

# Le inclinazioni naturali: un confine metafisico nel dibattito contemporaneo sulla legge naturale

GIULIA CODOGNATO

## 1. INTRODUZIONE

Nel presente contributo esaminerò in che modo è stata presa in esame la trattazione di Tommaso d'Aquino relativa alla legge naturale e alle inclinazioni naturali nel dibattito interno al cosiddetto "tomismo analitico". Mostrerò che l'ambito metafisico svolge un ruolo di confine all'interno di tale dibattito, poiché accogliere o rifiutare la dimensione metafisica nella riconsiderazione del pensiero tomista ha delle conseguenze per la valutazione dell'accusa di fallacia naturalistica, questione a cui hanno dedicato il proprio interesse diversi autori contemporanei afferenti al tomismo analitico.

Lo scopo del contributo è di mostrare che il riferimento all'ambito metafisico è imprescindibile per un'adeguata comprensione della concezione tomista della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Infatti, dalla considerazione dell'ambito metafisico scaturiscono criteri normativi per l'agire umano relativi alla migliore attuazione – teleologicamente orientata – di ciò che è proprio dell'uomo in quanto essere umano, ossia criteri normativi relativi alla piena realizzazione di ciò che è proprio della natura umana. Inoltre, l'analisi delle inclinazioni naturali permetterà di

rendere conto della rilevanza nella concezione tomista della prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che è proprio di tale natura.

Innanzitutto, chiarirò l'espressione "tomismo analitico" e, in particolare, mi soffermerò sulla riconsiderazione in epoca contemporanea della filosofia tomista in relazione all'accusa di fallacia naturalistica, la quale ha sancito la separazione dell'ambito metafisico dall'ambito etico (sezione 2). In seguito, al fine di mostrare il ruolo di confine svolto in etica dalla metafisica all'interno del tomismo analitico, metterò a confronto due prospettive. La prima prospettiva che analizzerò è quella della *New Natural Law Theory* – con particolare riferimento alla trattazione di John Finnis –, in cui si prende in esame la legge naturale senza però riconoscere la rilevanza dell'ambito metafisico all'interno della concezione tomista. La seconda prospettiva fa riferimento all'approccio di Ralph McInerny e di Anthony Lisska, i quali adottano una lettura più tradizionale del pensiero tomista e riconoscono l'imprescindibilità dell'ambito metafisico nella concezione della legge naturale di Tommaso d'Aquino. Intendo dunque rendere conto del ruolo svolto dalla metafisica nella trattazione etica tomista, mostrando che la dimensione etica non può prescindere dalla considerazione dell'ambito metafisico (sezione 3). Infine, pur rilevando il pregio dell'approccio più tradizionale in questo senso, ne valuterò anche il limite dato dal fatto di non mettere in luce fino in fondo l'esperienza concreta, vissuta in prima persona dagli agenti, nell'individuazione di ciò che è proprio della natura umana. Al fine di mostrare la rilevanza dell'ambito metafisico e anche della prospettiva in prima persona nella trattazione etica di Tommaso d'Aquino, prenderò in esame l'accurata analisi della concezione tomista della legge naturale e delle inclinazioni naturali svolta da Dario Composta in un'opera del 1971 (sezione 4).

## 2. IL TOMISMO ANALITICO E LA FALLACIA NATURALISTICA: UNA QUESTIONE METAFISICA

In ambito etico la filosofia di Tommaso d'Aquino è tornata in auge all'interno del dibattito contemporaneo di lingua inglese soprattutto a partire dalla pubblicazione di *Modern Moral Philosophy*<sup>1</sup>, saggio pubblicato nel 1958 da Elizabeth Anscombe. In questo saggio, l'autrice, dichiarando la propria insoddisfazione nei confronti della filosofia morale dominante – lo strumentalismo humeano, l'utilitarismo, il consequenzialismo (termine da lei coniato) e il deontologismo di derivazione kantiana –, propone il recupero dell'etica delle virtù classica, poiché, a suo giudizio, essa permette di cogliere il bene propriamente umano che rende possibile l'*human flourishing*, che consiste nella piena realizzazione

e attualizzazione di ciò che è proprio di ogni essere umano. Anscombe ha così dato avvio alla *virtue ethics*, una delle maggiori correnti etiche contemporanee, che ha portato non solo alla riconsiderazione del pensiero di Aristotele<sup>2</sup>, ma anche a quello di Tommaso d'Aquino<sup>3</sup>.

