



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TRIESTE**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXXVI CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia delle Società, delle Istituzioni e del Pensiero.
Dal Medioevo all'Età Contemporanea

Inclinazioni naturali: natura umana e prospettiva in prima persona tra tomismo e filosofia analitica

Settore scientifico-disciplinare principale: **M-FIL/03 FILOSOFIA MORALE**

Settore scientifico-disciplinare aggiunto: **SPS/01 FILOSOFIA POLITICA**

**DOTTORANDA
Giulia Codognato**

**COORDINATORE
PROF. Giuseppe Ieraci**

**SUPERVISORE DI TESI
PROF. Gabriele De Anna**

**CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. Elvio Ancona**

Gabriele De Anna

Elvio Ancona

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

*Ai miei genitori,
Catherine e Giulio.*

INDICE

INTRODUZIONE

I. Scopo del lavoro	I
II. Uno sguardo sul percorso che svolgeremo	V
III. Qualche avvertenza	XII
IV. Ringraziamenti	XIII

PARTE I

Ragione pratica e *human flourishing*.

Il contributo di G.E.M. Anscombe al dibattito contemporaneo

1. Il dibattito etico contemporaneo e la legge di Hume	3
1.1 Una panoramica del dibattito etico contemporaneo: l'etica delle virtù, il deontologismo, il consequenzialismo	4
1.2 La legge di Hume: « <i>No "Ought" from an "Is"</i> »	9
1.2.1 Moore e l'accusa di fallacia naturalistica	10
1.2.2 Hume e l' <i>Is-Ought Paragraph</i>	13
1.2.3 Come intendere la legge di Hume?	16
2. G.E.M. Anscombe: "dovere", prima persona, <i>human flourishing</i>	19
2.1 Breve biografia filosofica	20
2.2 <i>Modern Moral Philosophy</i> : come ripensare la filosofia morale	24
2.3 <i>Intention</i> : il punto di vista in prima persona nell'agire umano	31
2.3.1 Sotto una descrizione, conoscenza senza osservazione, ragioni per agire	34
2.3.2 Caratterizzazione di desiderabilità, <i>sub ratione boni</i> , conoscenza pratica	42
2.4 <i>Human flourishing</i> : una prospettiva tomista	51

PARTE II

Il dibattito sulla legge di Hume nel tomismo analitico e il neo-disposizionalismo: le inclinazioni naturali

3. Prospettiva in prima persona o metafisica della natura umana? Il dibattito nel tomismo analitico	59
3.1 Il tomismo analitico	61
3.2 <i>New Natural Law Theory</i> . John Finnis: la priorità della ragione pratica	68
3.3 Ralph McInerny e Anthony Lisska: la metafisica della natura umana	78
3.3.1 Ralph McInerny	79
3.3.2 Anthony Lisska	84
3.4 Punti di debolezza e punti di forza. Riflessioni per la riconsiderazione delle inclinazioni naturali	91
4. Metafisica delle disposizioni e inclinazioni naturali	95
4.1 La metafisica delle disposizioni	97
4.2 La legge naturale in Tommaso d'Aquino: natura umana, agire umano, virtù	107
4.3 Le inclinazioni naturali: verso l' <i>human flourishing</i>	133

PARTE III

Alasdair MacIntyre e Tommaso d'Aquino.

Le inclinazioni naturali: pratiche, narratività, virtù, metafisica

5. Alasdair MacIntyre e il recupero delle virtù	145
5.1 Il progetto di superamento della modernità	148
5.2 Il testo chiave di MacIntyre: <i>After Virtue</i>	153
5.2.1 <i>Pars destruens</i>	153
5.2.2 <i>Pars costruens</i>	162
5.3 Aspetti critici di <i>After Virtue</i> : l'ambiguità metafisica e il rischio di relativismo	170
6. Dopo <i>After Virtue</i>: MacIntyre e Tommaso d'Aquino	175
6.1 L'esplorazione della razionalità pratica	177
6.2 La razionalità e la limitatezza umana	189
6.3 I riferimenti di MacIntyre alla legge naturale e alle inclinazioni naturali	205

7. MacIntyre e le inclinazioni naturali: pratiche, narratività, virtù, metafisica	211
7.1 I più recenti sviluppi del pensiero di MacIntyre	214
7.2 Aspetti critici e proposta di soluzione: il ruolo delle inclinazioni naturali	237

CONCLUSIONE

I. I traguardi raggiunti in questo lavoro	245
II. Alcune prospettive di ricerca ancora aperte	250

BIBLIOGRAFIA

253

INTRODUZIONE

I. Scopo del lavoro

A partire dagli anni Cinquanta del XX secolo, in un mondo provato dal secondo conflitto mondiale appena concluso, in cui erano state compiute grandi atrocità, non da ultimo il lancio delle bombe atomiche sulle città di Hiroshima e Nagasaki, alcuni filosofi di lingua inglese, insoddisfatti della filosofia morale dominante, della cultura e della società dell'epoca, propongono di riconsiderare l'etica delle virtù di Aristotele e, più implicitamente, di Tommaso d'Aquino, per dare alla filosofia morale nuove basi, o meglio, per ricostruire una riflessione etica capace di leggere criticamente le scelte politiche e sociali, riportando alla luce la filosofia classica di Aristotele e dell'Aquinate nel dibattito contemporaneo di lingua inglese.

Tra questi filosofi ricordiamo, tra gli altri, Elizabeth Anscombe, il marito Peter Geach e Philippa Foot; tutti in qualche modo influenzati dagli insegnamenti del secondo Wittgenstein – quello delle *Philosophical Investigations*¹ –, tutti contrari alla filosofia morale in auge in quei tempi e favorevoli, invece, a riconsiderare la filosofia classica, anche se ciascuno di essi offrirà la propria proposta per sviluppare una riflessione in tal senso.

Ma quale era la situazione della filosofia morale in quei tempi? Per aiutarci a rispondere a questa domanda, possiamo fare riferimento al testo che è comunemente considerato l'inizio del dibattito contemporaneo sull'etica delle virtù o *virtue ethics: Modern Moral Philosophy*², saggio pubblicato nel 1958 da Elizabeth Anscombe. In questo testo, l'autrice si pone in contrasto con l'obiezione che ha costituito uno dei motori principali della riflessione etica contemporanea e che è stata comunemente denominata “legge di Hume” (*Hume's Law*). Secondo l'interpretazione più diffusa, che si è sviluppata a partire da Richard Hare, la legge

¹ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, a cura di Anscombe G.E.M., trad. ingl. di Anscombe G.E.M. e Rhees R., Basil Blackwell, Oxford, 1953 [II ediz. 1958; III ediz. 1973; IV ediz. 2009]; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di Trinchero M., trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., Einaudi, Torino, 2009.

² Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. “La filosofia morale moderna”, a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

di Hume affonderebbe le radici nel cosiddetto “*Is-Ought Paragraph*”³ presente in *A Treatise of Human Nature* di David Hume, in cui sarebbe sostenuta la tesi che ha preso il nome di “*Is-Ought Problem/Question/Gap*”, secondo la quale sarebbe logicamente scorretto derivare proposizioni relative al “dovere” a partire da proposizioni relative all’“essere”. Questa critica sarebbe successivamente stata ripresa da George Edward Moore nei *Principia Ethica* attraverso la formulazione dell’accusa di *fallacia naturalistica*⁴ rivolta a tutti quei filosofi che definiscono “buono” per mezzo di proprietà naturali, poiché, secondo Moore, “buono” è una proprietà morale non-naturale e indefinibile. Secondo la legge di Hume, vi sarebbe una netta distinzione tra ciò che appartiene al regno dei fatti e della metafisica⁵ e ciò che appartiene al regno della normatività, il valore, tant’è che questa distinzione ha preso anche il nome di “*Fact-Value Distinction*”.

L’affermarsi della legge di Hume ha fatto sì che venisse privilegiata l’idea secondo cui la sfera morale è autonoma da considerazioni sulla natura delle cose e non è quindi possibile richiamarsi alla natura umana per individuare criteri normativi come guida per l’agire morale. Ciò ha portato all’abbandono della concezione teleologica classica, secondo cui tutti gli enti, inclusi gli esseri umani, hanno un fine che, se raggiunto, consente loro di realizzare la loro natura. Secondo la concezione teleologica classica, per raggiungere il loro fine, gli esseri umani devono tendere consapevolmente alla realizzazione della loro natura attraverso le loro azioni.

Anscombe constata che, in filosofia morale, a seguito del rifiuto della concezione teleologica di stampo aristotelico, si sono imposti il deontologismo di derivazione kantiana e il consequenzialismo (termine da lei coniato) di derivazione empirista e utilitarista. Di contro, l’autrice propone di riconsiderare l’etica delle virtù di Aristotele e, più implicitamente, di Tommaso d’Aquino, invitando a compiere un’indagine sul fiorire umano (*human flourishing*). L’espressione “fiorire umano” è stata introdotta da Anscombe e richiama le nozioni di *eudaimonia* di Aristotele e di *beatitudo* (*perfecta* e *imperfecta*) di Tommaso d’Aquino. La nozione di “fiorire umano” fa quindi riferimento alla concezione teleologica, secondo cui gli esseri umani hanno un fine da perseguire che è conforme alla

³ Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), a cura di Lecaldano E., trad. it. di Carlini A. e Mistretta E., Laterza, Bari, 2008 [1739], libro III, parte I, sez. 1, pp. 496-497.

⁴ Moore George Edward, *Principia Ethica*, a cura di Baldwin T., Cambridge University Press, Cambridge, 1993 [I ediz. 1903; II ediz. 1922]; trad. it. *Principia Ethica*, a cura di Cremaschi S. e Reichlin M., Bompiani, Milano-Firenze, 2023.

⁵ In questa sede utilizzeremo il termine “metafisica” non solo per fare riferimento a quella parte dell’ontologia che indaga ciò che è immateriale (soprattutto Dio), ma per fare riferimento ai fondamenti di ciò che esiste.

loro natura e che essi possono raggiungere solo se tendono consapevolmente alla sua realizzazione, compiendo azioni che permettano loro di attualizzare le potenzialità che hanno in virtù della loro natura umana. Con “potenzialità” facciamo riferimento al fatto che tutti gli enti, inclusi gli esseri umani, esercitano i poteri che hanno in virtù della loro natura. Con il termine “poteri” non facciamo riferimento, alla maniera di Hume, a cose che sarebbero nascoste all’esperienza umana o a prerogative fuori dal comune, bensì facciamo riferimento, adottando la prospettiva aristotelico-tomista, al fatto che gli esseri umani hanno alcune capacità, in virtù delle quali sono proiettati ad attualizzare la loro natura, ossia sono orientati verso una certa direzione che permette loro di realizzarsi⁶.

La domanda a cui cerca di dare una risposta appropriata la concezione anscombiana di stampo aristotelico e tomista non è «Che cosa devo fare?», bensì «Qual è il bene per me?», oppure «Che cosa mi permette di fiorire?», ossia che cosa permette agli agenti di vivere una vita buona e di realizzare la loro natura *in quanto* esseri umani.

Nella presente ricerca, intendiamo accogliere l’invito mosso da Anscombe a sviluppare una riflessione sul fiorire umano. Sosterremo che, per fiorire, gli esseri umani devono essere motivati ad agire da buone ragioni per agire e devono agire in accordo con queste ragioni, sviluppando, così, una condotta virtuosa. Al fine di rendere conto di ciò, ci proponiamo di rispondere a queste domande: «Quando una ragione è buona?»; «Esiste un criterio per l’agire comune a tutti gli esseri umani o è giusto che un agente agisca semplicemente secondo ciò che gli pare bene, qualsiasi cosa gli paia bene?»; «Queste due alternative si escludono a vicenda o è possibile individuare una prospettiva che permetta una loro conciliazione?»

In questo lavoro, intendiamo mostrare che è possibile riconoscere un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani e, contemporaneamente, rendere conto del ruolo del punto di vista in prima persona nell’individuazione delle ragioni per agire che permettono agli agenti di fiorire. Per fare ciò, prenderemo in esame la teoria di Tommaso d’Aquino della legge naturale e delle inclinazioni naturali (*Summa Theologiae*, I-II, *quaestio* 94⁷) per farla dialogare all’interno del dibattito contemporaneo, soprattutto di lingua inglese, sulla ragione pratica e sulla fondazione dell’etica.

⁶ In questa sede utilizzeremo i termini “poteri” e “capacità” come sinonimi. Il termine “potere” (*power*) è entrato in auge in filosofia analitica a partire da alcuni autori che hanno riconsiderato la filosofia aristotelica. Il termine “potere” designa la tendenza degli enti, inclusi gli esseri umani, ad attualizzare, ossia a realizzare, la loro natura. Se gli agenti attualizzano i loro poteri, significa che esercitano le capacità che hanno in virtù della loro natura e che permettono loro di realizzarsi.

⁷ Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzaghi G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, I-II, q. 94, pp. 913-924.

Lo scopo non è di riconsiderare la filosofia di Tommaso d'Aquino a tutti i costi, bensì è di mostrare che, al giorno d'oggi, l'Aquinate ha ancora qualcosa di importante da dire. Con ciò, non intendiamo sostenere che si debba prendere in considerazione il pensiero di Tommaso d'Aquino come se la filosofia a lui successiva non ci fosse mai stata, bensì intendiamo sostenere che l'interesse attuale della sua concezione emerge proprio a partire dall'analisi critica della filosofia a lui posteriore.

In questo lavoro, dedicheremo l'attenzione ad alcuni filosofi che hanno riconosciuto l'interesse di riconsiderare il pensiero di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica. In particolare, considereremo alcuni filosofi della tradizione analitica o, comunque, vicini a essa dal punto di vista geografico e intellettuale, che hanno riconsiderato la filosofia di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo: Elizabeth Anscombe, John Finnis, Ralph McInerny, Anthony Lisska, Alasdair MacIntyre. Prenderemo in esame soprattutto il pensiero di questi autori, perché le loro argomentazioni ci permetteranno di porre le basi per una riflessione che mostri l'interesse attuale della filosofia di Tommaso d'Aquino e, in particolare, della sua concezione delle inclinazioni naturali.

Cercheremo di mostrare che un'adeguata considerazione delle inclinazioni naturali porta, da un lato, a superare i problemi posti dalla legge di Hume, individuando nella natura umana un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani *in quanto* esseri umani e, dall'altro lato, a riconoscere il ruolo del punto di vista in prima persona nell'individuazione di ciò che permette agli agenti di fiorire. Le inclinazioni naturali non esprimono preferenze psicologiche degli agenti, ma consistono nel fatto che gli esseri umani tendono naturalmente alla realizzazione della loro natura in quanto bene da realizzare. Secondo Tommaso d'Aquino, infatti, gli esseri umani inclinano naturalmente a beni che dipendono dalla struttura metafisica della natura umana, in virtù della quale hanno alcuni poteri o capacità: i poteri vegetativi, sensitivi, appetitivi, locomotori e intellettivi. L'intelletto e la volontà sono poteri razionali che distinguono gli esseri umani dagli altri esseri viventi. La volontà, che è un appetito razionale, ha come oggetto naturale il bene. Se la volontà, attraverso l'apporto dell'intelletto, desidera ciò che è veramente buono per gli esseri umani secondo la loro natura, allora dirige anche gli altri poteri alla loro realizzazione.

Sosterremo che, al fine di fiorire, gli agenti sono tenuti ad agire secondo le loro inclinazioni naturali, in quanto esse consistono in orientamenti che gli esseri umani hanno verso una serie di beni che sono fondati sulla natura umana. Se e solo se gli agenti agiscono in accordo con le loro inclinazioni naturali, sviluppano una condotta virtuosa e, così facendo,

fioriscono *in quanto* esseri umani, ossia attualizzano i poteri che hanno in virtù della loro natura. Ciononostante, gli esseri umani non sono strettamente necessitati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali. Infatti, al fine di fiorire, gli agenti, in virtù dei loro poteri razionali, devono riconoscere, nell'esperienza vissuta, quali sono le loro potenzialità, devono individuare il modo migliore per attualizzarle e devono riconoscere la loro attualizzazione come motivante – una ragione per agire per loro –, cioè come qualcosa che ha valore e che può essere perfezionato da essi attraverso il loro agire. Sosterremo che non esiste un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani, perché, anche se per fiorire è necessario che gli esseri umani agiscano conformemente alla loro natura, comunque, i modi in cui possono fiorire variano a seconda delle caratteristiche individuali e delle circostanze e dei contesti in cui agiscono, ossia delle pratiche a cui partecipano nella loro esperienza vissuta in prima persona.

II. Uno sguardo sul percorso che svolgeremo

Prima di immergerci nel testo, riteniamo opportuno riassumere il percorso che seguiremo, al fine di chiarire la struttura del lavoro, che è composto da tre parti e da sette capitoli.

PARTE I

La prima parte del lavoro ha l'obiettivo di chiarire il contesto filosofico in cui si colloca la ricerca e di mettere in luce le questioni che verranno discusse. A tal fine, prenderemo in esame il contributo di Elizabeth Anscombe al dibattito contemporaneo, soprattutto di lingua inglese, sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica. Partire dalla considerazione del pensiero di Anscombe sarà utile per inquadrare le tematiche che verranno affrontate in questo lavoro. Infatti, l'autrice ha ricoperto un ruolo di primaria importanza nel panorama filosofico contemporaneo, in quanto ha proposto una concezione alternativa alle posizioni morali dominanti, reintroducendo Aristotele e, più implicitamente, Tommaso d'Aquino nei dibattiti attuali e dando vita alla corrente che ha preso il nome di etica delle virtù o *virtue ethics*.

Innanzitutto (capitolo 1), illustreremo il contesto filosofico in cui ha operato Anscombe. Esporremo i caratteri principali delle correnti presenti nel dibattito etico contemporaneo: il deontologismo di derivazione kantiana, il consequenzialismo di derivazione empirista e utilitarista e l'etica delle virtù, di stampo aristotelico e tomista, che è stata introdotta da Anscombe. È bene notare che ogni tentativo di riproporre un naturalismo di stampo

aristotelico e tomista deve tenere conto dell'obiezione che si è diffusa nel corso del XX secolo e che, a partire da Richard Hare, è stata comunemente definita "legge di Hume" (alla quale abbiamo già fatto cenno). Cercheremo di chiarire il significato di questa obiezione, che ha esercitato una grande influenza nel dibattito contemporaneo e che è stata criticata anche da Anscombe.

Dopo aver chiarito il contesto in cui ha operato Anscombe, in secondo luogo (capitolo 2), prenderemo in esame il pensiero dell'autrice, così da mettere in luce quale è stato il contributo che ella ha dato al dibattito filosofico contemporaneo attraverso la riconsiderazione delle concezioni etiche di Aristotele e di Tommaso d'Aquino. A tal fine, prenderemo in esame le due opere di Anscombe che hanno esercitato maggiore influenza nel dibattito contemporaneo: *Modern Moral Philosophy* (1958) e *Intention*⁸ (1957). Mostriamo che in queste opere Anscombe ha mosso una critica alla legge di Hume mostrando la rilevanza dei fatti nella scelta etica e ha messo in luce il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire umano; inoltre, prenderemo in esame l'influenza che la filosofia di Tommaso d'Aquino ha esercitato sul pensiero dell'autrice, che ha attinto alla filosofia dell'Aquinate per sviluppare le sue argomentazioni. Lo scopo sarà di cercare di comprendere il significato dell'invito di Anscombe a sviluppare una riflessione sul fiorire umano (*human flourishing*), inteso come la realizzazione delle potenzialità che gli esseri umani hanno *in quanto* esseri umani. Accoglieremo l'invito dell'autrice a indagare che cosa permetta il fiorire umano e, a tal fine, approfondiremo il punto di vista tomista, considerando, in particolare, la tematica delle inclinazioni naturali. Infatti, la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino è intimamente legata alla riflessione relativa al bene e al fine proprio degli esseri umani e, quindi, al fiorire umano.

PARTE II

Nella seconda parte, cercheremo di mostrare perché affrontare la tematica delle inclinazioni naturali nel dibattito contemporaneo permetta di rendere conto di due linee di argomentazione già messe in luce da Anscombe che paiono, però, in tensione tra loro e che hanno dato origine a sviluppi divergenti della tradizione anscombiana: si tratta di un criterio normativo fondato sulla natura umana e comune a tutti gli esseri umani e della rilevanza della prospettiva in prima persona per il fiorire umano.

⁸ Anscombe G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2000 [I ediz. 1957; II ediz. 1963]; trad. it. *Intenzione*, trad. it. di Sagliani C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016.

In primo luogo (capitolo 3), considereremo quale è stata l'influenza, diretta e indiretta, delle argomentazioni di Anscombe su autori che, nel dibattito contemporaneo di lingua inglese, hanno preso in considerazione la filosofia di Tommaso d'Aquino e, in particolare, la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. John Haldane ha coniato l'espressione "tomismo analitico" per riferirsi a filosofi di stampo analitico o, comunque, culturalmente vicini al panorama della filosofia analitica, che, a partire dal contributo di Anscombe e di alcuni altri filosofi di lingua inglese, si sono interessati al pensiero non solo di Aristotele, ma anche di Tommaso d'Aquino. Considereremo due approcci che hanno offerto interpretazioni diverse e contrapposte della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino all'interno di questo dibattito: quello di John Finnis, esponente della *New Natural Law Theory*, e quello di Ralph McInerny e di Anthony Lisska, propugnatori di una lettura di Tommaso d'Aquino più vicina a quelle tradizionali. Riconosceremo a Finnis il merito di aver messo in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che permette agli esseri umani di fiorire, ma lo criticheremo per aver sostenuto la legittimità della legge di Hume in modo acritico e quasi dogmatico. Riconosceremo a McInerny e a Lisska il merito di aver discusso dialetticamente la legge di Hume e di aver quindi aperto prospettive originali per spiegare come sia possibile derivare ciò che appartiene al regno della normatività a partire da considerazioni su ciò che appartiene al regno dei fatti e della metafisica, ma li criticheremo per non aver considerato adeguatamente l'importanza della prospettiva della prima persona nell'agire. Cercheremo di mettere in luce in che modo una sintesi dei punti di forza di ciascun approccio – il riconoscimento del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, per Finnis; la rilevanza dei fatti nell'individuazione delle ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume), per McInerny e Lisska – sia formulabile a partire da un'adeguata rivisitazione della teoria delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino all'interno del dibattito contemporaneo.

