A CURA DI)
2006 *The Age of Apology: The West Faces its Own Past*, United Nations University Press, Tokyo.

HOMIAK, M."Moral Character", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/

esplicita rivalutazione delle emozioni nella sfera morale in sinergia con la sfera razionale. Ringrazio un anonimo reviewer per avermi sollecitato alla ulteriore precisazione.

[53] M. Gibney et al. (a cura di), *The Age of Apology: The West Faces its Own Past*, United Nations University Press, Tokyo 2006.

HURKA, T.
2001 *Virtue, Vice, and Value*, Oxford University Press, Oxford.

HURSTHOUSE, R.
1999 *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
1999 «Virtue Ethics and Human Nature», *Hume Studies*, 25, 67-82.

MAGNI, S. F.
2007 «L'oggettività metaetica nell'approccio delle capacità», in Bongiovanni G. (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano, 194-214.

MANGINI, M. (A CURA DI),
1996 *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Città del Sole, Reggio Calabria, 12-14.

NUSSBAUM, M. C.
1990 «Aristotelian Social Democracy», in R. Douglass, G. Mara, H. Richardson H. (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York.
1995 «Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics», in J.E.J. Altham, R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics*.
1996 «Virtù non relative: un approccio aristotelico», in M. Mangini (a cura di), *L'etica della virtù e i suoi critici*.
1999 «Virtue ethics: A misleading category?», *The Journal of Ethics*, 3, 163-20.
2001 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, trad., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004.
2004 *Hiding from Humanity*, Princeton University Press, Princeton.
2013 *Political emotions*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

RICOEUR, P.
2004 *Ricordare, dimenticare, perdonare: l'enigma del passato*, il Mulino, Bologna.

RONCA, G.
2019 *Le pardon politique: nouvelles perspectives critiques sur le rapport entre responsabilité collective et la transitional justice contemporaine*, tesi di dottorato, UCLM, 2019, consultabile al link https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/23286/TESIS%20Ronca.pdf?sequence=1&isAllowed=y
2020 «Appunti per la costruzione di un approccio critico alla transitionaljustice contemporanea. Dal rapporto storico tra colpa collettiva e responsabilità individuale alla valutazione delle recenti dichiarazioni internazionali in materia», in *Crisi e trasformazioni. Filosofie e processi storico-sociali*, Vol. II, A. Collacchi, L. Fiorespino (a cura di), Universitalia, Roma

SAMEK LODOVICI, G.
2009 *Il ritorno delle Virtù*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

SHERMAN, N.
1989 *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford.

TAYLOR, C.
1995 «Moral Incapacity», *Philosophy* 70 (272): 273–285.

VECA, V.
1987 *Introduzione* in *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, ed. originale: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILLIAMS, B.
1973 «A critique of utilitarianism», in J.J.C. Smart & B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and against*, Cambridge University Press, Cambridge.
1973 «Egoism and Altruism», in *Problems of the Self: philosophical papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, trad., «Egoismo e Altruismo», in Id., *Problemi dell'io*, S. Veca (ed.), Il Saggiatore, Milano, 1990.
1973 «*Morality and emotions*», in Id. *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, trad., «Moralità ed emozioni» in Id. *Problemi dell'io*, Mondadori, Milano, 1990.
1976 «Persons, character and morality», in A.O. Rorty (ed.), *The identities of persons*, University of California Press, Berkeley, trad., *Persone, carattere e moralità*, in Id., *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1988.
1980 «*Justice as a virtue*», in A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, Berkeley.
1981 *Practicalnecessity*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. S. Veca, *Necessità pratica*, in *Sorte morale*,
1981 «*Internal and External*Reasons» in Id. *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.
1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
1992/1993 «Moral incapacity»,*Proceedings of the Aristotelian Society*, 92. Reprinted in Id., *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*, Cambridge University, Cambridge, 1995, 46–55.
1993 *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures, Volume 57, University of California Press, Berkeley, 75-102.
1999 «Seminar with Bernard Williams», *Ethical Perspectives*, 6/3-4.
2006 «Philosophy as a Humanistic Discipline», in A.W. Moore (ed.), *Philosophyas a Humanistic Discipline*. Princeton University Press, Princeton, 180-199.

VON WRIGHT, G. H.
1963 *The Varieties of Goodness*, Routledge and Kegan Paul.