La portata della riconsiderazione del pensiero tomista nel dibattito contemporaneo di lingua inglese è stata tale che negli anni novanta John Haldane ha coniato retrospettivamente l'espressione "tomismo analitico" per riferirsi ad autori afferenti alla tradizione analitica o vicini a essa che hanno riconosciuto nel pensiero di Tommaso d'Aquino la presenza di questioni affini a quelle della filosofia contemporanea anglo-americana del secondo dopoguerra: l'intenzionalità, l'azione, la teoria delle virtù, l'antropologia filosofica, la causalità e l'essenzialismo<sup>4</sup>. Tale espressione ha acquisito rilievo soprattutto a partire dalla pubblicazione di due fascicoli monografici curati dallo stesso Haldane: il primo è un numero del 1997 della rivista *The Monist*, nella cui prefazione Haldane ha illustrato gli aspetti caratteristici del tomismo analitico<sup>5</sup>; il secondo è un fascicolo di *New Blackfriars* del 1999, in cui l'autore ha analizzato l'evoluzione del pensiero tomista e della sua ricezione nella storia del pensiero (in particolare cattolico) fino a considerare la sua influenza nella filosofia contemporanea di lingua inglese<sup>6</sup>. Il tomismo analitico non è da intendere propriamente come un movimento filosofico, bensì come un approccio metodologico a Tommaso d'Aquino, tramite il quale i filosofi analitici non si adoperano tanto nel compiere una ricostruzione storica del pensiero tomista, quanto invece nel considerare – mossi da interessi teoretici più che storici – la forza argomentativa e la sostenibilità razionale delle tesi dell'Aquinate, riconoscendo nella sua trattazione un metodo affine alla propria tradizione e nelle sue tesi l'ispirazione per affrontare questioni discusse nel dibattito contemporaneo<sup>7</sup>.

In ambito etico, all'interno del tomismo analitico<sup>8</sup>, diversi autori hanno preso in esame il pensiero di Tommaso d'Aquino in relazione all'accusa di fallacia naturalistica, la quale è stata esposta da George Edward Moore nei *Principia Ethica*<sup>9</sup> (1903). In quest'opera, l'autore assume un'ontologia che riconosce l'esistenza sia delle proprietà semplici naturali, sia delle proprietà semplici non-naturali e sostiene che le proprietà morali, come "buono", sono proprietà non-naturali, ossia non riducibili a fatti, a proprietà naturali. Il filosofo rivolge l'accusa di fallacia naturalistica all'utilitarismo – in particolare nella forma sviluppata da John Stuart Mill<sup>10</sup> –, ma il metodo mooreano si estende a ogni forma di naturalismo etico, includendo, quindi, anche quello aristotelico e quello tomista.

Diversi autori hanno riconosciuto uno stretto legame tra la fallacia naturalistica espressa da Moore e la cosiddetta "Legge di Hume". Tale legge

è stata fatta risalire a un paragrafo scritto da David Hume nel *Trattato sulla natura umana* (libro terzo, sezione prima):

«In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* o *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti»<sup>11</sup>.

È stato ritenuto che questo celebre paragrafo di Hume affermi che sia logicamente fallace inferire conclusioni prescrittive da premesse descrittive, ossia che sia erroneo derivare proposizioni relative a un "dover essere" (indicanti valori) da proposizioni relative all'"essere" (riguardanti fatti), sancendo, in questo modo, la separazione dell'ambito metafisico dall'ambito etico.

Nella seconda metà del XX secolo diversi autori di lingua inglese hanno riconsiderato il pensiero di Tommaso d'Aquino per affrontare la questione dell'accusa di fallacia naturalistica, giungendo, però, alla formulazione di due diverse interpretazioni della trattazione dell'Aquinato relativa alla legge naturale e alle inclinazioni naturali.

### 3. IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULLA LEGGE NATURALE: DUE PROSPETTIVE A CONFRONTO

Il *locus classicus* della trattazione di Tommaso d'Aquino relativa alla legge naturale e alle inclinazioni naturali si trova in *Summa Theologiae*, I-II, q. 94. Celebre è l'articolo 2 in cui l'Aquinato afferma:

«Il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, essendo il bene *ciò che tutte le cose desiderano*. Si ha così il primo precetto della legge: *Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*. [...] Poiché il bene ha carattere di fine e il male invece carattere contrario, ne segue che 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»<sup>12</sup>.

Le inclinazioni naturali sono: la conservazione di sé (comune a tutti gli esseri viventi); la conservazione della specie attraverso la procreazione e la cura della prole (comune a tutti gli animali); la conoscenza della verità su Dio e il vivere in società (proprio degli esseri umani).