In secondo luogo (capitolo 4), considereremo le inclinazioni naturali alla luce del dibattito analitico, sia perché in questo dibattito viene affrontata in maniera estesa la tematica della potenzialità, sia perché le prospettive considerate nel presente lavoro si confrontano all'interno di un approccio analitico. A tal fine, analizzeremo criticamente *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*⁹ di Stephen Mumford e di Rani Lill Anjum, un'opera che affronta la tematica della potenzialità – considerata in termini di "disposizioni"

⁹ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, Routledge, London-New York, 2018.

– e sostiene una tesi metafisica che pone le basi per una spiegazione dei fatti nella scelta etica, mettendo al contempo in luce l'importanza della prospettiva in prima persona nell'agire. Riconosceremo agli autori il merito di aver ulteriormente rivitalizzato la considerazione della potenzialità nella metafisica e nell'etica analitiche, ma sosteneremo che la loro concezione presenta alcuni punti critici. In particolare, argomenteremo contro le obiezioni da loro mosse nei confronti della concezione di Tommaso d'Aquino sulla potenzialità, cercando di mostrare che la proposta degli autori non è soddisfacente.

Al fine di rendere conto della forza della posizione di Tommaso d'Aquino, esamineremo la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Per meglio comprendere la sua posizione, considereremo prima la sua concezione della natura umana, dell'agire umano e delle virtù, poiché da essa dipende la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Alla luce di questa analisi, sosteneremo che le inclinazioni naturali permettono di rendere conto sia del fondamento metafisico dell'etica, sia del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire e, in questo modo, di individuare ciò che permette il fiorire umano. Al fine di fiorire, gli esseri umani sono tenuti ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché solo agendo in accordo con esse attualizzano i poteri che hanno in virtù della loro natura umana; tuttavia, al contempo, gli agenti non sono strettamente necessitati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché, in virtù delle loro capacità razionali, devono anche riconoscere che agire secondo le inclinazioni naturali è una ragione per agire per loro e devono agire in accordo con queste ragioni. In questo modo, suggeriremo che è possibile apprezzare meglio l'importanza delle inclinazioni naturali dal punto di vista della prima persona. Infine, affermeremo che non vi è un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani. Questo perché, anche se per fiorire è necessario che gli agenti sviluppino una condotta conforme alla loro natura, comunque, i modi in cui possono fiorire variano a seconda delle caratteristiche individuali e delle circostanze e dei contesti o, in termini anscombiani, delle pratiche a cui partecipano e in cui fanno esperienza della loro natura umana.

PARTE III

Nella terza e ultima parte del lavoro, intendiamo approfondire la nozione di “pratica”, che permetterà di rendere conto sia del fatto che, al fine di fiorire, gli esseri umani sono tenuti ad agire conformemente alla loro natura in accordo con le loro inclinazioni naturali, sia che non esiste un unico modo di fiorire per tutti gli agenti, poiché i modi in cui possono realizzare

la loro natura variano a seconda delle caratteristiche individuali, dei tempi, dei luoghi e dei contesti in cui agiscono ed esercitano le loro inclinazioni naturali.

Nella terza parte del lavoro, prenderemo in esame il pensiero di Alasdair MacIntyre e la sua evoluzione, poiché riteniamo che esso costituisca un ambito idoneo a illustrare il potenziale teoretico delle tesi sul fiorire umano sostenute in questo lavoro. Infatti, MacIntyre ha condotto una riflessione sul ragionamento pratico, sull'agire umano e sulle virtù che ha messo in luce l'importanza per il fiorire umano delle pratiche, e, quindi, dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti, cercando di indagare che cosa fa sì che un agente abbia buone ragioni di desiderare al fine di fiorire. Nella fase matura del suo pensiero, MacIntyre ha progressivamente spostato il suo interesse dalla filosofia di Aristotele a quella di Tommaso d'Aquino, rivolgendo l'attenzione alla teoria della legge naturale dell'Aquinate. MacIntyre, durante l'evoluzione del suo pensiero, ha riconosciuto la necessità di fare riferimento alla dimensione metafisica della natura umana per rendere conto del fiorire umano e ha dichiarato di aver individuato nella filosofia di Tommaso d'Aquino un luogo idoneo da cui trarre ispirazione per sviluppare le sue argomentazioni. Tuttavia, come vedremo, nella sua proposta, l'autore ha privilegiato il ruolo della prospettiva in prima persona e non è riuscito a rendere conto in modo opportuno anche della dimensione metafisica della natura umana, che gli avrebbe permesso di individuare un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Sosterremo che, se MacIntyre avesse considerato in modo opportuno le inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto, per l'indagine sul fiorire umano, oltre che della prospettiva in prima persona, anche della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli agenti. Ad ogni modo, MacIntyre ha contribuito a dare rilievo alla teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo, indagando che cosa un agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire *in quanto* essere umano e ponendo particolare attenzione alla nozione di "pratica".

Innanzitutto (capitolo 5), chiariremo le ragioni per cui abbiamo deciso di considerare il pensiero di MacIntyre in questo lavoro. Riteniamo che, anche se l'autore si oppone al fatto che gli vengano attribuite etichette come quella di "tomista analitico", sia comunque possibile segnalare perlomeno la sua vicinanza al tomismo analitico. Infatti, con l'espressione "tomismo analitico" faremo riferimento non a una posizione consolidata, bensì, più in generale, a un approccio che accomuna filosofi della tradizione analitica o, comunque, autori – come MacIntyre – culturalmente vicini alla filosofia analitica, che hanno riconsiderato la filosofia di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo. In particolare,

cercheremo di mettere in luce i tratti e le tematiche che accomunano la filosofia di Anscombe e quella di MacIntyre.

In seguito, illustreremo le caratteristiche principali della fase più matura della speculazione del filosofo, che ha avuto inizio con la pubblicazione di *After Virtue: A Study in Moral Theory*¹⁰ nel 1981 ed è continuata con un gruppo di opere riconducibili a quello che qualche critico ha chiamato “*After Virtue Project*”. Analizzeremo *After Virtue*, in cui MacIntyre ha proposto di riconsiderare l’etica delle virtù aristotelica per far fronte ai problemi della filosofia morale moderna, che, a giudizio dell’autore, riflettono la situazione di crisi morale in cui versa la società attuale. Metteremo in luce anche gli aspetti critici di *After Virtue* che lo stesso MacIntyre ha riconosciuto successivamente, per esempio, nella prefazione alla terza edizione del libro (2007). Nell’opera del 1981, MacIntyre ha proposto di riconsiderare l’etica delle virtù aristotelica e ha quindi offerto una concezione teleologica dell’agire umano; tuttavia, l’autore ha proposto una forma di teleologia sociale che riconosce il ruolo dell’esperienza vissuta dagli agenti nelle comunità in cui vivono e in cui si relazionano con gli altri, ma che non considera il ruolo della dimensione metafisica della natura umana in etica e, in questo modo, non riconosce un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani in virtù della loro natura. Per questo motivo, la posizione di MacIntyre corre il rischio di scivolare nel relativismo. Al riguardo, come ha riconosciuto successivamente lo stesso autore, per esempio, nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), è stato leggendo Tommaso d’Aquino che si è reso conto della necessità di fare riferimento alla dimensione metafisica per argomentare in modo adeguato a favore della concezione classica delle virtù.

In secondo luogo (capitolo 6), analizzeremo le opere successive alla pubblicazione di *After Virtue* e precedenti alla pubblicazione di *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*¹¹, l’ultima monografia che MacIntyre ha pubblicato, nel 2016, e che sarà oggetto di analisi nell’ultimo capitolo. In queste opere, MacIntyre ha dichiarato apertamente di aver trovato nella filosofia di Tommaso d’Aquino un luogo privilegiato a partire da cui sviluppare le sue argomentazioni. Indagheremo se in queste opere MacIntyre sia riuscito a rendere conto, oltre che dell’esperienza vissuta dagli

¹⁰ MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D’Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.

¹¹ MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; trad. it. *L’etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024.

agenti nella vita condivisa con gli altri, anche della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani. Sosterremo la tesi per cui, anche se MacIntyre ha mostrato di essere consapevole della presenza della dimensione metafisica nella concezione di Tommaso d'Aquino, tuttavia, nella sua proposta, non è riuscito a rendere conto fino in fondo del ruolo della dimensione metafisica della natura umana in etica; argomenteremo, peraltro, che tale ruolo sarebbe invece emerso se l'autore avesse considerato in modo opportuno le inclinazioni naturali. Infatti, le inclinazioni naturali permettono di riconoscere un criterio normativo fondato sulla natura umana, che è comune a tutti gli esseri umani, pur senza rinunciare a riconoscere la rilevanza della prospettiva in prima persona, ossia dell'esperienza vissuta dagli agenti, nell'individuare che cosa permette il fiorire umano.

Infine (capitolo 7), prenderemo in esame *Ethics in the Conflicts of Modernity*, l'ultima monografia pubblicata dall'autore, nel 2016. In quest'opera, MacIntyre ha racchiuso l'evoluzione del suo pensiero e i risultati più significativi delle sue opere precedenti, dichiarando di avvalersi soprattutto della filosofia neoaristotelico-tomista come strumento per confrontarsi criticamente con la modernità. L'opera verrà considerata, in particolare, alla luce della concezione delle inclinazioni naturali illustrata nel capitolo 4 di questo lavoro. Nell'opera del 2016, MacIntyre ha ulteriormente approfondito la tematica della prospettiva in prima persona, mettendo in luce il ruolo della dimensione narrativa nelle vite dei singoli agenti e sostenendo che, per fiorire, gli esseri umani devono considerare la loro esistenza in modo unitario in quanto orientata a un fine ultimo. Così, in quest'opera, l'autore ha affrontato anche la questione del fine ultimo; tuttavia, anche se MacIntyre, nell'opera del 2016, ha trattato la questione del fine ultimo, non è riuscito a rendere conto fino in fondo di un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani. Sosterremo che, se MacIntyre avesse considerato in modo adeguato il ruolo delle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto sia della dimensione metafisica della natura umana, che pone criteri normativi universali che accomunano tutti gli esseri umani, sia della prospettiva in prima persona, in virtù della quale gli agenti possono attualizzare la loro natura in diversi modi, a seconda delle loro caratteristiche individuali e delle pratiche a cui partecipano insieme ad altri agenti e che variano in base al contesto storico, sociale e culturale in cui vivono. La natura umana stabilisce l'orizzonte di possibilità entro cui gli esseri umani possono operare al fine di fiorire, ma i modi in cui possono fiorire variano a seconda dell'esperienza vissuta dai singoli agenti attraverso le inclinazioni naturali. Gli agenti possono realizzare i poteri che hanno in virtù della loro natura se, nelle pratiche a cui partecipano, agiscono secondo le loro

inclinazioni naturali. Per rendere conto di ciò, proporremo anche un esempio che metta in rilievo il ruolo delle inclinazioni naturali per il fiorire umano.

III. Qualche avvertenza

In questo lavoro, abbiamo adottato una metodologia in parte storica, ma, soprattutto, teoretica. La metodologia è soprattutto teoretica, perché cercheremo di rendere conto – con le metodologie della filosofia analitica – di come l’impianto di Tommaso d’Aquino possa porsi positivamente nel dibattito contemporaneo di lingua inglese sulla ragione pratica e sulla fondazione dell’etica. La metodologia sarà anche storica per due ragioni: da un lato, per quanto riguarda la legge di Hume, illustreremo la genesi di questa espressione al fine di chiarire il significato che le conferiremo in questo lavoro; dall’altro lato, il percorso si svilupperà facendo riferimento al pensiero di alcuni autori – Anscombe, Finnis, McInerny, Lisska, MacIntyre – che hanno riconosciuto l’interesse di riconsiderare la filosofia di Tommaso d’Aquino nel dibattito contemporaneo di lingua inglese. Per quanto concerne Anscombe, faremo riferimento al contesto storico-filosofico in cui si è sviluppato il suo pensiero; per quanto riguarda Finnis, da un lato, e McInerny e Lisska, dall’altro, considereremo soprattutto i testi in cui si è manifestato un confronto tra le loro posizioni; per quanto concerne MacIntyre, analizzeremo l’evoluzione del suo pensiero, considerando le sue opere in ordine cronologico.

È bene rilevare che, oltre agli autori citati, esistono altri filosofi che, all’interno del dibattito contemporaneo di lingua inglese, hanno riconsiderato la concezione di Tommaso d’Aquino relativamente alla ragione pratica e alla fondazione dell’etica. In merito a ciò, viene subito in mente Philippa Foot¹². In questa sede, non prenderemo in esame esplicitamente il pensiero dell’autrice. Questo non è dovuto al fatto che non riconosciamo il notevole interesse della sua concezione. Infatti, Foot ha svolto un importante ruolo nella riscoperta della concezione etica di Tommaso d’Aquino all’interno del dibattito contemporaneo. La ragione per cui abbiamo deciso di non prendere in esame il pensiero di Foot in questa sede è data dal fatto che abbiamo preferito trattare la tematica delle

¹² Al riguardo, si veda, in particolare: Foot Philippa R., *Natural Goodness*, Oxford University Press, New York, 2001; trad. it. *La natura del bene*, a cura di Fonnesu L., trad. it. di Lalumera E., il Mulino, Bologna, 2007. Per un’introduzione in lingua italiana relativa allo sviluppo del pensiero di Philippa Foot in termini tomisti, si vedano, per esempio: Vaccarezza Maria Silvia, “Philippa Foot”, in *APhEx - Portale Italiano di Filosofia Analitica*, 2017, n° 15; Vaccarezza Maria Silvia, “Il tomismo analitico di Philippa Foot”, in *Tommaso d’Aquino e i filosofi analitici*, a cura di Bettineschi P. e Fanciullacci R., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014, pp. 185-192.

inclinazioni naturali considerando altri autori che, nei limiti di questo lavoro, ci permetteranno di affrontare la questione mettendo in luce il ruolo della natura umana, intesa come criterio normativo per l'agire, e della prospettiva in prima persona per il fiorire umano. Ad ogni modo, ciò non esclude che quanto verrà sostenuto in questa sede potrà essere esaminato in futuro anche alla luce delle riflessioni di Foot¹³. Così, in questo lavoro, dopo aver analizzato la concezione di Anscombe per introdurre le questioni che verranno discusse, abbiamo deciso di fare un confronto tra la posizione Finnis, da un lato, e le posizioni di McInerney e di Lisska, dall'altro, in quanto riteniamo che questo confronto metterà in luce in modo adeguato l'interesse attuale di riconsiderare la concezione di Tommaso d'Aquino della legge naturale e delle inclinazioni naturali per rendere conto del ruolo sia della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani, sia della prospettiva in prima persona per il fiorire umano. In seguito, abbiamo scelto di prendere in esame la concezione di MacIntyre, poiché riteniamo che l'analisi critica dell'evoluzione del pensiero dell'autore permetterà di mostrare il ruolo che le inclinazioni naturali possono svolgere per indagare ciò che permette il fiorire umano, mettendo in luce l'importanza sia della dimensione metafisica della natura umana in etica, sia della prospettiva in prima persona nell'agire.

Prima di entrare nel vivo del testo, riteniamo opportuno dare qualche ulteriore avvertenza. Segnaliamo, innanzitutto, che utilizzeremo il termine "tommasiano" per fare riferimento alla concezione stessa di Tommaso d'Aquino e che utilizzeremo il termine "tomista" per fare riferimento alle concezioni di autori che hanno riconsiderato successivamente il pensiero di Tommaso d'Aquino; in secondo luogo, che in questa ricerca adopereremo molte fonti in lingua inglese che non sono state tradotte in italiano: per le citazioni dirette di queste opere utilizzeremo una nostra traduzione, segnalata con la dicitura "trad. mia", riportando comunque sempre in nota il testo originale in lingua inglese.

IV. Ringraziamenti

Desidero innanzitutto ringraziare il mio supervisore, il Professor Gabriele De Anna, e il mio co-supervisore, il Professor Elvio Ancona, sia per i preziosi consigli e i suggerimenti che mi hanno dato durante il mio percorso dottorale e, in particolare, durante la stesura della tesi, sia per avermi coinvolta in numerosi eventi accademici, permettendomi, in questo modo, di

¹³ Al riguardo, si veda: "Alcune prospettive di ricerca ancora aperte" in "Conclusione", pp. 250-251 del presente lavoro.

arricchire e di ampliare il mio bagaglio di esperienze accademiche e di conoscere studiosi italiani e non.

Desidero inoltre ringraziare il Professor John Hacker-Wright, che mi ha accolta come *Visiting International Research Student* presso l'University of Guelph (Ontario, Canada) durante il semestre autunnale del 2022 e che mi ha coinvolta in alcune iniziative organizzate nel Dipartimento di Filosofia dell'università, permettendomi, così, di mettermi in gioco anche in un contesto diverso da quello italiano.

Desidero ringraziare anche il Collegio Docenti del corso di dottorato inter-ateneo in “Storia delle Società, delle Istituzioni e del Pensiero. Dal Medioevo all'Età Contemporanea” dell'Università degli Studi di Trieste e dell'Università degli Studi di Udine, e, in particolare, i coordinatori (la Professoressa Elisabetta Scarton, il Professor Paolo Ferrari e il Professor Giuseppe Ieraci) e i vice-coordinatori (la Professoressa Alessandra Cislighi, il Professor Paolo Bussotti e il Professor Paolo Labinaz) che si sono succeduti durante il mio percorso dottorale iniziato a novembre del 2020.

Infine, desidero ringraziare i professori e i dottorandi che ho incontrato durante questi anni e con i quali ho avuto modo di confrontarmi sia in contesti formali, sia in contesti informali.

PARTE I

Ragione pratica e *human flourishing*.

Il contributo di G.E.M. Anscombe al dibattito contemporaneo

Capitolo 1. Il dibattito etico contemporaneo e la legge di Hume

Nella prima parte del lavoro chiariremo il contesto filosofico in cui si colloca la ricerca e metteremo in luce le questioni che verranno discusse. A tal fine, prenderemo in esame il contributo di Elizabeth Anscombe, perché considerare il suo pensiero sarà utile per inquadrare le tematiche che verranno affrontate in questo lavoro. Anscombe, infatti, ha ricoperto un ruolo di primaria importanza nel panorama filosofico contemporaneo, in quanto ha proposto una concezione alternativa alle posizioni morali dominanti, reintroducendo il pensiero di Aristotele e, più implicitamente, quello di Tommaso d'Aquino nei dibattiti attuali, soprattutto di lingua inglese, dando così vita alla corrente che ha preso il nome di “etica delle virtù” o “*virtue ethics*”.

Il primo capitolo, di carattere introduttivo, ha lo scopo di inquadrare il contesto filosofico in cui si situa la ricerca. La struttura di questo capitolo trae origine dalle questioni affrontate da Anscombe nel celebre saggio, pubblicato nel 1958, intitolato *Modern Moral Philosophy*¹⁴, che verrà considerato più nel dettaglio in seguito (paragrafo 2.2).

Innanzitutto (paragrafo 1.1), esamineremo, seppur brevemente, come si articola il dibattito contemporaneo in etica. Nell'espone le correnti presenti all'interno di questo dibattito, seguiremo la tripartizione, comunemente accettata, che è stata introdotta da Anscombe in *Modern Moral Philosophy*. In questo saggio, Anscombe critica apertamente le concezioni morali dominanti – in particolare, il deontologismo di derivazione kantiana e il consequenzialismo (termine da lei coniato) di derivazione empirista e utilitarista – e propone, invece, di riconsiderare l'etica delle virtù classica, riconsiderando le concezioni di Aristotele e, più implicitamente, di Tommaso d'Aquino.

In secondo luogo (paragrafo 1.2), prenderemo in esame la “legge di Hume”, in quanto essa costituisce uno dei motori principali della riflessione etica del XX e del XI secolo e un punto di riferimento critico imprescindibile per chi, come Anscombe, si propone di

¹⁴ Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. “La filosofia morale moderna”, a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

rivitalizzare il naturalismo di stampo aristotelico e tomista. Metteremo in luce il fatto che, nel dibattito etico contemporaneo, le espressioni “legge di Hume”, “*Is-Ought Problem/Question/Gap*”, “fallacia naturalistica”, “*Fact-Value Distinction*” sono spesso usate indistintamente, nonostante la loro sovrapposizione sia tutt’altro che ovvia. Proporremo una breve ricostruzione del significato di ciascuna espressione e chiariremo le ragioni per cui in questo lavoro privilegeremo l’uso dell’espressione “legge di Hume” per includere la totalità di queste espressioni.

1.1 Una panoramica del dibattito etico contemporaneo: l’etica delle virtù, il deontologismo, il consequenzialismo

L’etica o la filosofia morale, nella loro accezione più ampia, concernono la valutazione delle azioni umane individuali rispetto al loro essere: buone, indifferenti, malvagie; giuste, neutre, ingiuste; obbligatorie, lecite, vietate¹⁵.