All'interno del tomismo analitico si sono sviluppati due approcci che hanno affrontato diversamente l'accusa di fallacia naturalistica, offrendo due diverse interpretazioni del pensiero tomista relativamente alla legge naturale e alle inclinazioni naturali. Le due interpretazioni che verranno analizzate mostrano che, in ambito etico, nel dibattito interno al tomismo analitico, la metafisica svolge un ruolo di confine, poiché il modo in cui viene considerata e affrontata l'accusa di fallacia naturalistica dipende dall'inclusione o dall'esclusione della dimensione metafisica nell'etica tomista.

Il primo approccio è quello della cosiddetta *New Natural Law Theory*, i cui maggiori esponenti sono Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle; il secondo approccio è quello di Ralph McInerney e di Anthony Lisska, i quali hanno offerto un'interpretazione più tradizionale della concezione tomista della legge naturale.

Relativamente al primo approccio, la trattazione più influente è quella di John Finnis<sup>13</sup>. Rispetto al suo pensiero è utile fare riferimento all'accurata analisi critica svolta da Tommaso Scandroglio<sup>14</sup>, il quale rileva che Finnis, mosso dalla preoccupazione di evitare di incorrere nella fallacia naturalistica, ha cercato di mostrare che l'etica abbia fondamento esclusivamente nel fattuale empirico, evitando, così, qualsiasi riferimento all'ambito metafisico<sup>15</sup>. Finnis sostiene che la fonte della legge naturale sia da rintracciare nelle inclinazioni, le quali tendono verso alcuni oggetti, orientando in questo modo l'agente verso alcuni fini che sono colti nell'esperienza concreta come beni fondamentali ed evidenti di per sé (*per se nota*) dalla ragione pratica<sup>16</sup>. In quanto evidenti, i beni sono inderivati e inderivabili da fatti relativi alla natura umana e, quindi, sono indimostrabili. Secondo Finnis, dunque, la ragione pratica apprende i beni immediatamente, attraverso l'esperienza concreta: gli agenti scoprono che gli oggetti a cui sono inclini sono beni perché la ragione pratica li riconosce evidentemente come tali, ossia li riconosce come fini ultimi e ragioni ultime dell'azione. Finnis fornisce un elenco (in realtà variabile) dei beni<sup>17</sup> e le cui caratteristiche sono: l'essere evidenti perché riconosciuti come tali dalla conoscenza pratica; oggettivi perché dotati di valore intrinseco; non innati in quanto per essere riconosciuti è necessario che l'agente ne faccia esperienza concreta; esaustivi, nonostante l'elenco dei beni vari nelle opere dello stesso Finnis; fondamentali perché sono tutti ugualmente importanti e quindi non sono gerarchizzabili tra loro; perfettivi dell'agente in quanto contribuiscono al suo perfezionamento e alla realizzazione di sé; premorali in quanto, essendo

posti prima dell'azione, assumono un connotato morale solo nell'esecuzione della stessa<sup>18</sup>. In questo modo, Finnis considera le inclinazioni dal punto di vista dell'esperienza concreta, vissuta in prima persona, escludendo però che le inclinazioni abbiano una dimensione metafisica nella natura umana. L'interpretazione di Finnis, quindi, riconosce la dimensione dell'esistenza umana a scapito di quella dell'essenza<sup>19</sup>.

Ralph McInerny<sup>20</sup> e Anthony Lisska<sup>21</sup>, invece, ritengono che l'accusa di fallacia naturalistica non sia applicabile alla concezione tomista<sup>22</sup>, si pongono dichiaratamente in contrasto con Finnis<sup>23</sup> e offrono un'interpretazione più tradizionale della teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino. Essi riconoscono la dimensione metafisica del bene e ritengono che ciò a cui l'agente è inclinato, è chiamato "bene" perché si confà alla natura umana, la cui essenza è teleologicamente orientata verso i fini che le sono propri. Così, dalla natura umana scaturiscono vincoli normativi che stabiliscono come si addice vivere e agire a un uomo in quanto uomo. Secondo questo approccio le inclinazioni hanno una dimensione metafisica nella natura umana.