Prima di addentrarsi nell’ambito dell’etica e della filosofia morale, è bene prendere in esame come possa essere intesa l’azione umana da un punto di vista filosofico, in generale. È possibile sostenere che ogni cosa che un agente compie possa essere considerata un’azione umana? Si immagini, per esempio, che io debba prendere un autobus per andare all’università. Mentre sto salendo sull’autobus, a causa della calca dell’ora di punta, colpisco inavvertitamente un altro passeggero intento a salire sullo stesso autobus e lo faccio cadere. Salire sull’autobus è una mia azione, ma è una mia azione anche colpire il passeggero e farlo cadere? Anscombe risponderebbe di no, in quanto sostiene una concezione teleologica dell’agire umano, secondo la quale, affinché un’azione possa dirsi propriamente umana e un agente possa esserne ritenuto responsabile, deve essere possibile individuare delle ragioni che motivano l’agente a compiere i movimenti del caso; esistono ragioni motivanti se l’agente agisce in vista di un fine che considera come un bene da perseguire¹⁶. Nell’esempio

¹⁵ De Anna Gabriele, “Oltre le parole: definizioni e confini”, in De Anna Gabriele, Donatelli Piergiorgio, Mordacci Roberto, *Filosofia morale. Fondamenti, metodi e sfide pratiche*, Le Monnier Università, Firenze, 2019, p. 72. Oltre a questo volume, è opportuno menzionare altri testi in lingua italiana che propongono un’introduzione alla filosofia morale: Da Re Antonio, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Pearson, Milano-Torino, 2018; De Caro Mario, Magni Sergio Filippo, Vaccarezza Maria Silvia, *Le sfide dell’etica*, Mondadori Education, Milano, 2021. È opportuno segnalare anche: Petagine Antonio, *Coltivare l’umano. Perché abbiamo bisogno dell’etica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2019. In questo testo, Petagine, più che offrire un manuale introduttivo, si propone di mettere in luce le ragioni per cui la dimensione etica fa costitutivamente parte della vita degli esseri umani.

¹⁶ De Anna Gabriele, “Oltre le parole: definizioni e confini”, *op. cit.*, p. 72.

preso in esame, avevo il fine di salire sull'autobus per andare all'università, ma di certo non avevo il fine di colpire l'altro passeggero e di farlo cadere.

La filosofia morale, nello specifico, non si limita a considerare ciò che fa sì che le azioni umane siano tali, ma si interroga anche su quali aspetti esse possano essere valutate da un punto di vista morale¹⁷. Una teoria morale, quindi, deve adottare una certa concezione del valore, ossia deve riconoscere come valido un criterio normativo sulla base del quale sia possibile valutare un'azione da un punto di vista morale, sia positivamente sia negativamente¹⁸. Un'azione umana è costituita:

- (i) Da un soggetto che la compie esercitando i propri poteri;
- (ii) Dall'azione in senso stretto compiuta dal soggetto che esercita i propri poteri;
- (iii) Dalle conseguenze dell'azione¹⁹.

Ciascuno degli elementi che costituiscono un'azione umana può essere considerato prioritario nella valutazione dell'azione. È possibile riconoscere tre grandi correnti in ambito morale, che hanno attraversato la storia della filosofia e che sono tuttora presenti nel dibattito odierno, ciascuna delle quali considera in via prioritaria, anche se non esclusiva, uno dei tre elementi costitutivi dell'azione²⁰. A partire dalla pubblicazione da parte di Anscombe di *Modern Moral Philosophy*, queste tre correnti sono state definite etica delle virtù o *virtue ethics*, deontologismo e consequenzialismo. Nella valutazione morale queste tre correnti privilegiano, rispettivamente, (i), (ii) e (iii).

Nell'etica delle virtù viene posto al centro della valutazione dell'azione il carattere dell'agente, che è costituito dall'insieme delle disposizioni che lo motivano ad agire in un certo modo, mettendo in questo modo in rilievo la prospettiva in prima persona nell'agire²¹.

¹⁷ Ivi, p. 73.

¹⁸ Ivi, p. 79.

¹⁹ Un'azione si verifica sempre all'interno di una situazione particolare, caratterizzata da alcune circostanze. Le principali circostanze che caratterizzano un'azione, oltre alle sue conseguenze, sono: l'identità dei soggetti coinvolti (sia dell'agente che è soggetto dell'azione, sia dell'agente o degli agenti che sono oggetto dell'azione), il carattere del soggetto agente, il tempo e il luogo in cui si verifica l'azione, lo strumento tramite cui e il modo in cui viene svolta l'azione, l'oggetto dell'azione, ossia ciò in cui essa consiste (donare, rubare, aiutare, uccidere, ecc.).

²⁰ Ivi, p. 80.

²¹ Ivi, pp. 81-82. Si noti che in alcune versioni dell'etica delle virtù, anche se viene data priorità alla considerazione del carattere del soggetto agente, vengono comunque prese in considerazione anche l'identità dell'azione (ci sono atti che sono sempre malvagi) e le sue conseguenze. Per una presentazione della corrente contemporanea dell'etica delle virtù, dei suoi aspetti problematici e di una loro possibile soluzione, si vedano, per esempio: Abbà Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS - Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1995; Campodonico Angelo, Croce Michel, Vaccarezza Maria Silvia, *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci Editore, Roma, 2017; Da Re Antonio, "La riscoperta delle virtù nell'etica

Un'azione viene valutata positivamente da un punto di vista morale se l'agente agisce secondo virtù²². Il concetto di virtù, che avremo modo di considerare in seguito, svolge un ruolo centrale nel mondo greco e romano e viene impiegato anche in epoca medievale – in accostamento con il concetto di legge –, per poi vedere ridotto progressivamente il proprio ruolo, pur senza mai scomparire del tutto, all'interno della riflessione etica moderna²³. Il concetto di virtù è tornato in auge, soprattutto nel dibattito contemporaneo di lingua inglese, a partire dalla pubblicazione di *Modern Moral Philosophy* da parte di Anscombe.

Secondo il deontologismo, l'oggetto prioritario della valutazione morale sono le azioni stesse, attraverso le quali un agente esercita i propri poteri²⁴. Le azioni vengono valutate sulla base di principi espressi sotto forma di enunciati universali. Kant²⁵, in particolare, fonda la propria concezione morale sul concetto di “dovere”. Egli introduce la nozione di “imperativo categorico”, che è inteso come una legge universale che la ragione umana dà a se stessa. L'imperativo categorico prescrive di trattare le persone, inclusi se stessi, mai solo come mezzi, bensì sempre anche come fini, e di agire solo conformemente a ciò che si può volere che diventi una legge che valga per tutti, ossia una legge universale e incondizionata. Se la volontà si conforma all'imperativo categorico, essa si autodetermina ed è buona.

Infine, secondo il consequenzialismo, ciò che deve essere valutato in via prioritaria, per quanto concerne l'azione, sono le conseguenze²⁶. Nel contesto moderno il consequenzialismo trae origine dalla concezione utilitarista formulata da Jeremy Bentham²⁷

contemporanea: guadagni e limiti”, in *Virtù, natura e normatività*, a cura di Da Re A. e De Anna G., Il Poligrafo, Padova, 2004, pp. 233-261; Samek Lodovici Giacomo, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009; Van Zyl Liezl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*, Routledge, London-New York, 2019.

²² Al riguardo, è opportuno precisare che nell'etica delle virtù, o, almeno, secondo alcuni autori dell'etica delle virtù, un'azione può essere moralmente buona anche se non scaturisce ancora da una virtù.

²³ Come, per esempio, osserva Giacomo Samek Lodovici: «Anche alcuni consequenzialisti ed alcuni deontologi riconoscono l'esistenza ed il ruolo delle virtù; però la differenza tra la loro prospettiva e quella del presente lavoro [il testo di Samek Lodovici] è che, per loro, l'azione virtuosa ha valore se e perché contribuisce a realizzare stati del mondo ottimali (per i consequenzialisti), oppure se e perché contribuisce a rispettare le norme (per i deontologi): cioè, per questi autori, l'azione virtuosa ha valore estrinseco. Piuttosto, l'azione virtuosa ha valore intrinseco, è fine in se stessa [...]: il fine delle disposizioni virtuose è l'esercizio stesso di atti virtuosi». Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 112-113.

²⁴ De Anna Gabriele, “Oltre le parole: definizioni e confini”, *op. cit.*, pp. 82-83.

²⁵ In ordine cronologico: Kant Immanuel, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2003 [1785]; Kant Immanuel, *Critica della ragion pratica*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2000 [1788]; Kant Immanuel, *Metafisica dei costumi*, a cura di Landolfi Petrone G., Bompiani, Milano, 2006 [1797].

²⁶ De Anna Gabriele, “Oltre le parole: definizioni e confini”, *op. cit.*, pp. 83-84.

²⁷ Bentham Jeremy, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Lecaldano E., UTET, Torino, 1998 [1780].

e sviluppata da John Stuart Mill²⁸. In generale, secondo l'utilitarismo proposto da Bentham e Mill, nonostante le differenze rilevanti tra i due autori, l'utilità, ossia il principio della massimizzazione della felicità, è il fondamento della morale: un'azione è positiva da un punto di vista morale se massimizza la felicità – intesa come presenza di piacere e assenza di dolore –, mentre è negativa se massimizza l'infelicità – intesa come presenza di dolore e privazione di piacere –. Si sono poi sviluppate diverse posizioni che si discostano dalla concezione utilitarista originaria, le quali, comunque, condividono con essa la convinzione che le conseguenze costituiscono l'oggetto prioritario nella valutazione delle azioni.

Queste tre macro-correnti sono tuttora rappresentative del dibattito contemporaneo e ciascuna di esse (α) offre una spiegazione di che cosa siano il bene e il giusto, (β) include una teoria della razionalità e (γ) affronta la questione della motivazione nell'agire.

(α) La spiegazione del bene verte su ciò che ha valore in sé e quella del giusto su ciò che permette la realizzazione del bene²⁹. La discussione tra le varie correnti su ciò che è bene e su ciò che è giusto, dunque, mette in luce quale sarebbe, per ciascuna corrente, il criterio valido di valutazione. Secondo l'etica delle virtù, il bene corrisponderebbe al raggiungimento della felicità o, secondo la terminologia anscombiana, al fiorire umano, ossia consisterebbe nell'agire secondo virtù. La felicità, che non è considerata da un punto di vista psicologico, consisterebbe nella realizzazione delle proprie potenzialità da parte di un agente. Il giusto consisterebbe nell'agire in conformità alle disposizioni acquisite che consentono il raggiungimento della felicità o del fiorire umano. Secondo il deontologismo, il bene consisterebbe nel riconoscere il dovere formulato dalla legge morale universale e il giusto nell'agire secondo il dovere. Infine, il consequenzialismo, a seconda delle diverse posizioni, identifica il bene con il piacere, l'interesse, il soddisfacimento dei desideri, ma anche con la conoscenza, la contemplazione della bellezza, la coltivazione dei rapporti affettivi³⁰, la salute, l'efficienza, la ricchezza, ecc., e riconosce ciò che è giusto sulla base del criterio scelto al fine di determinare quali siano le conseguenze di un'azione da valutare da un punto di vista morale.

²⁸ Mill John Stuart, *L'utilitarismo*, in *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di Lecaldano E., Rizzoli, Milano, 1999 [1861].

²⁹ De Anna Gabriele, "Oltre le parole: definizioni e confini", *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁰ George Edward Moore fa riferimento alla conoscenza, alla contemplazione della bellezza e alla coltivazione dei rapporti affettivi in: Moore George Edward, *Principia Ethica*, a cura di Baldwin T., Cambridge University Press, Cambridge, 1993 [I ediz. 1903; II ediz. 1922]; trad. it. *Principia Ethica*, a cura di Cremaschi S. e Reichlin M., Bompiani, Milano-Firenze, 2023.

(β) La razionalità concerne il modo in cui, da un punto di vista cognitivo, un agente riconosce di avere ragioni, in virtù delle quali è autore e responsabile del proprio agire³¹. Secondo l'etica delle virtù, la ragione influisce sull'azione giudicando i fini di azioni possibili suggeriti dagli abiti, o disposizioni stabili: essa consolida gli abiti virtuosi (quelli che permettono la fioritura umana) e indebolisce gli abiti viziosi (quelli che impediscono la fioritura umana). Secondo il deontologismo, il dovere trarrebbe origine dalla stessa ragione, la quale darebbe una legge morale a se stessa. Infine, il consequenzialismo deve individuare i processi razionali che fanno sì che sia possibile valutare le conseguenze di un'azione.

(γ) La motivazione concerne ciò che dà a un agente la forza di agire in un certo modo. Che cosa motiva un agente ad agire? La motivazione proviene dall'esterno o dall'interno dell'agente? Quale ruolo svolgono la ragione e il desiderio nella motivazione? La posizione delle tre correnti relativamente a questa tematica è molto intricata³². In questo lavoro, mostreremo che la motivazione svolge un ruolo di primaria importanza nell'agire umano e sosterremo che essa non proviene esclusivamente né dall'esterno né dall'interno dell'agente; che essa non è determinata esclusivamente né dalla ragione, né dal desiderio.

L'intento di questo paragrafo è stato quello di delineare il panorama filosofico nel quale Anscombe ha operato e di accennare a quale è stato il ruolo dell'autrice per la riconsiderazione delle concezioni di Aristotele e di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo, soprattutto di lingua inglese. A partire dalla pubblicazione di *Modern Moral Philosophy*, l'etica delle virtù si è proposta come posizione alternativa a quella deontologica di derivazione kantiana e a quella consequenzialista di derivazione empirista e utilitarista. L'introduzione dell'etica delle virtù nel panorama filosofico contemporaneo ha reso necessario per i suoi sostenitori sviluppare un confronto critico con la cosiddetta "legge di Hume", secondo cui, nell'interpretazione più diffusa, la filosofia di Aristotele e quella di Tommaso d'Aquino avrebbero commesso l'errore di non riconoscere la distinzione tra il regno dei fatti e quello dei valori.

Alla luce di ciò, nel prossimo paragrafo, prenderemo in esame la legge di Hume. Per comprendere l'espressione "legge di Hume", che è stata coniata da Richard Hare, sarà opportuno chiarire il significato dell'*Is-Ought Paragraph* di David Hume e dell'accusa di *fallacia naturalistica* di George Edward Moore. Infatti, l'interpretazione che si è maggiormente diffusa a partire da Hare sostiene che l'accusa di fallacia naturalistica di Moore, secondo cui "buono" sarebbe una proprietà morale non-naturale e indefinibile che

³¹ De Anna Gabriele, "Oltre le parole: definizioni e confini", *op. cit.*, pp. 85-86.

³² Ivi, p. 86.

non può essere identificata con una proprietà naturale, ha avuto origine dal celebre *Is-Ought Paragraph* di Hume, in cui sarebbe sostenuta la tesi che ha preso il nome di “*Is-Ought Problem/Question/Gap*”, secondo la quale sarebbe logicamente scorretto derivare proposizioni relative al “dovere” a partire da proposizioni relative all’“essere”.

1.2 La legge di Hume: «No “Ought” from an “Is”»

Come è già stato accennato in precedenza, nel dibattito contemporaneo è stata forte l’influenza della cosiddetta “legge di Hume”, la quale è stata anche uno dei maggiori bersagli critici di Anscombe. L’espressione “legge di Hume” (*Hume’s Law*) è stata coniata dal filosofo morale, teorico del prescrittivism, Richard Hare in un saggio intitolato *Universalisability*³³. In questo saggio, l’autore, quasi *en passant*, introduce questa espressione che, a partire dalla metà del XX secolo, riscuoterà un enorme successo e diventerà un termine comune nel dibattito contemporaneo. L’espressione rinvia a una posizione filosofica più vecchia, che lo stesso Hare fa risalire almeno a David Hume, facendo riferimento a un celebre paragrafo tratto dalla sezione 1 del libro III – intitolato *Of Morals* (*Sulla morale*) – di *A Treatise of Human Nature* del grande filosofo scozzese. In quel paragrafo, Hume affermerebbe che è logicamente scorretto derivare proposizioni relative al “dovere” a partire da proposizioni relative all’“essere”³⁴. Questo passaggio da molti è denominato anche “*Is-Ought Paragraph*” e la tesi in esso sostenuta è spesso chiamata “*Is-Ought Problem/Question/Gap*”. Secondo Hare, il passo sarebbe stato ripreso da George Edward Moore quando criticò la fallacia naturalistica nei *Principia Ethica*³⁵ del 1903. L’ipotesi di una continuità storica tra l’*Is-Ought Paragraph* e l’accusa di fallacia naturalistica era già stata sostenuta da Hare in un’opera antecedente al saggio citato, intitolata *The Language of Morals*³⁶. In quest’opera, l’autore non usa ancora l’espressione “legge di Hume”, bensì fa riferimento a una regola logica e afferma che Moore, nel formulare l’accusa di fallacia naturalistica, si è ispirato alle osservazioni di Hume relative all’“essere” e al “dovere”: «in epoca più recente, questa regola ha costituito [...] la base della celebre

³³ Hare Richard M., “Universalisability”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, 1954-1955, p. 303.

³⁴ Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), a cura di Lecaldano E., trad. it. di Carlini A. e Mistretta E., Laterza, Bari, 2008 [1739], libro III, parte I, sez. 1, pp. 496-497.

³⁵ Moore George Edward, *Principia Ethica*, a cura di Baldwin T., Cambridge University Press, Cambridge, 1993 [I ediz. 1903; II ediz. 1922]; trad. it. *Principia Ethica*, a cura di Cremaschi S. e Reichlin M., Bompiani, Milano-Firenze, 2023.

³⁶ Hare Richard M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952. § 2.5, p. 30; trad.it. *Il linguaggio della morale*, trad. it. di Borioni M., Astrolabio Ubaldini, Roma, 1968, § 2.5.

“confutazione del naturalismo” operata da G.E. Moore»³⁷. A partire da queste affermazioni, si è sviluppata un’interpretazione che considera l’*Is-Ought Paragraph* e l’accusa di fallacia naturalistica come contigui da un punto di vista concettuale. Tuttavia, questa interpretazione non è stata accolta all’unanimità. Per esempio, prima di Hare, già William Frankena aveva considerato la possibilità dell’esistenza, tuttavia negandola, di un collegamento tra l’accusa di fallacia naturalistica di Moore e l’*Is-Ought Paragraph* di Hume³⁸. Al riguardo, è opportuno rilevare che nei *Principia Ethica* Moore non fa mai esplicito riferimento al filosofo scozzese.

Ciononostante, l’interpretazione di Hare si è così tanto diffusa nel dibattito contemporaneo da diventare l’interpretazione predominante della relazione tra “essere” e “dovere” in Hume. In questo modo, è diventata popolare la tesi neopositivista di Hare per cui vi sarebbe una distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore e, pertanto, l’etica sarebbe totalmente indipendente da considerazioni sulla natura delle cose. Questa concezione ha preso anche il nome di “*Fact-Value Distinction*”.

Per cercare di comprendere meglio la questione, approfondiremo rispettivamente quanto viene affermato da Moore nei *Principia Ethica* e da Hume nell’*Is-Ought Paragraph*. Non procederemo cronologicamente, poiché riteniamo che sia opportuno considerare prima la formulazione dell’accusa di fallacia naturalistica di Moore per comprendere l’interpretazione privilegiata del passo di Hume a partire da Hare. L’obiettivo non è di offrire una ricostruzione dettagliata dei *Principia Ethica* di Moore, bensì è di mettere in luce come l’accusa di fallacia naturalistica è stata interpretata successivamente³⁹. Per questo motivo, dedicheremo l’attenzione soprattutto alle sezioni dei *Principia Ethica* dedicate all’accusa di fallacia naturalistica⁴⁰.

1.2.1 Moore e l’accusa di fallacia naturalistica

Moore è considerato l’iniziatore della metaetica analitica⁴¹. Nei *Principia Ethica* Moore afferma che l’etica è volta a indagare che cosa è “buono”. Egli non nega che l’etica riguardi anche l’indagine relativa alla buona condotta umana, ma sostiene che per comprendere in

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Frankena William K., “The Naturalistic Fallacy”, in *Mind*, vol. 48, n° 192, 1939, pp. 466-467.

³⁹ Per un’introduzione ai *Principia Ethica*, si veda, per esempio: Cremaschi Sergio, “George Edward Moore e l’etica analitica”, in Moore George Edward, *Principia Ethica*, *op. cit.*, pp. IX-LVI.

⁴⁰ Moore George Edward, *op. cit.*, pp. 110-429 (capp. I-IV).

⁴¹ La metaetica riguarda l’analisi del linguaggio morale.

che cosa consista quest'ultima, bisogna prima comprendere che cosa sia "buono"⁴². Anzi, Moore afferma che la domanda più importante a cui l'indagine etica deve rispondere riguarda come "buono" debba essere definito:

Si tratta di un'indagine alla quale si dovrebbe dedicare un'attenzione del tutto particolare, poiché questa domanda, come si debba definire "buono", è la domanda più fondamentale di tutta l'etica. Ciò che s'intende per "buono" è, infatti, con l'eccezione del suo opposto, "cattivo", l'unico oggetto di pensiero semplice che sia peculiare dell'etica. La sua definizione è quindi il punto più essenziale nella definizione dell'etica, e inoltre un errore a questo proposito comporta un numero molto maggiore di qualsiasi altro di giudizi etici erronei. Se non si comprende pienamente questa prima domanda e non si riconosce chiaramente la risposta vera da darle, il resto dell'etica è quasi inutile dal punto di vista della conoscenza sistematica.⁴³

Moore, quindi, afferma di avere come intento quello di scoprire la natura dell'oggetto di pensiero o dell'idea a cui rimanda generalmente la parola "buono"⁴⁴. L'autore, nonostante ammetta che le sue risposte alle domande relative a "buono" e a come si debba definirlo possano apparire deludenti, ritiene che esse siano della massima importanza. Alla domanda «Che cosa è buono?» Moore risponde che «Buono è buono»; e alla domanda che concerne come debba essere definito il termine "buono", egli risponde che non è definibile. Secondo Moore, "buono", come "giallo", è una nozione semplice: non è possibile spiegare che cosa siano il buono e il giallo a qualcuno che non conosca già che cosa essi siano. Questo perché può essere data una definizione solo di qualcosa di complesso, come, per esempio, di un cavallo, che è composto di parti e rispetto al quale, quindi, è possibile individuare diverse proprietà e qualità semplici che non possono essere ulteriormente definite⁴⁵. Pertanto, a giudizio di Moore, "buono" indica un'unica proprietà, vale a dire «denota una qualità semplice e indefinibile»⁴⁶, che può essere identificata solo con se stessa.