In particolare, McInerny afferma che «il primo principio della ragione pratica è fondato sulla conoscenza della nozione di bene. [...] "Bene" non designa solamente un oggetto da perseguire; dà la formalità sotto la quale l'oggetto è cercato o perseguito: come completo, come perfetto»<sup>24</sup>. Il bene è il desiderabile, è il fine dell'azione. McInerny distingue due sensi di "desiderabile": desiderabile (1) che riguarda ciò che l'agente desidera e che ritiene essere perfetto per lui, ma che può derivare da un giudizio erroneo; desiderabile (2) che riguarda la formalità del bene, ossia ciò che è realmente perfetto dell'agente. Quindi, desiderabile (1) non sempre coincide con desiderabile (2), il quale può essere considerato come il criterio a cui è bene che si conformi desiderabile (1)<sup>25</sup>. McInerny, nel considerare la legge naturale, fa riferimento alle tre inclinazioni, ognuna delle quali ha il proprio fine e da cui discendono gli altri precetti della legge naturale che derivano dal primo principio della ragione pratica, che li comprende tutti. L'autore sottolinea che i beni perseguiti dalle inclinazioni fanno parte del bene umano, che è il bene che perfeziona l'agente sulla base del tipo di agente che è, ossia un agente razionale, il cui fine, dunque, è raggiungere la perfezione dell'attività razionale. Pertanto, i beni perseguiti dalle inclinazioni naturali sono beni umani, poiché sono perseguiti in quanto fini di azioni consapevoli e, quindi, azioni intenzionali, razionali e di cui l'agente è responsabile<sup>26</sup>. Nel considerare l'interpretazione offerta da Finnis, McInerny critica il fatto che secondo Finnis non si giunga alla conoscenza di ciò che si deve fare a partire dalla natura umana, bensì si giunga alla conoscenza della natura umana a partire dall'azione umana<sup>27</sup>. McInerny sostiene che per Tommaso

d'Aquino l'uso teoretico della ragione è presupposto da quello pratico, perché l'intelletto speculativo e quello pratico si configurano non come due facoltà distinte, bensì come due modi di esercitare un'unica facoltà, la quale coglie come prima cosa l'essere, la cui conoscenza è presupposta da qualsiasi altra conoscenza<sup>28</sup>. Ancora, l'autore afferma che quando qualcosa è considerato buono, è considerato tale in quanto perfeziona e realizza l'agente: questo giudizio si basa sulla conoscenza che l'agente ha di sé e della cosa considerata buona. McInerney, inoltre, sottolinea che la conoscenza che l'agente ha di sé e delle cose, pur non essendo completa ed esaustiva ed essendo quindi passibile di continui perfezionamenti e aggiunte, è comunque una conoscenza teoretica ed è presupposta da un giudizio pratico relativo a ciò che è buono per l'agente:

*«Il giudizio che qualcosa è buono presuppone e dipende dalla conoscenza teoretica della cosa giudicata buona e di colui per il quale è giudicata buona. [...] Questo è il senso dell'insistenza che i giudizi valutativi si basano sulla natura e sulla conoscenza della natura. [...] Ci deve essere qualche valore o interpretazione della variabile X in "X è buono", perché il giudizio dica qualcosa»<sup>29</sup>.*

Pertanto, «quando un agente umano, indipendentemente dalla teoria morale o dalla riflessione filosofica, sa cosa è bene per lui, questa conoscenza comporta la conoscenza del tipo di agente che è. La conoscenza pratica è sempre un'estensione della conoscenza teoretica»<sup>30</sup>.

Ancora, Lisska afferma che la natura umana è composta da un insieme di proprietà disposizionali che sono teleologicamente orientate verso il proprio fine, ossia verso la propria attualizzazione<sup>31</sup>. L'autore sostiene che le disposizioni tendono al proprio fine metafisico, che contribuisce al perfezionamento dell'agente; tuttavia, Lisska non considera le disposizioni dal punto di vista dell'esperienza vissuta in prima persona dall'agente<sup>32</sup>. L'autore, inoltre, propone una concezione disposizionale dell'essenza, poiché ritiene che siano le disposizioni a costituire la natura umana e non che le disposizioni scaturiscano da essa; e questo al fine di mostrare come il problema della fallacia naturalistica non si pone, poiché l'essenza ha una natura non statica, bensì dinamica, in quanto le disposizioni umane tendono al proprio fine che è insito in loro<sup>33</sup>.

In generale, dunque, gli autori che sostengono l'approccio più tradizionale al pensiero di Tommaso d'Aquino sembrano privilegiare la dimensione dell'essenza umana rispetto a quella dell'esistenza, poiché riconoscono la dimensione metafisica della natura umana a cui gli agenti sono inclinati; tuttavia, essi tendono a non considerare il punto di vista dei singoli agenti nella loro esperienza vissuta. Inoltre, Lisska, a differenza di McInerney, nel considerare l'essenza della natura umana come costituita da un insieme di

proprietà disposizionali, non considera fino in fondo la forma sostanziale dell'uomo e la relazione tra intelletto e volontà nella definizione di ciò che è proprio dell'uomo in quanto essere umano.

Per riassumere brevemente, quindi, Finnis non riconosce la rilevanza della dimensione metafisica della natura umana, ma considera l'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti nell'individuazione di ciò che permette loro di realizzarsi in quanto esseri umani; McInerny e Lisska, invece, riconoscono la dimensione metafisica della natura umana, teleologicamente orientata, ma non considerano fino in fondo la prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che è proprio di tale natura.

#### 4. LE INCLINAZIONI NATURALI: TRA METAFISICA E PROSPETTIVA IN PRIMA PERSONA

Ritengo che l'approccio più tradizionale sia rilevante, poiché mette in luce la rilevanza della dimensione metafisica della natura umana propria della filosofia tomista e la derivazione da essa, in quanto criterio normativo, dell'ambito etico. Questo approccio, quindi, riconosce il legame e la derivazione dell'ambito etico dall'ambito metafisico. Credo, tuttavia, che anche l'approccio di Finnis sia meritevole del fatto di aver posto l'accento sull'esperienza concreta nelle vite dei singoli agenti per l'individuazione di ciò che si confà alla loro natura, nonostante però l'autore escluda la considerazione della dimensione metafisica.

Alla luce di ciò, ritengo che un'analisi accurata delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino potrebbe permettere di mostrare che l'etica tomista non sia passibile di incorrere nella presunta accusa di fallacia naturalistica, poiché le inclinazioni naturali consentono di rendere conto della dimensione metafisica della natura umana e, oltre a ciò, anche della rilevanza della prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che è proprio di tale natura. Al riguardo, è bene fare riferimento a *Natura e ragione: studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*<sup>34</sup> (1971), opera di Dario Composta, nella quale l'autore ha offerto un'analisi della trattazione di Tommaso d'Aquino relativa alla legge naturale e alle inclinazioni naturali che considera il pensiero tomista sia dal punto di vista teoretico sia dal punto di vista storico, riconoscendo nella filosofia dell'Aquinate, oltre all'influenza dell'aristotelismo, anche la presenza di una componente neo-platonica<sup>35</sup>.

In particolare, l'analisi metafisica delle inclinazioni naturali svolta da Composta permette di mettere in luce sia come le inclinazioni naturali siano proprietà metafisiche di tutti gli uomini – in quanto scaturenti dalla natura



umana –, sia come l'uomo, tramite le inclinazioni, scopra nell'esperienza concreta, vissuta in prima persona, ciò che è proprio della natura umana, ossia ciò che costituisce il criterio normativo relativo alla migliore attuazione di ciò che è proprio della sua natura. Composta sostiene che per Tommaso d'Aquino le inclinazioni naturali fungono da mediatrici tra la legge eterna e la ragione, poiché le norme possono essere elaborate dalla ragione solo attraverso la struttura essenziale delle inclinazioni naturali: «l'imperativo scaturisce da un indicativo; il diritto, dal fatto; il dovere dall'essere»<sup>36</sup>.

In merito all'esperienza vissuta in prima persona, Composta afferma che nell'esperienza concreta la natura umana – da cui scaturiscono le inclinazioni naturali – si dà immediatamente<sup>37</sup>. Relativamente a ciò, l'autore constata che

«l'inclinazione poi in se stessa non consiste in un puro rapporto astratto, in una relazione trascendentale incollata sulla natura umana, anteriormente allo snodarsi dell'azione [...]. La specificazione dell'azione è, sì, radicata in un *a priori* che è la natura; ma *la natura è colta nell'atto stesso specificato*»<sup>38</sup>.

Composta, inoltre, sottolinea che «l'inclinazione è nell'atto, non prima né dopo; atto è portatore della inclinazione e non l'inclinazione dell'atto»<sup>39</sup>; e che l'inclinazione non è un'azione a sé stante, autonoma, poiché, in virtù dell'unità della coscienza, essa non è distinta dall'intelligenza o dalla volontà, bensì si coestende a entrambe<sup>40</sup>. Ancora, l'autore afferma che «dalla concreta azione pratica scaturisce nella coscienza l'esigenza di superare la pura valutazione etica immediata e di fondarla oltre l'esperienza, nel principio; l'assiologia invoca una ontologia»<sup>41</sup>. Quindi, dall'ordine delle inclinazioni naturali – relativo all'"essere" – scaturisce il "dover essere"; e Composta, considerando sia la componente aristotelica che quella neo-platonica nella trattazione di Tommaso d'Aquino, si propone di rendere conto del rapporto tra ambito metafisico e ambito etico-pratico:

«L'*inclinatio* è *intentio naturae* [...] e cioè ogni essere porta con sé una legge impressa nel suo fondo, che ne è come un peso di gravitazione teleologica, e che nei testi classici del neo-platonismo è chiamato anche "eros" o "amore naturale". Questa nostalgia metafisica [...] sospinge tutte le creature al loro proprio destino in modo che mentre si staccano da Dio nell'esistenza, a Lui ritornano nell'azione. [...] L'essere che nell'agire più attua questo ritorno è l'uomo che a differenza degli altri enti scopre in sé quest'ordine eterno e lo realizza»<sup>42</sup>.