Nella concezione metaetica di Moore, dunque, l'indagine relativa al termine "buono" svolge un ruolo di primaria importanza. Infatti, secondo Moore, "buono" è una proprietà morale non-naturale e, pertanto, non può essere identificato con una proprietà naturale. Per

⁴² Ivi, § 2, pp. 113-115.

⁴³ Ivi, § 5, pp. 119-121.

⁴⁴ Ivi, § 6, pp. 121-123.

⁴⁵ Ivi, § 7, pp. 123-125. Si veda anche: ivi, § 10, pp. 129-131.

⁴⁶ Ivi, § 10, p. 131.

questo motivo, “buono” non può essere conosciuto tramite i sensi, anche se, comunque, l’autore ritiene che esso sia conoscibile. Come è possibile allora cogliere “buono”?

Per rispondere a questa domanda, Moore fa riferimento alla controversa nozione di “intuizione”, della quale non offre una chiara formulazione⁴⁷. Egli ritiene di non essere un intuizionista nel senso ordinario del termine e afferma che la nozione di “intuizione” viene da lui adottata per riferirsi semplicemente a proposizioni etiche che non possono essere dimostrate, senza con ciò voler presupporre qualcosa né in merito al modo in cui queste proposizioni vengono conosciute o alla loro origine, né in merito al riconoscimento dell’esercizio di una qualche facoltà particolare⁴⁸. “Buono” è una proprietà o qualità oggettiva che viene colta tramite intuizione diretta nella formulazione dei giudizi e delle proposizioni etiche, senza dover far ricorso alla conoscenza empirica e ai giudizi relativi alle cose sensibili, che possono essere verificati o falsificati empiricamente. In questo modo, l’autore offre una concezione dell’etica intesa come una disciplina autonoma, che non richiede la conoscenza delle cose sensibili, ma che si basa sull’intuizione diretta della proprietà semplice, unica, oggettiva e indefinibile di “buono”. “Buono”, quindi, è una proprietà non-naturale e non può essere identificato con una proprietà naturale.

A partire da questa concezione di “buono”, Moore sviluppa la nozione di “fallacia naturalistica”. La fallacia naturalistica viene menzionata per la prima volta nel § 10⁴⁹ dei *Principia Ethica*. L’autore, attraverso un’analogia tra la nozione di “buono” e quella di “giallo”, cerca di mettere in luce un errore, per l’appunto, quello di fallacia naturalistica, che è stato comunemente compiuto dai filosofi:

Può essere vero che tutte le cose che sono buone siano *anche* qualcosa d’altro [...]. Ed è un fatto che l’etica mira a scoprire quali siano quelle altre proprietà appartenenti a tutte le cose che sono buone. Troppi filosofi hanno pensato però che quando nominavano altre proprietà stavano effettivamente definendo buono, che di fatto queste qualità fossero semplicemente

⁴⁷ In merito alla concezione intuizionista di Moore, si veda, per esempio: Mordacci Roberto, “Ritorno al realismo. George Edward Moore e il neo-intuizionismo”, in *Iride*, vol. 82, n° 3, 2017, pp. 491-508.

⁴⁸ Moore George Edward, *op. cit.*, pp. 67-69. Al riguardo, Sergio Cremaschi sostiene: «Secondo Moore, la nozione di bene è certamente definibile in senso denotativo, cioè è certamente possibile indicare quali sono le cose buone, e anzi proprio questo è il compito dell’etica. Il significato del termine “buono” è però oggetto dell’intuizione, cioè non può essere stabilito analizzando il termine in parti o riducendolo ad altri termini. In questo senso, e soltanto in questo senso, Moore si dichiara “intuizionista”». Cremaschi Sergio, “George Edward Moore e l’etica analitica”, in Moore George Edward, *Principia Ethica*, *op. cit.*, pp. XXXVII-XXXVIII. Si noti che Moore distingue il termine “buono” da “il bene”, ossia “ciò che è buono” in: Moore George Edward, *op. cit.*, § 9, pp. 127-129.

⁴⁹ Ivi, § 10, pp. 129-131.

non “altre” ma assolutamente e totalmente la stessa cosa della bontà. Propongo di chiamare questa tesi “fallacia naturalistica” e tenterò ora di confutarla.⁵⁰

Secondo Moore, quindi, le teorie etiche tradizionali commettono una fallacia, la fallacia naturalistica, ossia cercano di definire “buono” identificandolo con altre proprietà, nonostante esso non possa essere definito. Moore divide le teorie etiche tradizionali in due gruppi: da un lato, vi sono le teorie di tipo naturalistico e, dall’altro, quelle di tipo metafisico. Entrambe, comunque, vengono tacciate di aver commesso la fallacia naturalistica per il fatto di aver identificato “buono” con altre proprietà. Le teorie etiche di tipo naturalistico cercano di definire “buono” identificandolo con una qualche proprietà naturale, conoscibile nell’esperienza sensibile: la felicità generale in Jeremy Bentham; il piacere in John Stuart Mill; ciò che è “più evoluto” in Herbert Spencer⁵¹. Le teorie etiche di tipo metafisico identificano “buono” con una proprietà appartenente non alla realtà sensibile, bensì alla realtà soprasensibile, ossia riconoscono che non tutto ciò che esiste è un oggetto naturale che può essere percepito dai sensi⁵².

Dopo aver esposto la concezione della fallacia naturalistica di Moore, nel prossimo paragrafo prenderemo in esame il contenuto del noto *Is-Ought Paragraph* di Hume.

1.2.2 Hume e l’Is-Ought Paragraph

Il celebre paragrafo in cui Hume affermerebbe che è logicamente fallace inferire proposizioni relative al “dovere” a partire da proposizioni relative all’“essere” recita:

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* e *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. Ma poiché gli

⁵⁰ Ivi, § 10, p. 131 (corsivo nell’originale).

⁵¹ Ivi, §§ 24-35, pp. 192-242, cap. II intitolato “Etica naturalistica” (*Naturalistic Ethics*); Ivi, §§ 36-65, pp. 244-359, cap. III intitolato “Edonismo” (*Hedonism*).

⁵² Ivi, §§ 66-85, pp. 360-429, cap. IV intitolato “Etica metafisica” (*Metaphysical Ethics*).

autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione.⁵³

Per quanto concerne questo paragrafo, è possibile riconoscere la presenza di diverse interpretazioni⁵⁴. In questa sede ci soffermeremo sull'interpretazione che più si è diffusa a partire dalla seconda metà del XX secolo con Hare e sulla base della quale, come accennato in precedenza, l'accusa di fallacia naturalistica formulata da Moore è stata assimilata all'*Is-Ought Problem/Question/Gap*. In questo passaggio Hume sostiene che nei sistemi morali a lui noti si passa, impercettibilmente e gradualmente, ma senza giustificazione, dal fare uso di proposizioni di tipo descrittivo, espresse con il verbo "essere", a proposizioni di tipo prescrittivo, espresse con il verbo "dovere". Dunque, nei sistemi morali tradizionali, si registrerebbe un indebito passaggio dalla sfera dell'essere a quella del dovere. Secondo Hume, quindi, non sarebbe logicamente possibile derivare conclusioni relative al "dovere" da premesse relative all'"essere". Infatti, perché questa nuova relazione fosse giustificata, le premesse dovrebbero contenere già in sé un riferimento al "dovere". Più in generale, secondo l'interpretazione maggiormente diffusa, questo paragrafo esprimerebbe la convinzione che non sia possibile derivare conclusioni di tipo etico-valutativo da premesse fattuali, asserendo, di conseguenza, che gli enunciati morali e quelli descrittivi sono distinti. Come già accennato, dal punto di vista di questa interpretazione, la posizione di Hume ha preso anche il nome di "*Fact-Value Distinction*".

La *Fact-Value Distinction*, che concerne i giudizi di fatto e quelli di valore, è considerabile come una tesi derivata dalla psicologia humeana e dalla concezione da cui essa trae origine relativa al rapporto nell'agire tra ragione, da un lato, e volontà e passioni, dall'altro. Al riguardo, Hume sostiene che «la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e

⁵³ Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), *op. cit.*, libro III, parte I, sez. 1, pp. 496-497 (corsivo nell'originale).

⁵⁴ Al riguardo, è opportuno segnalare una raccolta di saggi in lingua inglese che offre una testimonianza del dibattito relativo all'*Is-Ought Paragraph*: AA. VV., *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, a cura di Hudson W.D., MacMillan, London, 1969. È inoltre opportuno prendere in considerazione l'osservazione di Eugenio Lecaldano, secondo cui l'etica di Hume è stata ricondotta quasi esclusivamente all'*Is-Ought Paragraph* e a pochi altri passi senza tenere conto dell'intera trattazione di Hume: Lecaldano Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 173-181.

obbedire a esse»⁵⁵. Infatti, secondo Hume, la ragione o può conoscere verità matematiche, che riguardano ciò che è necessario, emettendo giudizi tramite dimostrazione, oppure può elaborare i dati percettivi dell'esperienza, che riguardano ciò che è contingente, formulando giudizi tramite probabilità⁵⁶; essa, però, è ininfluyente nei confronti della volontà per quanto concerne l'agire. A giudizio di Hume, la volontà – che non è una passione, ma è un'impressione interna – non può essere guidata dalla ragione, ma esclusivamente dalle passioni, che stabiliscono i fini delle azioni umane⁵⁷. Secondo Hume, quindi, le passioni stabiliscono i fini delle azioni umane e non sono né razionali, né irrazionali, in quanto non possono essere soggette a critica razionale; invece, i giudizi relativi ai fatti o ai mezzi individuati per il raggiungimento dei fini determinati dalle passioni possono essere sottoposti a critica razionale. Dunque, secondo la concezione humeana, le proposizioni etiche non possono essere né vere, né false, poiché non possono essere sottoposte a critica razionale; invece, è possibile affermare la verità o la falsità in relazione alle scienze matematiche o alla realtà esterna. Infatti, a giudizio di Hume, la verità consiste o nell'accordo tra relazioni di idee, relative alle scienze matematiche e a ciò che è necessario, o nell'accordo tra questioni di fatto, relative alla realtà esterna e a ciò che è contingente.

La riconsiderazione della tesi di Hume nella contemporaneità ha portato alla formulazione del “modello credenza-desiderio” (*Belief-Desire Model*⁵⁸), secondo il quale, per rendere conto di un'azione, si deve fare riferimento a una credenza e a un desiderio, intesi come stati mentali antecedenti o contemporanei all'azione e, per questo motivo, in grado di causarla⁵⁹. Secondo questo modello, non si può offrire una spiegazione o una giustificazione di un'azione facendo riferimento solo alle credenze di un agente, poiché è il desiderio che motiva l'agente ad agire e la ragione ha una funzione strumentale: il desiderio pone i fini dell'azione e la credenza individua i mezzi per raggiungere i fini determinati dal desiderio. Di conseguenza, la credenza può essere soggetta a critica razionale e il desiderio ne è immune. Alla luce di ciò, è possibile constatare, come osserva Roger Teichmann, che il collegamento tra la concezione dell'agire di matrice humeana e l'interpretazione più

⁵⁵ Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), *op. cit.*, libro II, parte III, sez. 3, p. 436.

⁵⁶ Hume David, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di Lecaldano E., trad. it. di Dal Pra M., Laterza, Roma-Bari, 1996 [1748], sez. 4, parti I-II, pp. 36-61.

⁵⁷ Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), *op. cit.*, libro II, parte III, sez. 1, p. 419.

⁵⁸ Si veda: Davidson Donald, “Actions, Reasons, and Causes”, in Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 3-19.

⁵⁹ Teichmann Roger, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, New York, 2008, p. 87.

diffusa dell'*Is-Ought Paragraph* è che «un'affermazione su ciò che è il caso esprime una credenza e quindi non può di per sé motivare le azioni, mentre un'affermazione su ciò che *dovrebbe* essere il caso è “guida dell'azione”, cioè la sua funzione è proprio quella di motivare le azioni. Quindi le affermazioni del primo tipo non possono produrre affermazioni del secondo tipo»⁶⁰.

Alla luce di questa analisi, emerge il fatto che prendere in esame il modo in cui l'*Is-Ought Paragraph* è stato comunemente interpretato a partire dalla seconda metà del '900, più che contribuire a ricostruire l'etica di Hume, aiuta a comprendere come si è sviluppata l'etica contemporanea⁶¹.

1.2.3 Come intendere la legge di Hume?

Nel dibattito etico contemporaneo, le espressioni “legge di Hume”, “*Is-Ought Problem/Question/Gap*”, “fallacia naturalistica”, “*Fact-Value Distinction*” sono spesso usate indistintamente per riferirsi all'interpretazione dell'*Is-Ought Paragraph* privilegiata a partire da Hare⁶². Questa interpretazione è stata criticata da alcuni⁶³. Infatti, sembra che essa sovrapponga diversi livelli che, in realtà, sarebbero distinti:

- Livello semantico: i concetti morali non possono essere definiti o analizzati in termini di concetti non morali, siano essi naturali o metafisici; i termini morali non sono sinonimi di termini non morali, siano essi naturali o metafisici;
- Livello ontologico: le proprietà morali non sono identiche o riducibili a proprietà non morali, siano esse naturali o metafisiche;
- Livello logico: le conclusioni etico-valutative (relative al dovere) non possono essere derivate da premesse non etico-valutative (relative all'essere)⁶⁴.

⁶⁰ «A statement about what *is* the case expresses a belief and so cannot in itself motivate actions, while a statement about what *ought* to be the case is 'action-guiding', i.e. its function is precisely to motivate actions. So statements of the first kind cannot yield statements of the second kind». Ivi, p. 90 (corsivo nell'originale), trad. mia.

⁶¹ Lecaldano Eugenio, *op. cit.*, pp. 173-181.

⁶² Per una ricostruzione critica di questa questione, si vedano, per esempio: Carcaterra Gaetano, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dovere essere dall'essere*, Giuffrè Editore, Milano, 1969; Celano Bruno, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli Editore, Torino, 1994; Cremaschi Sergio, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci Editore, Roma, 2005, pp. 31-76.

⁶³ A titolo di esempio di tale critica, si vedano: Bruening William H., “Moore and ‘Is-Ought’”, in *Ethics*, vol. 81, n° 2, 1971, pp. 143-149; Dodd Julian e Stern-Gillet Suzanne, “The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy”, in *Dialogue*, vol. 34, n° 4, 1995, pp. 727-746.

⁶⁴ Questa suddivisione riprende quella presente in: Sinclair Neil, “Introduction”, in *The Naturalistic Fallacy*, a cura di Sinclair N., Cambridge University Press, Cambridge, 2019, p. 1.

Al riguardo, tuttavia, è opportuno constatare che non è del tutto chiaro se e in quale misura questi livelli siano distinti dai diversi autori. Per esempio, Moore fa sia riferimento al punto di vista semantico, sia al punto di vista ontologico. Infatti, l'indagine di Moore si basa sull'analisi del termine "buono" e propone una tesi ontologica che riconosce l'esistenza di proprietà naturali e di proprietà non-naturali ("buono").

Per i fini di questo lavoro non è necessario addentrarsi nelle diverse interpretazioni possibili del rapporto tra l'*Is-Ought Paragraph* e la posizione di Moore. Scopo dell'esposizione appena proposta è stato solo di mostrare che il comune riferimento al problema della distinzione fatti-valori, così spesso dato per scontato nei dibattiti contemporanei, cela in realtà un complesso intreccio di questioni e problemi. Le speranze della proposta neo-aristotelica di Anscombe si sono giocate e si giocano ancora tra gli interstizi di questo complesso intreccio e per questo il superamento dell'ostacolo della distinzione fatti-valori da parte dei neo-aristotelici ha costituito uno dei motori della riflessione etica a partire dalla metà del XX secolo.

Nel resto del lavoro, adopereremo l'espressione "legge di Hume" per includere la totalità delle espressioni a cui abbiamo fatto cenno in questo capitolo, ossia per fare riferimento sia al livello semantico, sia al livello ontologico, sia al livello logico, e considereremo alcune trame del complesso intreccio di questioni attualmente dibattute in quest'area.

A seguito dell'analisi svolta in questo capitolo introduttivo, nel prossimo capitolo, prenderemo in esame il pensiero di Elizabeth Anscombe, al fine di precisare meglio il contributo che l'autrice inglese ha dato al dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica, riproponendo come interlocutore vivente la filosofia classica di Aristotele e, più implicitamente, di Tommaso d'Aquino.

Capitolo 2. G.E.M. Anscombe: “dovere”, prima persona, *human flourishing*

Elizabeth Anscombe (Limerick, 1919 - Cambridge, 2001) ha ricoperto un ruolo di primaria importanza all'interno del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica, invitando a riconsiderare il pensiero classico, più esplicitamente di Aristotele e più implicitamente di Tommaso d'Aquino. Infatti, l'autrice, nel formulare le proprie argomentazioni, si è ispirata non solo alla filosofia di Aristotele, ma anche alla filosofia dell'Aquinate.

La principale ragione per cui questo lavoro considera la filosofia di Anscombe è il desiderio di comprendere meglio le argomentazioni di alcuni autori che, nel dibattito contemporaneo, soprattutto di lingua inglese, si sono proposti di rivalutare la filosofia di Tommaso d'Aquino e che sono stati influenzati, direttamente o indirettamente, dalle argomentazioni dell'autrice. Gli autori che prenderemo in esame sono John Finnis (esponente della *New Natural Law Theory*), Ralph McInerny e Anthony Lisska, nel terzo capitolo; Alasdair MacIntyre, nella terza parte. Analizzeremo le concezioni di questi filosofi alla luce delle argomentazioni di Anscombe, perché, come vedremo, le questioni da lei affrontate costituiscono un riferimento imprescindibile nel dibattito contemporaneo.

Innanzitutto (paragrafo 2.1), per comprendere il pensiero di Anscombe e la rilevanza che hanno avuto per esso le concezioni etiche di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, è opportuno accennare, seppur molto brevemente, alla biografia filosofica dell'autrice. A seguito di questa analisi, potremo comprendere meglio il contributo che Anscombe ha dato al dibattito contemporaneo.

Alla luce di ciò, analizzeremo le riflessioni proposte da Anscombe, in particolare, in due celebri saggi. Nel primo (paragrafo 2.2), il già citato *Modern Moral Philosophy*⁶⁵, l'autrice dichiara la propria insoddisfazione nei confronti della filosofia morale dominante e compie

⁶⁵ Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. “La filosofia morale moderna”, a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

una critica della legge di Hume, mostrando così la rilevanza dei fatti nella scelta etica. Anscombe invita a riconsiderare la concezione etica classica, poiché, a suo giudizio, essa può contribuire a cogliere il bene propriamente umano che rende possibile il fiorire umano (*human flourishing*), che è inteso come la realizzazione delle potenzialità che gli esseri umani hanno *in quanto* esseri umani. Nel secondo saggio che considereremo (paragrafo 2.3), intitolato *Intention*⁶⁶, l'autrice si pone sulla scia della concezione dell'azione aristotelico-tomista e mette in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'azione umana: affinché un'azione possa essere considerata un'azione propriamente umana, l'agente deve essere motivato ad agire in vista di un fine che considera un bene da perseguire.

Alla luce di questa analisi, chiariremo le ragioni per cui Anscombe invita a sviluppare una riflessione sul fiorire umano e metteremo in luce quale è stata l'influenza della filosofia di Tommaso d'Aquino sul suo pensiero (paragrafo 2.4). Questo lavoro accoglie le argomentazioni proposte dall'autrice e fa proprio il compito di ripensare la concezione classica, in particolare quella dell'Aquinate, all'interno del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica, per comprendere meglio ciò che permette il fiorire umano.

2.1 Breve biografia filosofica

Anscombe, nel corso della sua vita, ha dedicato il proprio interesse a molti ambiti della filosofia: alla storia della filosofia antica, medievale, moderna, contemporanea, alla metafisica, all'epistemologia, alla filosofia del linguaggio, alla filosofia della mente, alla teoria dell'azione, alla filosofia morale, alla filosofia politica e alla filosofia della religione⁶⁷.

⁶⁶ Anscombe G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2000 [I ediz. 1957; II ediz. 1963]; trad. it. *Intenzione*, trad. it. di Sagliani C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016. Se per *Modern Moral Philosophy* si è deciso di mantenere la traduzione in italiano ad opera di Matteo Falomi, nel caso di *Intention*, per tutti i passi citati, si prediligerà una traduzione propria, citando sempre in nota il testo originale in lingua inglese.

⁶⁷ Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, Cantagalli, Siena, 2014, pp. 20-21. In riferimento alla vita e al pensiero di Anscombe si vedano, per esempio: AA. VV., *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, a cura di Teichmann R., Oxford University Press, New York, 2022; Anscombe G.E.M., *Scritti di etica. Con un saggio di Peter Geach*, a cura di Cremaschi S., Editrice Morcelliana, Brescia, 2022; Aucouturier Valérie, "Gertrude Elizabeth Margareth Anscombe", trad. it. di Giardino V., in *APhEx - Portale Italiano di Filosofia Analitica*, n° 20, 2019; Cremaschi Sergio, De Anna Gabriele, Magri Tito, Vaccarezza Maria Silvia, "Elisabeth Anscombe's Legacy for Twenty-First Century Ethics: Introduction", in *Acta Philosophica*, vol. 32, n° 2, 2023, pp. 397-418; Haldane John, "In Memoriam: G.E.M. Anscombe (1919-2001)", *The Review of Metaphysics*, vol. 58, n° 4, 2000, pp. 1019-2021; Richter Duncan, "G.E.M. Anscombe (1919-2001)", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/anscombe/> (consultato l'8 novembre 2022); Teichmann Jenny, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001", in *Proceedings of the British Academy*, vol. 115 (*Biographical Memories of Fellows*, I), 2002, pp. 31-50; Teichmann Roger, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, New York, 2008; Vogler Candace, "Anscombe G.E.M.", in *The International Encyclopedia*

In questa sede, porremo particolare attenzione alle osservazioni compiute da Anscombe in filosofia morale, poiché esse permetteranno di mettere in luce le sue riflessioni anche negli altri ambiti di interesse per la presente ricerca – specialmente in metafisica e in teoria dell'azione –, consci, comunque, che nessun ambito possa essere approfondito indipendentemente dagli altri.

Nel corso dei suoi studi all'Università di Oxford (1937-1941), Anscombe ebbe modo di affrontare lo studio del latino e del greco, della filosofia antica – in particolare testi classici come *La Repubblica*⁶⁸ di Platone e *l'Etica Nicomachea*⁶⁹ di Aristotele –, della filosofia moderna – autori come Berkeley, Locke, Hume e Kant per l'etica e la teoria della conoscenza e Rousseau e Hobbes per la filosofia politica –, della filosofia contemporanea e della storia greca e romana. Nonostante l'ambiente accademico di Oxford stesse acquisendo sempre più un'impostazione secolare, Anscombe si convertì al cattolicesimo proprio durante gli studi universitari⁷⁰. L'interesse da parte di Anscombe per la teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino emerse già in un *pamphlet* pubblicato dall'autrice insieme a Daniel Norman nel 1939 intitolato *The Justice of the Present War Examined: A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason*⁷¹, in cui gli autori analizzano criticamente l'intervento dell'Inghilterra nel secondo conflitto mondiale e in cui emergono già la tematica dell'intenzionalità nell'agire umano e la critica al consequenzialismo, questioni che verranno sviluppate dall'autrice soprattutto negli anni Cinquanta⁷². Durante il periodo universitario, Anscombe fece conoscenza di Peter Geach, anch'egli filosofo e convertito al cattolicesimo, con cui condivideva l'interesse per la filosofia di Aristotele e di Tommaso d'Aquino e con cui convolò a nozze nel 1941⁷³.

of Ethics (vol. I), a cura di LaFollette H., Wiley-Blackwell, New York, 2013, pp. 303-309; Wiland Eric, "Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Zalta E.N. e Nodelman U., 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/anscombe/> (consultato l'8 novembre 2022).

⁶⁸ Platone, *La Repubblica*, a cura di Centrone B. e Vegetti M., trad. it. di Sartori F., Laterza, Bari, 2001.

⁶⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Natali C., Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁷⁰ Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, p. 21.

⁷¹ Anscombe G.E.M. e Norman Daniel, *The Justice of the Present War Examined: A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason*, Oxford, 1939, *pamphlet* pubblicato dagli autori; prima parte ristampata col titolo "The Justice of the Present War Examined" in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 72-81

⁷² Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁷³ Ivi, pp. 24-25. Riguardo al sodalizio intellettuale tra Anscombe e Geach, è di particolare interesse la loro opera intitolata *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, composta da tre saggi: il primo, scritto da Anscombe, dedicato ad Aristotele; il secondo e il terzo, scritti da Geach, dedicati rispettivamente a Tommaso d'Aquino e a Gottlob Frege: Anscombe G.E.M. e Geach Peter, *Three Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1961. Rispetto alle questioni affrontate nella presente ricerca, è di particolare rilievo il saggio di Geach intitolato "Good and Evil", nel quale l'autore critica la concezione di Moore. Geach, infatti, distingue tra aggettivi predicativi, che sono dotati di valore assoluto, e aggettivi attributivi, che dipendono dalla natura

Successivamente, mentre aveva una posizione di ricercatrice a Cambridge (1942-1946), Anscombe fece la conoscenza di Ludwig Wittgenstein, del quale divenne allieva e amica, e del quale, dopo la morte, avvenuta nel 1951, curò la pubblicazione delle ultime opere e si occupò della traduzione in lingua inglese di alcuni scritti⁷⁴. In seguito, Anscombe tornò a Oxford (1946-1969) e, nel primo corso da lei tenuto durante l'anno accademico 1948/1949, si dedicò alla teoria della conoscenza e alla filosofia antica, in particolar modo a Platone⁷⁵. Nell'anno accademico 1952/1953, Anscombe affrontò in un corso le *Philosophical Investigations* di Wittgenstein, opera che nel 1953 venne pubblicata in lingua inglese in un'edizione curata e tradotta anche dall'autrice⁷⁶. Al riguardo, si noti che il pensiero di Wittgenstein, soprattutto quello della seconda fase, rappresentata dalle *Philosophical Investigations*, esercitò un forte influsso su Anscombe⁷⁷; si considerino, per esempio, i riferimenti dell'autrice al linguaggio ordinario e alla nozione di "pratica".

Negli anni Cinquanta l'autrice approfondì il proprio interesse nei confronti della filosofia morale e della teoria dell'azione⁷⁸. Ai fini della presente ricerca sono particolarmente rilevanti cinque pubblicazioni che Anscombe diede alla luce tra il 1956 e il 1958 (due delle quali sono già state citate precedentemente): *Mr. Truman's Degree*⁷⁹, *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?*⁸⁰, *Intention, On Brute Facts*⁸¹, *Modern Moral Philosophy*.

dell'ente a cui sono riferiti. Secondo Geach, "buono" e "cattivo" sono sempre aggettivi attributivi. Geach Peter, "Good and Evil", in *Analysis*, vol. 17, n° 2, 1956, pp. 33-42.

⁷⁴ Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, p. 25 e p. 31.

⁷⁵ Ivi, p. 31.

⁷⁶ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, a cura di Anscombe G.E.M., trad. ingl. di Anscombe G.E.M. e Rhees R., Basil Blackwell, Oxford, 1953 [II ediz. 1958; III ediz. 1973; IV ediz. 2009]; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di Trinchero M., trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., Einaudi, Torino, 2009. Al riguardo, si veda: Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁷ Per quanto riguarda l'influenza soprattutto della seconda fase del pensiero di Wittgenstein su Anscombe, si vedano, per esempio: Backström Joel, "Anscombe's Wittgenstein", in *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, *op. cit.*, pp. 415-441; Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, pp. 83-91; Hacker-Wright John, *Philippa Foot's Metaethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021. In particolare, questo ultimo testo mette in luce l'influenza del metodo della grammatica (*the grammatical method*) proposto da Wittgenstein nelle *Philosophical Investigations* sul pensiero di Anscombe e di altri autori come, per esempio, Philippa Foot.

⁷⁸ Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, pp. 32-33. Successivamente, Anscombe insegnò all'Università di Cambridge fino alla pensione (1970-1986) e, anche dopo essersi ritirata dall'insegnamento, l'autrice continuò a dedicarsi alla filosofia. Al riguardo, si veda, per esempio: Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, pp. 33-35.

⁷⁹ Anscombe G.E.M., *Mr. Truman's Degree*, Oxonian Press, Oxford, 1956, *pamphlet* pubblicato dall'autrice; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 62-71.

⁸⁰ Anscombe G.E.M., "Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?", in *The Listener*, vol. 57, n° 1455, 1957, pp. 266-267, 271; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 161-167.

⁸¹ Anscombe G.E.M., "On Brute Facts", in *Analysis*, vol. 18, n° 3, 1958, pp. 69-72; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 22-25.

Per iniziare, analizzeremo brevemente i primi due saggi, che costituiscono la premessa delle riflessioni successive dell'autrice e, in particolare, di *Intention*⁸².

Mr. Truman's Degree vide la luce nel 1956 a seguito della proposta avanzata presso l'Università di Oxford di conferire la laurea *honoris causa* al presidente degli Stati Uniti Harry Truman. Anscombe si dichiarò contraria a conferire un simile riconoscimento a chi aveva deciso di sganciare le due bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki, uccidendo, in questo modo, tanti innocenti. Nel saggio l'autrice cita anche alcuni argomenti portati a difesa di Truman, come, per esempio, l'argomento secondo cui il presidente degli Stati Uniti non avrebbe effettivamente ucciso qualcuno, poiché si era limitato a porre la sua firma su un pezzo di carta⁸³. Le argomentazioni sviluppate da Anscombe contro Truman non riscossero molto successo e furono difese solo da pochi, tra i quali ricordiamo, per esempio, Philippa Foot. Al riguardo, è interessante notare che in questo saggio compare anche la critica di Anscombe alla filosofia morale presente nell'ateneo oxoniense, critica che venne approfondita dall'autrice in *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?*. Questo testo fu tratto da un intervento compiuto da Anscombe alla BBC nel 1957 per esplicitare il suo punto di vista critico sia nei confronti della filosofia morale diffusa a Oxford, sia nei confronti della concezione morale dominante nella società in generale. Infatti, per esempio, secondo la maggioranza dell'opinione pubblica, era stato giusto sganciare le bombe atomiche sulla popolazione giapponese, poiché si riteneva che ciò avesse portato a uno stato di cose migliore di quello che si sarebbe realizzato se non lo si fosse fatto. In questo modo, veniva sostenuta una concezione consequenzialista, così come venne definita da Anscombe la prospettiva che, nel considerare l'agire etico, privilegia la valutazione delle conseguenze delle azioni. Alla luce di ciò, l'autrice si propose di sviluppare una riflessione sull'agire umano, che, ponendosi in aperta opposizione con la filosofia morale allora dominante in Inghilterra, avrebbe permesso di recuperare un corretto modo di concepire la morale.

Di seguito, prenderemo in esame più nel dettaglio *Modern Moral Philosophy* e *Intention*, pubblicati rispettivamente nel 1958 e nel 1957. Nonostante la produzione di Anscombe sia stata molto vasta e proficua, in questa sede abbiamo deciso di privilegiare l'analisi di questi

⁸² Per un'analisi in lingua italiana di questi due saggi – *Mr. Truman's Degree* e *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?* –, si veda, per esempio: Grimi Elisa, *Anscombe. The Dragon Lady*, *op. cit.*, pp. 101-116.

⁸³ Alcuni di questi argomenti verranno ripresi da Anscombe anche in un saggio successivo riguardante la differenza tra l'omicidio e altre forme di uccisione: Anscombe G.E.M., "War and Murder", in *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, a cura di Stein W., Merlin, London 1961, pp. 43-62; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 51-61.

due saggi, poiché essi costituiscono i testi più noti dell'autrice e, per questo motivo, hanno esercitato nel dibattito contemporaneo un'influenza maggiore rispetto ad altre sue opere. Nel considerare i due saggi, non procederemo cronologicamente, poiché riteniamo che sarà più agevole cogliere la rilevanza della riflessione sull'agire umano proposta da Anscombe in *Intention* se prima considereremo le argomentazioni su come sviluppare una corretta filosofia morale proposte dall'autrice in *Modern Moral Philosophy*⁸⁴.

2.2 *Modern Moral Philosophy*: come ripensare la filosofia morale

Nell'incipit di *Modern Moral Philosophy* Anscombe espone tre tesi che discuterà all'interno del saggio:

1. La mia prima tesi è che, al giorno d'oggi, fare filosofia morale non è molto fruttuoso: sarebbe meglio rinunciarci, almeno fino a quando non avremo una filosofia della psicologia adeguata, cosa di cui siamo evidentemente sprovvisti.
2. La seconda è 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.
3. La mia terza tesi è che, da Sidgwick in poi, le differenze tra i filosofi morali inglesi più noti non sono poi così rilevanti.⁸⁵

Inizieremo la trattazione di questo paragrafo a partire dall'analisi della seconda tesi, in cui Anscombe critica la nozione di “dovere morale” tipica della modernità. Il bersaglio critico dell'autrice è la legge di Hume⁸⁶; tuttavia, nonostante Anscombe si ponga in aperta

⁸⁴ Al fine di comprendere la genesi di *Intention* e il ruolo dell'opera nel pensiero di Anscombe, si veda, per esempio: Wiseman Rachael, *Routledge Philosophical Guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, London-New York, 2016, pp. 28-46.

⁸⁵ Anscombe G.E.M., “La filosofia morale moderna”, *op. cit.*, p. 47 (corsivo nell'originale).

⁸⁶ Si noti che in questo saggio Anscombe dedica esplicitamente il proprio interesse alle osservazioni compiute da Hume nell'*Is-Ought Paragraph* e non alla fallacia naturalistica di Moore. Infatti, nel riferirsi all'utilitarismo di Bentham e Mill, l'autrice nega di voler muovere loro l'accusa di fallacia naturalistica, poiché, a suo giudizio, i tentativi di articolare quest'ultima sono infondati: Anscombe G.E.M., “La filosofia morale moderna”, *op. cit.*, pp. 48-49. Ad ogni modo, come abbiamo chiarito precedentemente (sottoparagrafo 1.2.3), in questa sede utilizzeremo sempre l'espressione “legge di Hume” quando faremo riferimento al problema della distinzione fatti-valori.

opposizione al pensiero di Hume, riconosce al filosofo il merito di aver sollevato questioni profonde che hanno messo in discussione ciò che si riteneva fosse ovvio⁸⁷. Nello sviluppare la sua critica, l'autrice afferma che «Hume, elaborando le sue celebri osservazioni sul passaggio da “è” a “deve”, stava di fatto mettendo assieme una serie di questioni piuttosto diverse»⁸⁸. Al riguardo, Anscombe riconosce la presenza di tre questioni.

In primo luogo, l'autrice mette in relazione l'obiezione di Hume sul passaggio da “essere” a “dovere” con le considerazioni che lei aveva svolto in *On Brute Facts* a proposito del passaggio da “essere” a “essere debitore di”⁸⁹. In *On Brute Facts*, Anscombe aveva osservato che da una descrizione di fatto, come «X ha ordinato delle patate a Y, il quale gliele ha spedite e gli ha mandato il conto da pagare», può seguire un enunciato normativo, per esempio, che X deve dare a Y una certa somma di denaro. L'autrice intende mostrare che se il passaggio da “essere” a “essere debitore di” è legittimo, allora lo è anche il passaggio da “essere” a “dovere”.

Come già accennato in precedenza, secondo la concezione humeana, la verità consiste o nell'accordo di relazioni tra idee, che sono relative alle scienze matematiche e che riguardano ciò che è necessario, o nell'accordo tra questioni di fatto, che sono relative alla realtà esterna e che riguardano ciò che è contingente e che si dà nell'esperienza. Per contro, secondo la prospettiva humeana, le proposizioni etiche non possono essere né vere né false. Al riguardo, Anscombe si chiede come possa avere senso l'idea che X debba a Y una certa somma di denaro per le patate che Y gli ha consegnato. Infatti, l'affermazione relativa alla questione che X deve dare a Y una certa somma di denaro per le patate che Y gli ha spedito, non consiste né meramente in questioni di fatto, ossia solamente nel fatto che X ha chiesto delle patate a Y, il quale gliele ha consegnate, né meramente in relazioni tra idee, ossia, per esempio, che 100 penny fanno 1 sterlina. Eppure, l'affermazione secondo la quale X deve una certa somma di denaro a Y può essere vera o falsa, ed è vera nel contesto di una certa istituzione o *pratica umana*⁹⁰, ossia quella della compravendita.

Anscombe fa uso della parola “bruto” per fare riferimento alla relazione asimmetrica tra due descrizioni di fatti: per esempio, il fatto che Y abbia fornito a X delle patate è bruto

⁸⁷ Ivi, p. 49.

⁸⁸ Ivi, p. 53.

⁸⁹ Anscombe G.E.M., “On Brute Facts”, *op. cit.*, pp. 69-72. Anscombe G.E.M., “La filosofia morale moderna”, *op. cit.*, p. 50. Per la ricostruzione di questo importante e complesso passaggio dell'argomentazione di Anscombe, si vedano, per esempio: Teichmann Jenny, “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001”, *op. cit.*, pp. 45-46; Wiseman Rachael, *op. cit.*, pp. 40-45.

⁹⁰ La nozione di “pratica” qui introdotta da Anscombe è ripresa dalle *Philosophical Investigations* di Wittgenstein.

rispetto al fatto che X deve dare a Y una certa somma di denaro. L'autrice, attraverso la nozione di fatti "bruti", cerca di mostrare che i fatti sono sempre bruti in relazione a un contesto, ossia in relazione a pratiche e istituzioni; in questo caso, l'istituzione della compravendita. Ciò significa che, nel considerare due descrizioni di fatti, si prende in esame il contesto, che include pratiche e istituzioni in cui i fatti si collocano, e, così, si individua quale delle due descrizioni è brutta rispetto all'altra. Quindi, cogliere il contesto in cui si verificano i fatti consente il passaggio a un livello superiore di descrizione dei fatti.

Con questo esempio, l'autrice cerca di mostrare che derivare conclusioni normative o prescrittive a partire da premesse descrittive, come nel caso del passaggio da "essere" a "essere debitore di" o in quello da "essere" a "dovere", è concepibile se si tiene conto del contesto in cui un'azione è compiuta da un agente, ossia se si considerano le pratiche e le istituzioni umane in cui l'agire si colloca. A partire da queste considerazioni, Anscombe afferma che il "dovere" non deriva da una relazione non fattuale e sostiene, quindi, che non vi è una netta distinzione tra ciò che è fattuale e ciò che non lo è nei contesti legati all'agire umano. Secondo l'autrice, infatti, la distinzione fatti-valori non avrebbe alcun fondamento, in quanto i fatti, dal momento che sono collocati all'interno di pratiche umane condivise dagli agenti all'interno di un contesto determinato, sono di per sé normativi.

In secondo luogo, Anscombe mette in relazione l'obiezione di Hume al passaggio da "essere" a "dovere" con il passaggio da "essere" ad "avere bisogno di", e si propone di mostrare la validità di tale passaggio. Per fare questo, l'autrice afferma che un certo organismo – come, per esempio, una pianta – ha bisogno di un certo ambiente, ossia di alcune condizioni, affinché possa svilupparsi in base alle caratteristiche proprie del tipo di organismo che è⁹¹.

In terzo luogo, l'autrice dichiara che il cristianesimo ha dato origine a una concezione legalistica dell'etica, che richiede la presenza di un Dio legislatore. In questo modo, la nozione classica di "dovere" è stata equiparata alle nozioni di "essere obbligato", "essere vincolato" da qualcosa come una legge⁹². Secondo Anscombe, in epoca moderna, «Hume scoprì la situazione in cui la nozione di "obbligo" era sopravvissuta e in cui l'espressione "ha il dovere di" era stata investita di una forza peculiare (che faceva dire che essa veniva usata in senso "morale"), mentre la credenza nella legge divina era stata abbandonata da molto tempo»⁹³. Anscombe critica i filosofi moderni e contemporanei per aver cercato di

⁹¹ Anscombe G.E.M., "La filosofia morale moderna", *op. cit.*, pp. 53-54.

⁹² Ivi, pp. 52-53.

⁹³ Ivi, p. 53.

trovare un contenuto alternativo alla nozione di “dovere morale” per preservare la forza psicologica del termine, pur non riconoscendo la legge divina come fondamento⁹⁴. Rispetto a questo punto, l’autrice prende in esame la concezione di derivazione kantiana del dovere inteso come autolegislazione e sostiene che essa sia assurda perché, affinché la legislazione sia possibile, il legislatore deve essere dotato di un potere superiore rispetto a colui che è soggetto alla legge⁹⁵.

Ad ogni modo, Anscombe invita ad abbandonare il termine “dovere morale” – nella sua accezione moderna – e a tornare, invece, alla nozione ordinaria di “dovere”. Infatti, ella afferma che è innegabile che il termine “dovere” sia usato molto frequentemente nel linguaggio ordinario e sostiene che, dato che questo termine è comunemente usato nel linguaggio quotidiano, esso non può essere abbandonato⁹⁶. A questo proposito, l’autrice afferma che il termine “dovere” – non inteso nel senso morale proprio della modernità – si riferisce a ciò che è buono o cattivo: «ad esempio, la macchina ha bisogno di olio, e cioè dovrebbe o deve essere oliata, dal momento che farla funzionare senza olio è una cosa cattiva, ossia funziona male senza olio»⁹⁷. In questo modo, Anscombe propone di riconsiderare il “dovere” nel suo senso classico, come “norma”. L’autrice adotta la nozione

⁹⁴ Ivi, p. 55. È opportuno precisare che in questa sede sosterrò che Anscombe è stata influenzata non solo da Aristotele, ma anche da Tommaso d’Aquino, rispetto alla cui concezione sembra che l’autrice abbia favorito un’interpretazione volontaristica. Riteniamo, però, che, nonostante sia vero che la teologia medievale si è sviluppata anche in termini volontaristici, Tommaso d’Aquino non sia stato un volontarista. Infatti, secondo l’Aquinata, Dio vuole il bene non perché compie una scelta arbitraria, bensì perché egli è buono per natura. Ciò significa che egli vuole ciò che è buono perché fa parte della sua natura essere buono. Rispetto a ciò, sarebbe interessante indagare in quale misura Anscombe fosse consapevole della distinzione dei diversi piani della legge – legge eterna, legge naturale, legge umana o positiva, legge divina – formulata dall’Aquinata nella *Summa Theologiae*. Tommaso d’Aquino fa riferimento alla legge in generale in: Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzagli G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, I-II, qq. 90-92, pp. 881-902; nello specifico ai vari piani della legge in: ivi, I-II, q. 93, pp. 902-913 (legge eterna); ivi, I-II, q. 94, pp. 913-924 (legge naturale); ivi, I-II, qq. 95-97, pp. 924-950 (legge umana o positiva); ivi, I-II, qq. 98-108, pp. 950-1145 (legge divina: Antico Testamento e Nuovo Testamento). Nel capitolo 4, considereremo brevemente questa distinzione per introdurre la teoria di Tommaso d’Aquino della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Si veda: parte II, cap. 4, pp. 109-110 del presente lavoro. Per quanto riguarda il grado di consapevolezza di Anscombe relativamente alla distinzione dei diversi piani della legge in Tommaso d’Aquino, si consideri l’argomentazione di Mario Micheletti, secondo cui: «Riguardo a Elizabeth Anscombe, vorrei sottolineare che, quando nel suo influente articolo *Modern Moral Philosophy* (1958) rilevava che, abbandonato nella modernità il rinvio essenziale alla nozione di legge divina, diventa vuoto di contenuto il concetto di obbligazione morale, a mio avviso non intendeva riferirsi soltanto alla cosiddetta etica dei comandi divini o alla legge divina positiva, ma anche alla nozione di legge eterna di cui la legge morale è una partecipazione, e quindi anche al concetto tommasiano di legge morale naturale come partecipazione nella creatura razionale della legge eterna di Dio, che ovviamente la Anscombe aveva ben presente, se non altro perché ne aveva positivamente parlato nel giovanile *The Justice of the Present War Examined* (1939)». Micheletti Mario, “Il problema dell’etica nel tomismo analitico”, in *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, a cura di Salvioli M., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015, pp. 298-299 (corsivo nell’originale).