In merito a ciò, Composta distingue due strutture formali proprie dell'amore naturale: la prima è un amore verticale, nell'essere, relativo alla natura ontologica, che consiste in un tendere *ad unum* universale, pur non attuandosi univocamente negli esseri inorganici, vegetali, animali e negli uomini; la

seconda è un amore orizzontale, insito nell'azione, relativo all'anima, che consiste in un operare diretto *ad multa*, proprio degli animali e dell'uomo in quanto esseri diretti al proprio fine tramite movimento conscio e spontaneo<sup>43</sup>. Tuttavia, se negli animali l'inclinazione si attua ciecamente, nell'uomo, invece, essa è colta e attuata in base alla ragione, che è peculiarità dell'essere umano<sup>44</sup>:

«L'inclinazione naturale è una qualità inerente all'azione etica dell'uomo, anzi una sua tonalità avente un certo fine; e cioè un *ordo* partecipante alla legge eterna. Ora questo ordine oggettivo inerente all'atto etico "inclinato" è lo *iustum naturale* o *res giusta*; e più chiaramente, una volta che la ragione constati l'inclinazione inerente nel suo atto umano etico, essa termina conoscitivamente ad un oggetto che non è ancora una norma di condotta morale, bensì il rapporto che esiste tra atto inclinato e oggetto specifico. Ciò dunque che la intelligenza umana dapprima scopre in sé non è la *lex*, ma lo *iustum* come *ordo* o *ius naturale*»<sup>45</sup>.

Composta sottolinea che le tre inclinazioni – le prime due generiche, relative alla conservazione dell'essere e della specie; la terza specifica dell'uomo, relativa alla conoscenza della verità su Dio e al vivere in società – richiedono l'opera della ragione<sup>46</sup>; e questo mostra il loro essere propriamente umane. In relazione a ciò, l'autore considera il diverso ruolo svolto dalla ragione nelle tre inclinazioni. Nelle due inclinazioni generiche è presente una spinta inferiore istintiva che la ragione deve cogliere ed elaborare, mentre nella terza inclinazione la spinta proviene dalla ragione stessa<sup>47</sup>: le prime due inclinazioni tendono all'*esse*, mentre la terza tende *ad melius esse*, vale a dire «ad un'esistenza umana più dispiegata e plenaria»<sup>48</sup>. Infatti, Composta sostiene che le due inclinazioni *ad esse* sono relative all'ordine oggettivo immediato, ossia lo *iustum*, l'*ordo* o *res giusta*, che costituisce la rete dei rapporti ontologici che precede l'opera di elaborazione da parte della ragione e che, quindi, è inerente alla natura generica dell'uomo, in quanto concerne il possesso dei mezzi di sussistenza, l'autotutela, la procreazione, l'educazione della prole, ecc. L'autore afferma che, nel prendere atto di tali rapporti, non si stabilisce una norma (*lex*), bensì si individua uno *ius*, che costituisce un ordine oggettivo, alla cui constatazione deve seguire una riflessione, che conduce l'agente a fare proprio e a comprendere nella sua obbligatorietà tale ordine; e da ciò scaturisce la legge, che non si estende solo all'ambito generico, ma anche a quello specifico proprio del progresso sociale<sup>49</sup>. La ragione, dunque, nelle prime due inclinazioni ha la funzione rivelatrice di cogliere il reticolo oggettivo già presente, ne scopre l'ordine e legifera sulla base dello stesso<sup>50</sup>. Invece, nella terza inclinazione, la ragione non trova direttamente un ordine già esistente, ma è essa stessa che costituisce prima la legge e poi l'ordine<sup>51</sup>: «oggetto della

terza inclinazione è dunque la *lex*»<sup>52</sup>. Alla luce di ciò, Composta afferma che, nonostante il diverso ruolo svolto dalla ragione nelle prime due inclinazioni e nella terza, tra le tre inclinazioni vi è un rapporto circolare.