⁹⁵ Anscombe G.E.M., “La filosofia morale moderna”, *op. cit.*, p. 48 e p. 60.

⁹⁶ Ivi, p. 66. Il riferimento al linguaggio ordinario è tratto dalle *Philosophical Investigations* di Wittgenstein.

⁹⁷ Ivi, p. 51.

di “norma” non in termini legalistici, bensì per fare riferimento alle caratteristiche che è bene “avere” per qualcosa – compreso un essere umano – per funzionare in modo corretto sulla base delle caratteristiche proprie del tipo di ente che è. Con il termine “norma”, quindi, Anscombe non fa riferimento a una legge che deve essere obbedita perché promulgata da un legislatore, bensì fa riferimento a quali sono le condizioni che fanno sì che, per esempio, un essere umano sia “nella norma”, vale a dire che sia conforme alle caratteristiche proprie della forma di vita propria degli esseri umani, ossia che sia conforme alle caratteristiche proprie della specie “uomo”, intesa non solo biologicamente, ma anche in riferimento a come è proprio per gli esseri umani ragionare, agire, relazionarsi con la realtà e con altri agenti. Per quanto riguarda gli esseri umani, Anscombe sostiene che

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 la norma. Ma in *questo* senso, la nozione di “norma” ci porta più vicini a una concezione aristotelica che non a una concezione legalistica dell'etica.⁹⁸

Anscombe, quindi, propone di riconsiderare l'etica delle virtù aristotelica, facendo riferimento a ciò che è buono o cattivo per gli esseri umani sulla base delle caratteristiche proprie del tipo di ente che essi sono. Ciò che è buono per un certo ente corrisponde al soddisfacimento delle caratteristiche che sono proprie del tipo di ente che è; e ciò costituisce un criterio normativo per la realizzazione di quell'ente. Intendere il soddisfacimento delle caratteristiche proprie di un ente come ciò che è buono per quell'ente e, conseguentemente, come suo criterio normativo, significa porsi sulla scia della posizione aristotelica; e ciò comporta anche il ripristino della concezione teleologica, accantonata durante l'epoca moderna. Secondo la concezione teleologica, ogni ente tende alla realizzazione del proprio fine, ossia ogni ente tende a soddisfare le caratteristiche che gli sono proprie, vale a dire a realizzare le potenzialità proprie del tipo di ente che è. Per quanto concerne il fine proprio degli esseri umani, Anscombe fa riferimento al fiorire umano (*human flourishing*):

⁹⁸ Ivi, p. 62 (corsivo nell'originale).

Essenzialmente, il fiorire dell'uomo *in quanto uomo* consiste nel suo essere buono (ad esempio, nelle virtù); ma per ogni X a cui questo termine si applica, X ha bisogno di ciò che lo fa prosperare: dunque l'uomo ha bisogno di compiere solo azioni virtuose. [...] Questo è all'incirca il modo di parlare di Platone e Aristotele. Potrebbe sembrare, tuttavia, che ci sia un'enorme lacuna filosofica, alla quale oggi, per quello che ci riguarda, sarebbe difficile porre rimedio: questa lacuna dovrebbe essere colmata da una descrizione della natura umana, dell'azione umana, del tipo di caratteristica rappresentata dalla virtù, e soprattutto del "fiorire" dell'uomo.⁹⁹

Anscombe, quindi, ritiene che l'etica delle virtù classica possa contribuire a comprendere ciò in cui consiste il fiorire umano e a sviluppare una filosofia morale adeguata. Secondo l'autrice, infatti, l'etica ha il compito di spiegare perché un uomo ingiusto o un'azione ingiusta siano cattivi; tuttavia, per decretare che un uomo è ingiusto, bisogna prima fornire una descrizione positiva della giustizia come virtù¹⁰⁰. Al riguardo, Anscombe afferma che

questa parte dell'oggetto dell'etica ci sarà, in ogni caso, completamente inaccessibile fin quando non avremo una descrizione del *tipo di caratteristica* che una virtù rappresenta – un problema non di etica, ma di analisi concettuale – e del modo in cui la virtù è correlata alle azioni da cui è esemplificata: una questione su cui, credo, Aristotele non è riuscito a fare sufficiente chiarezza. È certo che a questo scopo avremo quanto meno bisogno di una spiegazione dell'azione umana in genere, e del modo in cui una descrizione della forma «fare questo o quello» sia modificata dal suo motivo e dall'intenzione o dalle intenzioni in essa presenti: ma allora, occorrerà dare una spiegazione anche di questi concetti.¹⁰¹

Pertanto, a giudizio dell'autrice, anche se la concezione di Aristotele fornisce un indirizzo per sviluppare un'adeguata filosofia morale, tuttavia, non è sufficiente ritornare semplicemente ad Aristotele, in quanto, secondo Anscombe, egli non ha offerto una teoria dell'azione pienamente soddisfacente.

Alla luce di ciò, Anscombe introduce la prima tesi formulata in *Modern Moral Philosophy*, secondo cui non sarà possibile fare filosofia morale in modo corretto se prima non si formulerà un'adeguata filosofia della psicologia¹⁰². Con l'espressione "filosofia della psicologia" l'autrice fa riferimento non all'ambito della psicologia proprio delle scienze

⁹⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰⁰ Ivi, p. 51.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

umane, bensì alla teoria dell'azione. Il motivo per cui Anscombe ritiene che si debba prima sviluppare un'adeguata filosofia della psicologia, ossia un'adeguata teoria dell'azione, al fine di poter sviluppare una corretta filosofia morale è il fatto che, per capire ciò che fa sì che un agente sia malvagio, bisogna prima fornire la descrizione positiva di alcune virtù. Per fare questo, bisogna prima spiegare, da un lato, che cosa sia la virtù e, dall'altro lato, in quale modo le virtù si relazionino alle azioni virtuose. Per fare ciò, è prima necessario fornire una spiegazione di che cosa sia un'azione umana e del modo in cui la descrizione corretta di un'azione umana sia caratterizzata dalle motivazioni e dalle intenzioni dell'agente. Per fare questo, bisogna anche fornire una spiegazione di ciò in cui consistono le motivazioni e le intenzioni di un agente. Come si avrà modo di constatare a breve in questo capitolo, un importante passo in questa direzione è stato compiuto proprio da Anscombe in *Intention* attraverso l'analisi dell'azione intenzionale¹⁰³.

Prima di prendere in esame *Intention*, è opportuno considerare l'ultima tesi formulata dall'autrice in *Modern Moral Philosophy*, la tesi per cui non sarebbe rilevabile una notevole differenza tra i filosofi morali inglesi a partire da Sidgwick¹⁰⁴. Anscombe qui compie una critica del consequenzialismo¹⁰⁵. Questo termine è stato coniato proprio dall'autrice in questo saggio per riferirsi all'insieme dei filosofi di lingua inglese che da Sidgwick in poi hanno sostenuto che ciò che conta nella valutazione delle azioni sono le loro conseguenze. Più nel dettaglio, secondo Anscombe, il consequenzialismo, nel considerare la responsabilità dell'agente, porta alla negazione di qualsiasi distinzione tra le conseguenze intese di un'azione e quelle prevedibili. Così, l'autrice afferma che, dal punto di vista consequenzialista, «il fatto che una persona non intendesse un effetto di una sua azione che poteva però prevedere non è rilevante rispetto alla sua responsabilità per quell'azione»¹⁰⁶. A giudizio di Anscombe, quindi, questa concezione permette di valutare ciò che c'è di male in un'azione solo in base alle conseguenze che l'agente si aspetta e non in base alle conseguenze effettive e prevedibili.

¹⁰³ Al riguardo, si veda: Campodonico A., "Tommaso e l'etica analitica", in *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, a cura di Bettineschi P. e Fanciullacci R., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014, p. 36.

¹⁰⁴ Si veda: Sidgwick Henry, *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1907 [1874]; trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di Mori M., Il Saggiatore, Milano, 1995. Si noti che Moore è stato allievo, seppur critico, di Sidgwick. Al riguardo, si veda, per esempio: Cremaschi Sergio, "George Edward Moore e l'etica analitica", in Moore George Edward, *Principia Ethica*, a cura di Cremaschi S. e Reichlin M., Bompiani, Milano-Firenze, 2023, pp. IX-LVI.

¹⁰⁵ Anscombe G.E.M., "La filosofia morale moderna", *op. cit.*, pp. 56-60. Al riguardo, si veda anche: Wiseman Rachael, *op. cit.*, pp. 32-40.

¹⁰⁶ Anscombe G.E.M., "La filosofia morale moderna", *op. cit.*, p. 58.

Le considerazioni di Anscombe invitano a una riflessione sull'azione umana e sulla responsabilità nell'agire, che verrà proposta nel prossimo paragrafo dedicato a *Intention*.

2.3 *Intention*: il punto di vista in prima persona nell'agire umano

Dopo aver esaminato *Modern Moral Philosophy*, è ora possibile prendere in considerazione *Intention*, che è il risultato delle osservazioni sviluppate da Anscombe in un corso tenuto a Oxford nel secondo semestre del 1957, allorché rifletteva ancora sul recente evento della sua opposizione alla laurea *honoris causa* del presidente Truman; in quel periodo, l'autrice stava riflettendo anche sul rapporto tra motivo, intenzione e causa mentale, che era stato il tema della conferenza dell'*Aristotelian Society* alla quale aveva partecipato nel giugno dello stesso anno¹⁰⁷.

Relativamente a *Intention*, Donald Davidson ha affermato che quest'opera rappresenta il lavoro più importante in teoria dell'azione dopo l'*Etica Nicomachea* di Aristotele¹⁰⁸. A tal proposito, è opportuno sottolineare che in *Intention* Anscombe prende in considerazione il punto di vista di Aristotele e di Tommaso d'Aquino sull'agire umano, che contempla una concezione teleologica dell'agire etico. È da constatare che *Intention* non vuole essere un testo di etica; tuttavia, ciò non significa che le argomentazioni proposte in questo saggio non riflettano anche un interesse etico. Infatti, la riflessione sull'agire sviluppata in *Intention* si configura come preconditione per la valutazione morale. Invero, come già accennato precedentemente, la teoria dell'agire proposta in quest'opera permetterà di imbastire quella filosofia della psicologia che, a giudizio di Anscombe, costituisce un prerequisito per sviluppare un'adeguata filosofia morale¹⁰⁹.

Prima di tutto, è opportuno prendere in esame ciò a cui si riferisce Anscombe con il termine "intenzione". Infatti, l'adeguata comprensione di questo termine permetterà di

¹⁰⁷ Al riguardo, si veda: Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, Carocci Editore, Roma, 2018, p. 13.

¹⁰⁸ Il commento di Donald Davidson, secondo il quale «*Intention* di Anscombe è la più importante trattazione dell'azione da Aristotele» [«Anscombe's *Intention* is the most important treatment of action since Aristotle»] (trad. mia), si trova sulla copertina della ristampa (2000) della seconda edizione (1967) in lingua inglese di *Intention*.

¹⁰⁹ È interessante fare riferimento alle parole scritte dalla figlia di Anscombe, Mary Geach, anch'ella filosofa, relativamente a *Intention*, nella prefazione all'edizione italiana dell'opera: «*Intenzione* non è un'opera di etica o di politica, ma si muove su uno sfondo etico o politico, uno sfondo da cui lo scritto trae la propria forza e il proprio spirito». Geach Mary, "Prefazione all'edizione italiana", in Anscombe G.E.M., *Intenzione*, trad. it. di Sagliani C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016, p. 7 (corsivo nell'originale).

rendere conto della concezione dell'agire proposta dall'autrice in quest'opera e del ruolo che questa concezione può ricoprire in etica.

In particolare, cercheremo di mettere in luce il ruolo del punto di vista in prima persona nell'agire, che – si noti bene –, secondo Anscombe, non si riferisce a uno stato interiore, psicologico, dell'agente¹¹⁰. Infatti, rispetto alla nozione di “intenzione”, Anscombe si pone sulla scia della critica allo psicologismo e al mentalismo sviluppata da Wittgenstein nelle *Philosophical Investigations*. L'autrice, pertanto, si oppone alla concezione tradizionale psicologista, mentalista e causalista, che trae origine dal dualismo cartesiano mente-corpo e che considera l'intenzione come un evento o uno stato mentale che si configura come causa dell'azione. Secondo questa concezione, in ogni azione è possibile distinguere due eventi: un evento mentale – la causa –, costituito dall'intenzione o dalla volontà di compiere una certa azione, e un evento esterno – l'effetto –, costituito dall'azione stessa. Di contro, Anscombe riprende in considerazione la concezione teleologica dell'agire di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, secondo cui ogni azione è orientata a un certo fine che l'agente considera come un bene da perseguire (*sub specie boni* o *sub ratione boni*). Il fine, quindi, costituisce la ragione per compiere un'azione da parte dell'agente ed esso è raggiungibile attraverso alcuni mezzi, conferendo in questo modo una struttura, un ordine all'azione¹¹¹. Dunque, la concezione dell'agire proposta da Anscombe non considera l'azione come costituita da due eventi distinti – un evento mentale, l'intenzione, e un evento fisico, l'azione stessa –, bensì considera l'intenzione dell'agente come costitutiva dell'azione: l'intenzione è nell'azione.

Da Wittgenstein Anscombe riprende anche il metodo filosofico e lo stile di scrittura, poiché, come il suo maestro, l'autrice non sviluppa le proprie argomentazioni partendo da determinati assunti, bensì compie una ricerca che evolve lentamente, attraverso un'indagine

¹¹⁰ Michon Cyrille, “Prefazione”, in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, p. 8. Al riguardo, in uno scritto successivo, Anscombe critica la nozione di “intenzione” in auge a partire dall'epoca moderna in questi termini: «Dal diciassettesimo secolo a oggi quella che può essere definita la psicologia cartesiana ha dominato il pensiero di filosofi e teologi. Secondo questa psicologia, l'intenzione era un atto interiore della mente che poteva essere prodotto a piacimento. Se l'intenzione è importante – come lo è – per determinare la bontà o la cattiveria di un'azione, allora, in base a questa teoria dell'intenzione, si offriva un modo meraviglioso di rendere lecita qualsiasi azione» [«From the seventeenth century till now what may be called Cartesian psychology has dominated the thought of philosophers and theologians. According to this psychology, an intention was an interior act of the mind which could be produced at will. Now if intention is all important – as it is – in determining the goodness or badness of an action, then on this theory of what intention is, a marvellous way offered itself of making any action lawful»]. Anscombe G.E.M., “War and Murder”, in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), *op.cit.*, p. 59, trad. mia.

¹¹¹ Michon Cyrille, “Prefazione”, in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, p. 9.

profonda relativa agli usi del linguaggio e al loro legame con la prassi e la vita umane¹¹². Le riflessioni di Anscombe sorgono proprio a partire da domande che prendono le mosse dalla realtà, dalle cose concrete: «l'approccio di Anscombe è pertanto [...] metafisico, non perché proponga un'analitica disamina sul senso di Dio, dell'uomo, del mondo, ma in un senso ancor più semplice, vale a dire più umano; la sua filosofia infatti ha origine da un cuore di ricerca provocato dai fatti»¹¹³.

Per comprendere la concezione dell'agire di Anscombe, è opportuno addentrarsi nell'opera, di cui ci proponiamo di offrire una panoramica generale¹¹⁴. Questa analisi ha lo scopo di mostrare che la riflessione proposta dall'autrice mette in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona per l'agire, facendo emergere, in questo modo, l'attuale interesse delle concezioni dell'agire di Aristotele e, soprattutto, di Tommaso d'Aquino.

L'incipit del saggio è: «molto spesso, quando un uomo dice “ho intenzione di fare questo o quello”, dovremmo dire che si tratta di un'espressione di intenzione. A volte parliamo anche di un'azione come intenzionale, e possiamo anche chiederci con quale intenzione è stato fatto qualcosa»¹¹⁵. *Intention*, dunque, inizia con la distinzione di tre diversi usi del concetto di intenzione relativamente a un'azione come: espressione di intenzione per il futuro; azione intenzionale; intenzione con cui l'azione è stata fatta o intenzione nell'agire.

A giudizio di Anscombe, «quando siamo tentati di parlare di “sensi differenti” di una parola che è chiaramente non equivoca, possiamo inferire che in realtà siamo piuttosto all'oscuro riguardo al carattere del concetto che essa rappresenta»¹¹⁶. Per rimuovere questa oscurità, l'autrice si propone di compiere un'indagine relativa all'agire umano, analizzando

¹¹² Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹¹³ *Ivi*, p. 14. Per quanto concerne la questione dell'adesione di Anscombe alla realtà, alle cose concrete, è possibile citare le parole scritte da Mary Geach in riferimento alla madre rispetto «all'attenzione filosofica che prestava alle circostanze più ordinarie della sua vita. [...] La comprensione a cui giunge è essenziale per la soluzione dei problemi etici, ma vi giunge senza usare concetti etici. E neppure partendo da una serie di assiomi o di principi primi». Geach Mary, “Prefazione all'edizione italiana”, in Anscombe G.E.M., *Intenzione*, *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁴ Per un'introduzione e una guida alla lettura del testo, si vedano, per esempio: AA. VV., *Essays on Anscombe's Intention*, a cura di Ford A., Hornsby J., Stoutland F., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2014; Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*; Schwenkler John, *Anscombe's Intention: A Guide*, Oxford University Press, New York, 2019; Wiseman Rachael, *op. cit.*

¹¹⁵ «Very often, when a man says “I am going to do such-and-such”, we should say that this was an expression of intention. We also sometimes speak of an action as intentional, and we may also ask with what intention the thing was done». G.E.M. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*, § 1, p. 1, trad. mia.

¹¹⁶ «Where we are tempted to speak of different senses of a word which is clearly not equivocal, we may infer that we are in fact pretty much in the dark about the character of the concept which it represents». *Ibidem*, trad. mia.

uno per volta i tre diversi usi del concetto di “intenzione” e procedendo, quindi, in modo graduale, al fine di mettere in luce l’univocità di tale concetto¹¹⁷.

Prima di addentrarci nell’opera di Anscombe, consideriamo l’interessante ipotesi di parallelismo tra le tre tesi difese dall’autrice in *Modern Moral Philosophy* e i tre usi del concetto di intenzione delineati in questo saggio, anche se, come abbiamo già rilevato in precedenza, è la prima delle tre tesi, ossia quella relativa al fatto che non è proficuo fare filosofia morale finché non si è sviluppata un’adeguata filosofia della psicologia, che invita esplicitamente a una riflessione sull’agire umano. Secondo Rachael Wiseman, Anscombe

identificò tre elementi di chiarificazione concettuale che erano necessari se si voleva lavorare in etica. In primo luogo, sarebbe necessario un resoconto della distinzione tra le conseguenze *intese* di un’azione e quelle *meramente prevedibili*. In secondo luogo, sarebbe necessario un criterio relativo all’*intenzione con cui* una persona ha agito. Questo criterio deve mostrare come e perché un semplice “atto di volontà” da parte dell’agente non sia sufficiente a determinare l’intenzione con cui viene compiuta un’azione. In terzo luogo, l’etica richiederebbe un resoconto dell’*azione umana* – volontaria e intenzionale – in grado di dare un senso all’idea che le azioni possano istanziare le virtù (cioè, che un particolare atto, ad esempio il mio porgergli un pezzo di carta, possa essere un atto di *gentilezza*, o di *giustizia*, o di *onestà*). Questi tre compiti, come chiunque abbia familiarità con *Intention* riconoscerà, corrispondono vagamente alla trattazione di Anscombe del suo argomento attraverso le cosiddette “tre voci [teste]”: “espressione di intenzione per il futuro, azione intenzionale e intenzione nell’agire”.¹¹⁸

2.3.1 Sotto una descrizione, conoscenza senza osservazione, ragioni per agire

Il primo uso della parola “intenzione” fa riferimento all’“espressione di intenzione”¹¹⁹. Al riguardo, Anscombe accenna alla distinzione tra l’espressione di intenzione per il futuro e la

¹¹⁷ Per una panoramica della struttura dell’opera, si veda, per esempio: Wiseman Rachael, *op. cit.*, pp. 72-75.

¹¹⁸ «She identified three pieces of conceptual clarification which were necessary if work in ethics were to be possible. First, an account would be needed of the distinction between an action’s *intended* and its *merely foreseen* consequences. Second, a criterion for the *intention with which* a person acted would be required. This criterion must show that and why a mere “act of will” on the part of the agent is not sufficient to determine the intention with which an action is done. Third, ethics would require an account of *human action* – voluntary and intentional – which could make sense of the idea that actions can instantiate virtues (that is, that a particular act, say, my handing you a piece of paper, can be an act of *kindness*, or *justice*, or *honesty*). These three tasks, as anyone familiar with *Intention* will recognise, correspond loosely to Anscombe’s treatment of her topic under its “three head”: “expression of intention for the future, intentional action, and intention in acting”». Ivi, *op. cit.*, p. 27 (corsivo nell’originale), trad. mia.