La trattazione tomista relativa alla legge naturale e alle inclinazioni naturali mostra che tutti gli esseri umani hanno delle inclinazioni naturali che scaturiscono dalla loro natura umana che è comune a tutti gli agenti: la natura umana, metafisicamente intesa, fornisce il criterio normativo relativo alla migliore attuazione di ciò che è proprio dell'uomo in quanto essere umano. Inoltre, l'analisi offerta da Composta permette di mettere in luce come la dimensione metafisica della natura umana e delle inclinazioni naturali possa essere colta dai singoli agenti solo nell'esperienza concreta, vissuta in prima persona: «l'oggetto immediato della nostra conoscenza etico-giuridica non è il valore, ma l'essere, o, se si vuole, il valore in quanto essere»<sup>53</sup>. Una conoscenza, quindi, non assiologica, ma primariamente ontologica, dove l'agente rileva nell'azione la presenza dell'inclinazione, cogliendone anche l'essenza teleologica, anche se inizialmente in modo confuso. Ancora, in merito alla conoscenza dell'inclinazione, Composta afferma che tale conoscenza, oltre a essere ontologica, è esistenziale e non puramente astratta, in quanto è esperita nell'azione compiuta dall'agente<sup>54</sup>. Ciò significa che nella metafisica tomista «la radice della coscienza morale è nell'individuo»<sup>55</sup> e che

«il dovere non è che l'essere trasferito nella coscienza morale. L'essere infatti mostra se stesso all'uomo, alle sue strutture ed esigenze essenziali; si instaura così un rapporto concreto tra l'essere e la coscienza; la quale si sentirà attratta o no all'essere stesso, e cioè esprimerà il dovere o no, che così è la risposta morale all'essere»<sup>56</sup>.

## 5. CONCLUSIONE

Nel presente contributo ho cercato di mostrare che, in ambito etico, nel dibattito contemporaneo interno al tomismo analitico, la metafisica svolge un ruolo di confine, poiché accogliere o rifiutare la dimensione metafisica nella considerazione del pensiero tomista ha delle conseguenze per la valutazione dell'accusa di fallacia naturalistica. In particolare, ho cercato di chiarire l'imprescindibilità dell'ambito metafisico nell'etica tomista, mettendo in luce come le inclinazioni naturali siano proprietà metafisiche di tutti gli uomini, in quanto scaturenti dalla natura umana. Infine, ho voluto mostrare che se il riconoscimento della dimensione metafisica della natura umana permette di identificare tale natura come criterio normativo relativo alla migliore

attuazione di ciò che è proprio dell'uomo in quanto essere umano, tuttavia è importante anche considerare l'imprescindibilità della prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che è proprio della natura umana, attraverso l'esperienza concreta, vissuta in prima persona dai singoli agenti tramite le inclinazioni naturali.

# Note

- 1 G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: "Philosophy", vol. 33, n. 124, 1958, pp.1-19.
- 2 In particolare, Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- 3 In particolare, T. D'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, trad. it. di L. Perotto, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998; T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di G. Barzaghi, G. Carbone, R. Coggi, T. S. Centi, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- 4 J. Haldane, "Thomism, analytical", in: *The Oxford Companion to Philosophy*, a cura di T. Honderich, Oxford - New York, Oxford University Press, 1995, p.875.
- 5 «Analytical Thomism is not concerned to appropriate St. Thomas for the advancement of any particular set of doctrines. Equally, it is not a movement of pious exegesis. Instead, it seeks to deploy the methods and ideas of twentieth-century philosophy – of the sort dominant within the English-speaking world – in connection with the broad framework of ideas introduced and developed by Aquinas. *Form, matter, existence, individuation, concepts, mental utterances, good and evil*». J. Haldane, *Analytical Thomism: A Prefatory Note*, in: "The Monist", vol. 80, n. 4, 1997, p.486 (corsivo nell'originale). Per un'introduzione filosofica e un'amplia bibliografia relativa al tomismo analitico si veda: M. Micheletti, *Il tomismo analitico*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- 6 J. Haldane, *Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture*, in: "New Blackfriars", vol. 80, n. 938, 1999, pp.158-171.
- 7 G. De Anna, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale: un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Padova, Il Poligrafo, 2001, pp.34-41.
- 8 È opportuno tenere a mente che non esiste un elenco definitivo di coloro che si possono ascrivere al tomismo analitico, poiché, solitamente, l'etichetta di "tomista analitico" viene data da altri autori e non tutti coloro a cui viene conferita sono concordi nell'accettare tale denominazione.
- 9 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922<sup>2</sup>.
- 10 L'utilitarismo di Mill è naturalista perché definisce "buono" come la produzione del massimo piacere per il maggior numero di persone. Il piacere, così, viene considerato come un fatto, perché calcolabile e misurabile scientificamente ed empiricamente.
- 11 D. Hume, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana*, I, trad. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Bari, Laterza, 2004<sup>7</sup>, pp.496-497 (corsivo nell'originale).
- 12 T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 2, p.916 (corsivo nell'originale).
- 13 In ordine di pubblicazione: J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980; J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1983; J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, New York, Oxford University Press, 1998.
- 14 T. Scandroglio, *La legge naturale in John M. Finnis*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2008; T. Scandroglio, *Valutazioni critiche in merito alle tesi di J. M. Finnis e della scuola neoclassica sulla legge naturale*, in: "Divus Thomas", vol. 110, n. 2, 2007, pp.41-70.
- 15 T. Scandroglio, *La legge naturale in John M. Finnis*, p. 123. Ivi, pp.69-76.
- 16 Ivi, pp.120-121.