¹¹⁹ Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, §§ 2-3, pp. 1-7.

previsione in sé. Questa distinzione corrisponde a quella tra le conseguenze intese e quelle prevedibili di un'azione. Come accennato in precedenza, a giudizio dell'autrice, questa distinzione è rilevante poiché riguarda la responsabilità degli agenti nell'agire¹²⁰. Anscombe riprenderà in considerazione in seguito la distinzione tra l'espressione di intenzione per il futuro e la previsione in sé. Infatti, sarà possibile comprendere meglio questa distinzione alla luce delle riflessioni sull'agire intenzionale e sulle ragioni per agire che l'autrice affronterà nell'opera. Al riguardo, vedremo come, nella proposta di Anscombe, la nozione di "ragione per agire" svolge un ruolo cruciale nel rendere conto dell'agire umano, poiché essa si riferisce alla ragione o alle ragioni che portano un agente a compiere una certa azione: l'agente può giustificare la propria azione rendendo conto delle ragioni per agire che l'hanno motivato a compierla¹²¹.

Il secondo uso del termine "intenzione" fa riferimento all'"azione intenzionale"¹²². L'autrice si interroga su quale sia la differenza tra le azioni intenzionali e quelle che non lo sono, affermando che le azioni intenzionali sono quelle «a cui si applica un certo senso della domanda "Perché?"; il senso è naturalmente quello in cui la risposta, se positiva, dà una ragione per agire»¹²³. Anscombe, tuttavia, rileva che le domande relative a quale sia il senso rilevante della domanda «Perché?» e a che cosa si intenda con la nozione di "ragione per agire", in realtà, costituiscono una sola domanda; la risposta è, quindi, circolare. Ancora, l'autrice afferma che non è possibile spiegare che cos'è una ragione per agire né ricorrendo all'azione, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso, né ricorrendo alla nozione di "causa", poiché tale concetto si trova in un eccessivo stato di confusione¹²⁴. Per superare questa *impasse*, Anscombe decide di continuare la propria indagine relativa alle azioni intenzionali attraverso un procedimento negativo, che consiste nel prendere in esame le risposte che possono essere date alla domanda «Perché?» in relazione a un'azione, fornendo l'elenco dei casi in cui la domanda «Perché?», che rivela l'intenzione, non è applicabile¹²⁵. La strategia adottata da Anscombe consiste quindi nell'individuare i casi in cui la domanda «Perché?» non si applica, mettendo in luce, in questo modo, la distinzione tra "causa" e "ragione".

¹²⁰ Si ricordi che in *Modern Moral Philosophy* Anscombe critica la concezione consequenzialista, poiché questa concezione non riconosce questa distinzione: Anscombe G.E.M., "La filosofia morale moderna", *op. cit.*, pp. 56-60.

¹²¹ Michon Cyrille, "Prefazione", in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, p. 10.

¹²² Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, §§ 4-21, pp. 7-34.

¹²³ «To which a certain sense of the question "Why?" is given application; the sense is of course that in which the answer, if positive, gives a reason for acting». Ivi, § 5, p. 9, trad. mia.

¹²⁴ Ivi, § 5, pp. 9-11.

¹²⁵ Ivi, § 6, pp. 11-12.

Questo procedimento le permetterà di avvicinarsi alla definizione di “ragione per agire”¹²⁶. L’autrice svolgerà l’indagine in diverse fasi¹²⁷, rilevando:

- I casi in cui la domanda «Perché?» non ha applicazione¹²⁸;
- I casi in cui le risposte a questa domanda sono: «Non so perché l’ho fatto» o «Per nessuna ragione particolare»¹²⁹.

Ciò le permetterà, in seguito, di mostrare le risposte che possono essere date alla domanda «Perché?» e, quindi, di individuare quale è il senso di questa domanda.

Nel prendere in esame i casi in cui non vi è applicazione della domanda «Perché?», Anscombe fa l’esempio di quando a tale domanda un agente risponde «Non ero consapevole che stavo facendo questo»¹³⁰. Qui l’autrice introduce la nozione molto rilevante di “sotto una descrizione” (*under a description*) per affermare che un’azione può essere descritta in molti modi e che un agente può essere consapevole di stare compiendo un’azione sotto una descrizione, ma non essere consapevole di stare compiendo quell’azione se descritta in un altro modo. Anscombe fa l’esempio di un’unica azione della quale sono date diverse descrizioni, come: «segare un’asse», «segare una quercia», «segare una delle assi di Smith», «fare un rumore stridente con la sega», «produrre una grande quantità di segatura»¹³¹. L’agente che sta compiendo l’azione può essere consapevole di ciò che sta facendo sotto una descrizione, ma non sotto un’altra. Per esempio, l’agente può essere consapevole del fatto di stare segando un’asse, ma non del fatto che quell’asse sia una quercia o che sia un’asse di Smith.

Inoltre, Anscombe rileva che la domanda «Perché?» non è applicabile nel caso in cui l’agente risponda «È stato involontario». Al riguardo, l’autrice sottolinea la problematicità del riferimento ai termini “volontario” e “involontario” e conia l’espressione “conoscenza senza osservazione” per chiarire, tramite essa, la differenza tra “intenzionale”, “volontario”, “involontario”¹³². Con l’espressione “conoscenza senza osservazione” Anscombe fa

¹²⁶ Wiseman Rachael, *op. cit.*, pp. 80-81.

¹²⁷ Per la ricostruzione di questa struttura, si veda: Ivi, p. 80.

¹²⁸ Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, §§ 6-9, pp. 11-16.

¹²⁹ Ivi, §§ 17-18, pp. 25-28.

¹³⁰ Ivi, § 6, p. 11.

¹³¹ Ivi, § 6, pp. 11-12. Per un approfondimento relativo alla nozione di “sotto una descrizione”, si veda: Anscombe G.E.M., “Under a Description”, in *Noûs*, vol. 13, n° 2, 1979, pp. 219-233; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (vol. 2), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 208-219.

¹³² Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, § 7, pp. 12-13.

riferimento alla conoscenza che l'agente ha del proprio agire. Questa conoscenza non necessita né della percezione sensoriale, né della verifica tramite inferenze, bensì, come verrà chiarito in seguito, richiede che l'agente sia motivato ad agire in vista di un fine che considera come un bene da perseguire¹³³. Come osserva John Schwenkler, «il punto di dire che la conoscenza delle proprie azioni è una *conoscenza non osservativa* [...] significa che la conoscenza di se stesso “come agente” è una conoscenza di se stesso *come soggetto*, e quindi che non otteniamo questa conoscenza nello stesso modo in cui riusciamo a conoscere le azioni di altre persone»¹³⁴.

Le espressioni “sotto una descrizione” e “conoscenza senza osservazione” permettono di avvicinarsi alla nozione di “ragione per agire”, che si rileverà una nozione cardine per la definizione dell'azione intenzionale. Per rendere conto di ciò e per chiarire ulteriormente il significato di “conoscenza senza osservazione”, Anscombe tratta distintamente¹³⁵:

- I movimenti involontari: le cui descrizioni sono giustificate dall'osservazione¹³⁶;
- Le azioni involontarie: le cui descrizioni sono giustificate da cause mentali¹³⁷;
- Le azioni intenzionali: le cui descrizioni sono giustificate, ma non da cause mentali o dall'osservazione¹³⁸;
- Le azioni volontarie: le cui descrizioni ricadono nello stesso tipo delle azioni intenzionali, ma che non sono affatto giustificate¹³⁹.

I movimenti involontari sono, per esempio, i movimenti peristaltici dell'intestino ed essi non possono essere conosciuti dagli agenti se non tramite osservazione. Anscombe non approfondisce ulteriormente questo tipo di movimenti, che vengono presentati per introdurre le azioni involontarie. Un'azione involontaria è, per esempio, un'azione in cui alla domanda «Perché hai rovesciato la tazza dal tavolo?» l'agente risponde «Mi è sembrato di vedere un volto alla finestra e mi ha fatto sobbalzare»¹⁴⁰. La trattazione delle azioni involontarie

¹³³ Ivi, § 28, pp. 49-51. Al riguardo, si veda anche: Schwenkler John, *op. cit.*, p. 29.

¹³⁴ «The point of saying that the knowledge of one's actions is *non-observational knowledge* [...] it means the knowledge of oneself “as agent” is knowledge of oneself *as subject*, and so that we do not come to have this knowledge in the same way as we come to know about the actions of other people». Ivi, p. 27 (corsivo nell'originale), trad. mia.

¹³⁵ Per la ricostruzione di questa struttura, si veda: Wiseman Rachael, *op. cit.*, p. 79.

¹³⁶ Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 8, pp. 13-15.

¹³⁷ Ivi, §§ 9-11, pp. 15-18.

¹³⁸ Ivi, §§ 12-15, pp. 18-24.

¹³⁹ Ivi, §§ 17-19, pp. 25-30.

¹⁴⁰ Ivi, § 8, pp. 13-15.

permette di discutere la distinzione tra cause e ragioni nell'agire¹⁴¹, introducendo, in questo modo, le azioni intenzionali. Anscombe, dunque, si dedica «al tema della correlazione delle “cause” e delle “ragioni” di un'azione, domandandosi se le ragioni siano anche cause delle azioni o se siano diverse da esse, sostenendo una posizione anticausalistica rispetto alla spiegazione dell'azione intenzionale e una ripresa dell'aspetto teleologico insito nell'azione»¹⁴².

Anscombe propone di considerare la nozione di “causa mentale”, con lo scopo di mostrare che le risposte che indicano una causa mentale sono distinte da quelle in cui la domanda «Perché?» ha applicazione e che forniscono una ragione per agire. Secondo l'autrice, una causa mentale, pur essendo distinta da un evento mentale come un pensiero, una sensazione, un'immagine, è comunque qualcosa di percepito dall'agente: «una causa mentale è ciò che qualcuno descriverebbe se gli venisse posta la domanda specifica: che cosa ha prodotto questa azione o pensiero o sentimento da parte tua: che cosa hai visto o sentito o percepito, o quali idee o immagini sono sorte nella tua mente e ti hanno portato a questo?»¹⁴³. Per quanto concerne le ragioni per agire, Anscombe individua tre diverse risposte alla domanda «Perché?» che forniscono ragioni per agire distinguendole tra:

- (a) Motivazioni orientate verso il passato;
- (b) Motivazioni generali o motivi “interpretativi”;

¹⁴¹ Il tema della distinzione tra cause e ragioni nell'agire viene trattato nei §§ 9-15, relativi alla trattazione delle azioni involontarie e delle azioni intenzionali: ivi, §§ 9-15, pp. 15-24.

¹⁴² Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, op. cit., p. 42. Rispetto alla posizione anticausalistica di Anscombe, è possibile fare riferimento, attraverso le parole di Jennifer Frey, alla critica ad Anscombe compiuta da Donald Davidson: «Nei suoi saggi seminali sull'azione, Davidson ha cercato di preservare l'intuizione di Anscombe sulla connessione essenziale tra le ragioni e le azioni [...]. Allo stesso tempo, però, Davidson ha voluto respingere l'affermazione di Anscombe secondo cui la connessione non poteva essere causale. La nostra capacità di rispondere alla domanda “Perché?”, ha sostenuto, è proprio la nostra capacità di identificare gli stati psicologici che servono come nostra ragione per agire, e in quanto la ragione fa sì che l'azione si verifichi. Quindi l'opinione di Davidson è che la razionalizzazione è un tipo speciale di spiegazione causale» [«In his seminal essays on action, Davidson sought to preserve Anscombe's insight into the essential connection between reasons and actions [...]. At the same time, however, Davidson wanted to push back against Anscombe's claim that the connection could not be causal. Our ability to answer the “Why?” question, he argued, just is our ability to identify the psychological states that serve as our reason for acting, and qua reason cause the action to occur. So Davidson's view is that rationalization is a special kind of causal explanation. Frey Jennifer, “Analytic Philosophy of Action: A Very Brief History”, in *Philosophical News*, vol. 7, n° 2, 2013, p. 51 (corsivo nell'originale), trad. mia. La tematica dell'azione è stata trattata da Davidson, per esempio, in: Davidson Donald, “Actions, Reasons, and Causes”, in Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 3-19. Per un confronto tra la posizione di Anscombe e quella di Davidson sull'agire, si veda, per esempio: Carli Eddy, *Mente e azione. Un'indagine nella filosofia analitica, Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

¹⁴³ «A mental cause is what someone would describe if he were asked the specific question: what produced this action or thought or feeling on your part: what did you see or hear or feel, or what ideas or images cropped up in your mind, and led up to it?». Anscombe G.E.M., *Intention*, op. cit., § 11, pp. 17-18, trad. mia.

(c) Motivazioni orientate verso il futuro¹⁴⁴.

Anscombe mette in luce una differenza significativa per quanto riguarda la spiegazione delle azioni da parte di ragioni per agire e di cause mentali¹⁴⁵. La spiegazione relativa a ciò che un agente compie in quanto motivato da una ragione per agire solitamente richiede che all'agente siano attribuibili alcuni atteggiamenti valutativi; invece, la spiegazione della causa mentale non richiede ciò. Dunque, a giudizio dell'autrice, le spiegazioni che forniscono una ragione per agire sono distinte dalle spiegazioni che forniscono una causa mentale, in virtù del ruolo svolto nelle spiegazioni relative alle ragioni per agire dalle considerazioni sulla bontà o sulla malvagità dell'agire. Anscombe sostiene di aver così messo in luce che le nozioni di "bene" e di "male" permettono di distinguere i motivi dalle cause mentali. Comunque, l'autrice ritiene di non aver ancora dimostrato che queste due nozioni svolgono un ruolo essenziale per quanto concerne l'intenzione. Qui Anscombe fa un esplicito riferimento ai motivi orientati al passato, ma tale distinzione può essere ritenuta valida anche per i motivi interpretativi e per i motivi orientati al futuro¹⁴⁶.

È ora possibile riassumere le conclusioni che Anscombe ha raggiunto finora nel corso della trattazione:

A questo punto sarà utile riassumere le conclusioni raggiunte finora. Le azioni intenzionali sono una sottoclasse degli eventi della storia di un uomo che gli sono noti non solo perché li si osserva. In questa classe più ampia è incluso un tipo di azioni involontarie, che si distingue per il fatto che la causalità mentale ne è esclusa; e la causalità mentale è a sua volta caratterizzata dall'essere conosciuta senza osservazione. Ma le azioni intenzionali non si distinguono solo per il fatto di essere soggette alla causalità mentale, poiché esistono azioni involontarie da cui la causalità mentale non è esclusa. Le azioni intenzionali, quindi, sono quelle a cui si applica la domanda «Perché?», in un senso speciale che finora è stato spiegato come segue: la domanda non ha questo senso se la risposta è un'evidenza o indica una causa, compresa una causa mentale; in positivo, la risposta può semplicemente menzionare (a) la storia passata, (b) dare un'interpretazione dell'azione, o (c) menzionare qualcosa di futuro. Nei casi (b) e (c) la risposta è già caratterizzata come una ragione per agire, cioè come una risposta alla domanda «Perché?» nel senso richiesto; e nel caso in cui sia (a) una risposta a quella domanda, se le idee di bene o male sono coinvolte nel suo significato come risposta; o

¹⁴⁴ Ivi, § 13, pp. 20-21.

¹⁴⁵ Ivi, § 14, pp. 21-23.

¹⁴⁶ Per una discussione relativa alla distinzione tra ragioni e cause mentali nell'agire, si veda, per esempio: Schwenkler John, *op. cit.*, pp. 39-42.

ancora se ulteriori indagini rivelano che è connessa con il motivo “interpretativo”, o l’intenzione *con cui*.¹⁴⁷

Dunque, a giudizio dell’autrice, nel caso di (a), vi è risposta alla domanda «Perché?» se nel rispondere a questa domanda viene fatto riferimento alle nozioni di bene o di male, o se un’ulteriore indagine rivela che questa domanda è connessa con un motivo “interpretativo” o con l’intenzione con cui l’azione è stata compiuta; invece, nel caso di (b) e (c), la risposta alla domanda «Perché?», che descrive uno stato di cose futuro, è già caratterizzata come una ragione per agire.

A completamento della trattazione relativa al secondo uso del concetto di “intenzione”, Anscombe analizza ancora due casi relativi alla domanda «Perché?», dedicandosi alla trattazione delle azioni volontarie, ossia delle azioni che sono conosciute senza osservazione, ma delle quali non si può fornire né una causa mentale, né una ragione per agire. Nel primo caso, l’agente a tale domanda risponde «Non so perché l’ho fatto». In questo caso, l’agente non fa riferimento a ragioni per agire e, anche se ci sono, egli non le conosce¹⁴⁸. Secondo l’autrice, questo costituisce «un curioso caso intermedio: la domanda “Perché?” ha e allo stesso tempo non ha applicazione; ha applicazione nel senso che è ammessa come domanda appropriata; non ce l’ha nel senso che la risposta è che non c’è risposta»¹⁴⁹. Infine, nel secondo caso, alla domanda «Perché?» l’agente risponde «Per nessuna ragione particolare», oppure «Ho semplicemente pensato di farlo». Secondo l’autrice, anche in questo caso viene data in qualche modo applicazione alla domanda «Perché?»; tuttavia, queste risposte, anche se in molte occasioni sono abbastanza comprensibili, a volte possono risultare strane o

¹⁴⁷ «It will be useful at this stage to summarize conclusions reached so far. Intentional actions are a subclass of the events in a man’s history which are known to him not just because he observes them. In this wider class is included one type of involuntary actions, which is marked off by the fact that mental causality is excluded from it; and mental causality is itself characterized by being known without observation. But intentional actions are not marked off just by being subject to mental causality, since there are involuntary actions from which mental causality is not excluded. Intentional actions, then, are the ones to which the question “Why?” is given application, in a special sense which is so far explained as follows: the question has not that sense if the answer is evidence or states a cause, including a mental cause; positively, the answer may simply mention (a) past history, (b) give an interpretation of the action, or (c) mention something future. In cases (b) and the answer is (c) already characterised as a reason for acting, i.e. as an answer to the question “Why?” in the requisite sense; and in case it is (a) an answer to that question if the ideas of good or harm are involved in its meaning as an answer; or again if further enquiry elicits that it is connected with “interpretative” motive, or intention *with which*». Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 16, pp. 24-25 (corsivo nell’originale), trad. mia. Si veda anche: Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁸ Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 17, pp. 25-26.

¹⁴⁹ «A curious intermediary case: the question “Why?” has and yet has not application; it has application in the sense that it is admitted as an appropriate question; it lacks it in the sense that the answer is that there is no answer». Ivi, § 17, p. 26, trad. mia.

incomprensibili ed è problematico utilizzare un linguaggio che può risultare incomprensibile, in quanto esso non offre una reale giustificazione dell'azione¹⁵⁰.

Alla luce di ciò, Anscombe conclude che «le risposte alla domanda “Perché?” che le danno un'applicazione sono, quindi, più ampie delle risposte che forniscono le ragioni per agire. La domanda “Perché?” può ora essere definita come la domanda che si aspetta una risposta in questa gamma. E con questo abbiamo delineato a grandi linee l'area delle azioni intenzionali»¹⁵¹. Dunque, solo una risposta positiva alla domanda «Perché?» fornisce propriamente una ragione per agire, come nel caso delle risposte relative ai motivi orientati al passato, ai motivi interpretativi e ai motivi orientati al futuro. Secondo Anscombe, per rendere conto di un'azione intenzionale, non si deve fare riferimento a uno stato interiore dell'agente, bensì alla descrizione appropriata delle azioni intenzionali, che devono essere considerate di per sé: «gli unici eventi da considerare sono le azioni intenzionali in se stesse, e definire un'azione intenzionale significa dire che è intenzionale in base a una qualche descrizione che diamo (o potremmo dare) di essa»¹⁵².

Infine, prima di passare alla trattazione dell'ultimo uso del concetto di “intenzione” e come sua anticipazione, è opportuno constatare che, secondo Anscombe, rendere conto in modo adeguato dell'azione intenzionale richiede di fare riferimento all'agire con uno scopo ulteriore o nel perseguimento di un fine futuro¹⁵³. Al riguardo, l'autrice mette in luce l'idea che l'azione intenzionale, che consiste nel fatto che alla domanda «Perché?» viene data applicazione attraverso una risposta che fornisce una ragione per agire, presuppone la possibilità di fornire una risposta esprimendo un'intenzione per il futuro e caratterizzando le intenzioni ulteriori con cui un agente agisce¹⁵⁴. Pertanto, come osserva Michon Cyrille, a giudizio di Anscombe, solo le motivazioni orientate al futuro «corrispondono a una vera ragione per agire e all'idea di intenzione. Un'azione può essere intenzionale senza essere compiuta per uno scopo particolare, ma non avremmo il concetto di azione intenzionale senza quello di intenzione in quel senso specifico, che è quello di intenzione per il futuro, e

¹⁵⁰ Ivi, § 18, pp. 26-28.

¹⁵¹ «The answers to the question “Why?” which give it an application are, then, more extensive in range than the answers which give reasons for acting. This question “Why?” can now be defined as the question expecting an answer in this range. And with this we have roughly outlined the area of intentional actions». Ivi, § 18, p. 28, trad. mia.

¹⁵² «The only events to consider are intentional actions themselves, and to call an action intentional is to say it is intentional under some description that we give (or could give) of it». Ivi, § 19, p. 29, trad. mia.

¹⁵³ Ivi, §§ 20-21, pp. 30-34. Comunque, secondo Anscombe, non è necessario che esista un unico scopo, ossia un fine ultimo per tutte le azioni, come invece sostenevano i filosofi antichi e medievali.

¹⁵⁴ Schwenkler John, *op. cit.*, pp. 62-63.

quello di intenzione *con cui* un'azione (intenzionale) è spesso compiuta»¹⁵⁵, ossia di intenzione nell'agire.