- 17 L'elenco, comunque, normalmente include sette beni: vita, conoscenza, gioco, esperienza estetica, amicizia, ragionevolezza pratica, religione. Circa l'eshaustività di tale elenco si veda: *ivi*, pp.40-41.
- 18 *Ivi*, pp.43-50.
- 19 *Ivi*, p.71.
- 20 R. McNerny, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington, The Catholic University of America Press, 1992; R. McNerny, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997<sup>2</sup>.
- 21 A. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- 22 *Ivi*, p. 68, dove Lisska afferma di seguire l'impostazione di McNerny. In particolare, si veda: R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, p.118 e p.198.
- 23 A. Lisska, *op. cit.*, pp. 139-165; R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, pp.184-192.
- 24 «The first principle of practical reason is grounded in knowledge of the notion of goodness. [...] "Good" does not simply designate an object of pursuit; it gives the formality under which the object is sought or pursued: as complete, as perfective». R. McNerny, *Ethica Thomistica*, p.42, trad. mia (il presente testo di McNerny non è mai stato tradotto in italiano e il passo citato è stato tradotto da me).
- 25 *Ivi*, p.37.
- 26 *Ivi*, p.45.
- 27 R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, p.189.
- 28 *Ivi*, p. 191. Come ha constatato Francesco Botturi, Finnis fonda il rifiuto del rilievo ontologico delle inclinazioni sull'idea che vi sia una separazione dell'ambito pratico da quello speculativo. F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp.362-364.
- 29 «The judgment that something is good presupposes and depends upon theoretical knowledge of the thing judged to be good and of the one for whom it is judged to be good. [...] This is the sense of the insistence that evaluative judgments are based upon nature and knowledge of nature. [...] There has to be some value or interpretation of the variable X in "X is good," for the judgment to say anything». R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, p. 192 (corsivo nell'originale), trad. mia (il presente testo di McNerny non è mai stato tradotto in italiano e i passi citati sono stati tradotti da me).
- 30 «When any human agent, independently of moral theory or philosophical reflection, knows what is good for him, this knowledge entails knowledge of the sort of agent he is. Practical knowledge is always an extension of theoretical knowledge». *Ivi*, p.198, trad. mia.
- 31 A. Lisska, *op. cit.*, pp.96-106.
- 32 *Ivi*, p.107.
- 33 *Ivi*, pp.162-163.
- 34 D. Composta, *Natura e ragione: studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zurigo, Pas-Verlag, 1971.
- 35 *Ivi*, pp.71-75; pp.79-80; pp.85-86; p.105. È bene constatare che i filosofi di lingua inglese tendono a riconoscere esclusivamente l'influenza aristotelica sul pensiero tomista. Al riguardo, si veda, per esempio: A. Lisska, *op. cit.*
- 36 *Ivi*, p.75.
- 37 *Ivi*, p.197.
- 38 *Ivi*, p.95 (corsivo mio).
- 39 *Ivi*, p.96.
- 40 *Ivi*, pp.96-97.
- 41 *Ivi*, p.91.
- 42 *Ivi*, pp.85-86.
- 43 *Ivi*, p.86.
- 44 *Ivi*, p.98.
- 45 *Ivi*, p.97.
- 46 *Ivi*, p.100.
- 47 *Ivi*, pp.235-236.
- 48 *Ivi*, p.237.
- 49 *Ivi*, pp.237-238.
- 50 *Ivi*, p.242.
- 51 *Ibidem*.
- 52 *Ivi*, p.237.
- 53 *Ivi*, p.206.
- 54 *Ivi*, pp. 206-208. Per un esame del rapporto tra conoscenza etica – basata sull'autoesperienza, sulla relazione con il mondo e con gli altri agenti, sull'educazione – e la dimensione metafisica si veda anche, per esempio: G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Gratuità dell'esperienza morale*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp.229-253.
- 55 D. Composta, *op. cit.*, p.208.
- 56 *Ivi*, p.213.