Inoltre, come osserveremo a breve, attraverso la riconsiderazione della concezione teleologica, ossia diretta a un fine, Anscombe ripropone la concezione classica dell'agire, in particolare quella di Tommaso d'Aquino, secondo cui un'azione è sempre compiuta dall'agente *sub specie boni* o *sub ratione boni*, ossia “sotto l'aspetto di un qualche bene” (*under the aspect of some good*)¹⁵⁶. Ciò significa che l'azione è sempre diretta a un fine che è considerato un bene dall'agente. Il bene, quindi, guida l'azione, poiché motiva l'agente ad agire. In questo modo, l'autrice mette in luce il fatto che il riferimento alle nozioni di “bene” e di “male” è distintivo delle spiegazioni che vengono fornite da un agente relativamente alle proprie ragioni per agire.

2.3.2 Caratterizzazione di desiderabilità, *sub ratione boni*, conoscenza pratica

A seguito dell'analisi dei primi due usi del termine “intenzione”, è ora possibile prendere in esame il terzo uso di questo termine, inteso come “intenzione nell'agire”. A giudizio di Anscombe, quest'ultimo uso del termine “intenzione” chiarisce adeguatamente l'univocità del concetto di “intenzione”. L'autrice, quindi, affronta il tema dell'intenzione *con cui* un'azione è compiuta da un agente.

Consideriamo l'esempio proposto da Anscombe relativo a un uomo che pompa dell'acqua in una casa¹⁵⁷. Qualcuno ha avvelenato una cisterna di acqua da bere in maniera tale che chi beve abitualmente quell'acqua si avvelena lentamente, senza accorgersene, finché non è troppo tardi ed è fatalmente avvelenato. La casa rifornita dalla cisterna è abitata da un gruppo di nazisti impegnati a sterminare gli ebrei; forse stanno programmando una guerra mondiale. La persona che ha contaminato la cisterna ha calcolato che la morte di questi politici avrebbe diversi effetti, tra i quali il fatto che al loro posto si instaurerebbe un Regno dei Cieli sulla terra. Inoltre, egli ha informato di ciò l'uomo che abitualmente pompa l'acqua nella casa.

È possibile interrogarsi in merito a ciò che fa l'addetto quando pompa l'acqua e chiedersi quali descrizioni dell'azione potrebbe dare l'addetto a chi gli chiedesse perché pompa l'acqua. Anscombe individua quattro possibili descrizioni che l'uomo potrebbe dare della sua azione: muovere il braccio su e giù; azionare la pompa; rifornire l'acqua nella casa;

¹⁵⁵ Michon Cyrille, “Prefazione”, in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, op. cit., p. 10 (corsivo nell'originale).

¹⁵⁶ Anscombe G.E.M., *Intention*, op. cit., § 39, pp. 74-76.

¹⁵⁷ Ivi, § 23, pp. 37-41.

avvelenare gli abitanti della casa. L'autrice si chiede se a ogni descrizione fornita corrisponda un'azione intenzionale distinta o se tali descrizioni costituiscano un'unica azione intenzionale. A questo interrogativo Anscombe risponde affermando che le descrizioni fornite costituiscono un'unica azione intenzionale. Infatti, a giudizio dell'autrice, le quattro descrizioni formano una serie concatenata – A-B-C-D –, in cui l'ordine non è accidentale, poiché ogni descrizione dipende dalla descrizione precedente, sebbene dipenda anche dalla successiva, dal momento che offre una descrizione dei mezzi in vista del fine *con cui* l'agente compie l'azione nella sua intenzione¹⁵⁸. L'addetto avvelena gli abitanti rifornendo la casa di acqua avvelenata, rifornisce la casa azionando la pompa e aziona la pompa muovendo il braccio. D chiarisce il fine con cui l'azione viene compiuta e A-B-C riguardano i mezzi con cui l'azione viene compiuta in vista di D. La descrizione che viene data di D fornisce la descrizione dell'azione intenzionale, in virtù della quale possono essere comprese le descrizioni di A-B-C¹⁵⁹. Quindi, è possibile fornire diverse descrizioni di un'azione di un agente, a seconda che si prendano in esame il suo fine o i mezzi che egli adotta per raggiungere il fine e che costituiscono a loro volta fini di altri mezzi. I mezzi devono essere adatti al fine, e la struttura mezzi-fine, in questo modo, manifesta l'ordine dell'azione¹⁶⁰. Anscombe, dunque, sostiene che l'azione intenzionale è caratterizzata da:

- Unità: l'agente compie una sola azione, la cui descrizione corrisponde a una delle tante descrizioni che possono essere fornite di ciò che egli sta facendo;
- Finalità: la descrizione dell'azione dell'agente è quella che rende conto dell'intenzione con cui sta agendo. Questa descrizione corrisponde all'ultima descrizione di una serie che parte da descrizioni più immediate dell'azione dell'agente per giungere a descrizioni più ampie di ciò che fa;
- Teleologia: le numerose descrizioni di questa azione colgono l'unità dell'azione, ossia la struttura teleologica mezzi-fine della stessa¹⁶¹.

Qui Anscombe sottolinea il ruolo del punto di vista in prima persona nell'agire, in quanto l'azione è intenzionale se la descrizione è riconosciuta dall'agente, costituendo in questo

¹⁵⁸ Ivi, § 26, pp. 45-47.

¹⁵⁹ Al riguardo, si noti che, a giudizio di Anscombe, può darsi il caso in cui ci sia un termine che non rientra nella serie, ma che comunque si attacca a uno dei termini della serie A-D; inoltre, secondo l'autrice, non esiste un numero preciso di termini che devono intercorrere tra l'inizio e la fine della serie: ivi, § 26, p. 47.

¹⁶⁰ Michon Cyrille, "Prefazione", in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁶¹ Schwenkler John, *op. cit.*, p. 67.

modo una ragione per agire per lui: le descrizioni che vengono fornite di un'azione permettono la comprensione dell'azione¹⁶². Questa comprensione è resa possibile quando vi è applicazione della domanda «Perché?», a cui l'agente può rispondere fornendo ragioni per agire. Relativamente a ciò, Anscombe ribadisce la sua opposizione a considerare l'intenzione puramente come un atto interiore, sottolineando che l'intenzione è tutt'uno con l'azione, poiché si manifesta in essa.

Ancora, l'autrice affronta il tema della conoscenza pratica, che metterà ulteriormente in luce la prospettiva in prima persona nell'agire e che mostrerà che la conoscenza da parte dell'agente di ciò che sta facendo intenzionalmente è pratica: un agente sa ciò che sta facendo per il semplice motivo che lo sta facendo intenzionalmente e, quindi, senza che ci sia bisogno di osservare ciò che sta accadendo¹⁶³. Come osserva John Schwenkler, «Anscombe sembra indicare che parte di ciò che distingue la conoscenza delle proprie azioni intenzionali è che si tratta di un tipo di conoscenza che non lascia aperta la questione di chi siano queste azioni, poiché è nella natura di questa conoscenza che le azioni conosciute siano quelle di colei che le conosce»¹⁶⁴: «il contenuto della conoscenza di sé di un agente non è nient'altro che ciò che sta accadendo quando agisce»¹⁶⁵.

La tematica della conoscenza pratica viene trattata da Anscombe attraverso la riconsiderazione del sillogismo pratico di matrice aristotelica: «la nozione di “conoscenza pratica” può essere compresa solo se prima comprendiamo il “ragionamento pratico”. Il “ragionamento pratico”, o “sillogismo pratico”, che significa la stessa cosa, è stata una delle migliori scoperte di Aristotele»¹⁶⁶. Al riguardo, Anscombe si pone sulla scia della concezione classica relativamente a ciò che differenzia il ragionamento pratico e il

¹⁶² Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, §§ 24-25, pp. 41-45 e § 27, pp. 47-49.

¹⁶³ Ivi, §§ 28-49, pp. 49-90.

¹⁶⁴ «Anscombe seems to be indicating that part of what distinguishes the knowledge of one's intentional actions is that it is a kind of knowledge that does not leave open whose actions these are, as it is in the nature of this knowledge that the actions known are those of she who knows them». Schwenkler John, *op. cit.*, p. 27, trad. mia. L'autrice sosterrà questa posizione anche in: Anscombe G.E.M., “The First Person”, in *Mind and Language*, a cura di Guttenplan S.D., Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 45-65; ristampato in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (vol. 2), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 21-36.

¹⁶⁵ «The content of an agent's self-knowledge is nothing short of what is happening when she acts». Schwenkler John, *op. cit.*, p. 115, trad. mia.

¹⁶⁶ «The notion of “practical knowledge” can only be understood if we first understand “practical reasoning”. “Practical reasoning”, or “practical syllogism”, which means the same thing, was one of Aristotle's best discoveries». Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, § 33, pp. 57-58, trad. mia. Il sillogismo pratico viene trattato da Aristotele in: Aristotele, *Etica Nicomachea, op. cit.* Anscombe afferma che la costruzione del sillogismo pratico proposta da Aristotele e la descrizione dell'azione intenzionale attraverso la domanda «Perché?» da lei compiuta sono artificiali poiché, per esempio, il fatto che venga posta una serie di domande «Perché?» non si presenta molto di frequente. Ciononostante, a giudizio dell'autrice, il modello aristotelico e quello da lei proposto consentono di rendere conto di ciò in cui consiste un'azione intenzionale. Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, § 42, pp. 79-80.

ragionamento speculativo e, dunque, si discosta dalla concezione dominante moderna e contemporanea, secondo cui il ragionamento pratico è relativo a giudizi valutativi o normativi che riguardano ciò che un agente dovrebbe fare e il ragionamento speculativo è relativo a giudizi fattuali o descrittivi. Infatti, l'autrice afferma che il ragionamento pratico e il ragionamento speculativo sono distinti non dal punto di vista del loro contenuto, ma da un punto di vista formale, ossia si differenziano per quanto concerne il modo in cui le conclusioni dei due ragionamenti si relazionano alle premesse: nel caso del ragionamento pratico la conclusione è un'azione e nel caso del ragionamento speculativo la conclusione è un giudizio, ma il contenuto dei due ragionamenti non è diverso¹⁶⁷. Dunque, la conclusione di un ragionamento pratico non è un giudizio relativo a ciò che dovrebbe essere fatto, ma è sempre un'azione. Anscombe, allora, prende in considerazione il sillogismo pratico, che consiste in un'inferenza in cui sono presenti due premesse e una conclusione con le seguenti caratteristiche¹⁶⁸:

- Premessa maggiore: verte sull'universale ed è costituita dall'orientamento verso un fine che ha carattere di bene. Questo fine, secondo la terminologia anscombiana, costituisce una *caratterizzazione di desiderabilità*;
- Premessa minore: verte sui particolari ed è costituita dall'individuazione dei mezzi per raggiungere il fine. Vi sono alcune azioni che permettono il raggiungimento di ciò che è oggetto della caratterizzazione di desiderabilità;
- Conclusione: non una proposizione sull'azione, bensì un'azione.

Con la nozione di “caratterizzazione di desiderabilità” (*desirability characterisation*)¹⁶⁹, Anscombe fa riferimento sia al termine ultimo del ragionamento pratico, sia al suo principio. Infatti, l'autrice sostiene che un agente ragiona praticamente quando ragiona per agire, ossia quando ragiona a partire dal desiderio di qualcosa che può essere ottenuto attraverso il suo agire: «il segno primitivo del volere è *cercare di ottenere*»¹⁷⁰. La nozione di “cercare di ottenere” richiede che l'agente conosca ciò che è oggetto di volizione, e questo implica che la volizione e la conoscenza non sono indipendenti l'una dall'altra¹⁷¹.

¹⁶⁷ Schwenkler John, *op. cit.*, pp. 117-118.

¹⁶⁸ Michon Cyrille, “Prefazione”, in Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁹ Questa nozione viene introdotta in: Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 37, p. 72.

¹⁷⁰ «The primitive sign of wanting is *trying to get*». Ivi, § 36, p. 68 (corsivo nell'originale), trad. mia. Al riguardo, si veda: Schwenkler John, *op. cit.*, p. 140.

¹⁷¹ Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 36, pp. 67-70.

Anscombe si chiede se ogni cosa possa costituire una caratterizzazione di desiderabilità. Prima di rispondere a questa domanda, l'autrice cerca di mostrare che è possibile rendere conto della validità delle caratteristiche logiche del sillogismo pratico rispetto alla caratterizzazione di desiderabilità, senza che sia necessario chiamare in causa gli approcci morali di coloro che sono coinvolti nel ragionamento pratico¹⁷². Infatti, se gli approcci morali vengono invocati da coloro che ragionano praticamente, questi approcci rischiano di impedire di riconoscere la validità formale del sillogismo pratico, a prescindere da considerazioni di tipo morale. Alla luce di ciò, per mostrare la validità formale del sillogismo pratico, l'autrice porta un esempio riguardante un gruppo di nazisti, poiché sostiene che è opinione comune che i nazisti siano da disprezzare e, dunque, viene meno il rischio di introdurre nel ragionamento pratico considerazioni etiche e di distogliere così l'attenzione dalla valutazione delle caratteristiche logiche del sillogismo pratico. Nell'esempio proposto da Anscombe, il gruppo di nazisti è stato catturato e i suoi membri sanno per certo che verranno uccisi. Accanto al luogo in cui i nazisti sono stati catturati, c'è un campo di bambini ebrei. Uno dei nazisti, dopo aver scelto una zona appropriata, inizia a costruire un mortaio con il quale uccidere i bambini ebrei. In questo caso, la caratterizzazione di desiderabilità è data dal fatto che si addice a un nazista sterminare i bambini ebrei negli ultimi momenti della sua vita. Secondo l'autrice, una caratterizzazione di desiderabilità presuppone che l'agente si interroghi su quale sia il bene che si realizza con il compiere una determinata azione: «tutto ciò che è richiesto per il nostro concetto di “volere” è che l'uomo debba vedere ciò che vuole sotto l'aspetto di un qualche bene»¹⁷³ (*sub specie boni* o *sub ratione boni*). Dunque, qualcosa può essere desiderato se è considerato un bene da perseguire da parte dell'agente. In questo modo, viene ribadito il punto di vista in prima persona nell'agire.

Dopo aver fornito questo esempio, Anscombe considera un'argomentazione etica formale che potrebbe essere posta contro la caratterizzazione di desiderabilità del nazista e che consiste nel sostenere che a un essere umano non si addice fare ciò che si addice fare a un nazista¹⁷⁴. Così, dopo aver messo in luce la validità formale del sillogismo pratico e dopo aver evidenziato il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, Anscombe fa riferimento alla distinzione tra bene reale e bene apparente, al fine di mostrare che non tutto ciò che appare all'agente come un bene da perseguire è realmente un bene. Innanzitutto,

¹⁷² Ivi, § 38, pp. 72-74.

¹⁷³ «All that is required for our concept of “wanting” is that a man should see what he wants under the aspect of some good». Ivi, § 39, pp. 75.

¹⁷⁴ Ivi, § 39, pp. 74-76.

l'autrice si interroga in merito alla relazione tra "volontà" e "bontà" e la confronta con la relazione tra "giudizio" e "verità"¹⁷⁵. Anscombe afferma che «la verità è l'oggetto del giudizio e il bene l'oggetto del volere; da ciò non consegue né che tutto ciò che è giudicato debba essere vero, né che tutto ciò che è voluto debba essere buono»¹⁷⁶. Anscombe fa un confronto tra i due binomi proposti. In primo luogo, l'autrice osserva che la verità non è anzitutto attribuita alle cose, poiché non vi può essere verità senza una relazione con il soggetto della conoscenza o con il giudizio; per quanto riguarda la bontà, l'autrice afferma che essa è ascrivibile anzitutto agli oggetti e non al volere. Quindi, per spiegare il volere bisogna introdurre il bene, inteso come la bontà dell'oggetto voluto: «la bontà è attribuita al volere in virtù della bontà (non dell'attualizzazione) di ciò che si vuole; mentre la verità è attribuita immediatamente ai giudizi, e in virtù di ciò che effettivamente accade [è il caso]»¹⁷⁷. In secondo luogo, nel rendere conto della nozione di "bene", l'autrice fa riferimento a ciò che l'agente concepisce come bene, ossia al fatto che ciò che l'agente desidera è caratterizzabile dall'agente come buono; per quanto riguarda la nozione di "verità", l'autrice afferma che occorre fare riferimento non solo a ciò che sembra vero all'agente nella formulazione dei giudizi, ma anche a ciò che è effettivamente vero. Comunque, Anscombe sostiene anche che «il bene (forse falsamente) concepito dall'agente per caratterizzare la cosa deve essere *realmente* una delle tante forme di bene»¹⁷⁸. Tale constatazione porta Anscombe a criticare la filosofia moderna – autori come Locke e Hume – per non aver compreso e trattato adeguatamente il rapporto tra "volere" e "bene", concependo il volere esclusivamente come un'impressione interna. Invece, a giudizio dell'autrice, la nozione di "volere" è intimamente legata alla nozione di "bene", che fa riferimento a qualcosa che è desiderabile in quanto realmente buono.

Alla luce di ciò, Anscombe si interroga esplicitamente in merito al rapporto del sillogismo pratico con l'etica e afferma che «esso può rientrare negli studi etici solo se è richiesta una corretta psicologia filosofica per un sistema filosofico di etica: una visione che credo che dovrei sostenere se si pensasse di provare a costruire un tale sistema, ma che credo non sia

¹⁷⁵ Ivi, § 40, pp. 76-78.

¹⁷⁶ «Truth is the object of judgment, and good the object of wanting; it does not follow from this either that everything judged must be true, or that everything wanted must be good». Ivi, § 40, p. 76, trad. mia.

¹⁷⁷ «Goodness is ascribed to wanting in virtue of the goodness (not the actualisation) of what is wanted; whereas truth is ascribed immediately to judgments, and in virtue of what actually *is* the case». *Ibidem* (corsivo nell'originale), trad. mia.

¹⁷⁸ «The good (perhaps falsely) conceived by the agent to characterise the thing must *really* be one of the many forms of good». Ivi, § 40, pp. 76-77 (corsivo nell'originale), trad. mia.

generalmente corrente»¹⁷⁹. Qui è possibile rilevare un'anticipazione di quanto Anscombe affermerà l'anno successivo in *Modern Moral Philosophy*, sia rispetto al fatto che per sviluppare un'adeguata filosofia morale sia necessario sviluppare una corretta filosofia della psicologia, ossia sia necessario individuare ciò in cui consiste il ragionamento pratico che si conclude nell'azione, sia rispetto alla sua insoddisfazione nei confronti del modo di fare filosofia morale nella contemporaneità e nei confronti della concezione moderna del “dovere”, inteso come “dovere morale”:

Vale la pena sottolineare che i concetti di “dovere” e “obbligazione”, e quello che oggi viene chiamato il senso “morale” di “dovere”, sono sopravvivenze di una concezione *legalistica* dell’“etica”. Il senso moderno di “morale” è esso stesso un derivato tardivo di queste sopravvivenze. Nessuna di queste nozioni è presente in Aristotele. L'idea che le azioni che sono necessarie per conformarsi alla giustizia e alle altre virtù siano requisiti della legge divina si trova tra gli Stoici, ed è diventata generalmente attuale attraverso il cristianesimo, le cui nozioni etiche provengono dalla Torah.¹⁸⁰

Inoltre, Anscombe sottolinea il carattere teleologico del ragionamento pratico, dato dal fatto che ciò che costituisce la caratterizzazione di desiderabilità si trova a una certa distanza dall'azione immediata, che si configura come un modo per raggiungere ciò che si cerca di ottenere¹⁸¹. Infatti, non si può parlare di ragionamento pratico nel caso in cui l'agente agisce senza avere un fine in vista; invece, si tratta di ragionamento pratico se l'agente agisce in vista di un fine. Anscombe constata, poi, che non esiste un unico modo per raggiungere un certo fine¹⁸². Al riguardo, l'autrice porta l'esempio di un agente che ha come fine quello di costruire una casa, per la quale, però, non ha ancora stabilito quale tipologia di finestre montare. Relativamente al suo fine, che è quello di portare a termine la casa, non importa quale tipo di finestre sceglierà, ma ciò che conta è che egli compia una scelta tra le diverse

¹⁷⁹ «It can only come into ethical studies if a correct philosophical psychology is requisite for a philosophical system of ethics: a view which I believe I should maintain if thought of trying to construct such a system; but which I believe is not generally current». Ivi, § 41, p. 78, trad. mia.

¹⁸⁰ «It is worth remarking that the concepts of “duty” ‘ and “obligation”, and what is now called the “moral” sense of “ought”, are survivals from a *law* conception of “ethics”. The modern sense of “moral” is itself a late derivative from these survivals. None of these notions occur in Aristotle. The idea that actions which are necessary if one is to conform to justice and the other virtues are requirements of divine law was found among the Stoics, and became generally current through Christianity, whose ethical notions come from the Torah». Ivi, § 41, p. 78 [nota 1] (corsivo nell'originale), trad. mia.

¹⁸¹ Ivi, § 41, p. 79.

¹⁸² Ivi, § 44, pp. 80-81.

tipologie di finestre che possono essere montate. Ciò significa che esistono diversi modi idonei per raggiungere un certo fine.

Ancora, Anscombe approfondisce ulteriormente la tematica relativa alla conoscenza pratica¹⁸³. L'autrice fa esplicito riferimento alla concezione della conoscenza pratica – in relazione alla conoscenza speculativa – di Tommaso d'Aquino¹⁸⁴:

Possiamo dire che quando (a) la descrizione di un evento è di un tipo tale da essere formalmente la descrizione di un'intenzione eseguita (b) l'evento è effettivamente l'esecuzione di un'intenzione (secondo i nostri criteri) allora vale il resoconto dato dall'Aquinate sulla natura della conoscenza pratica: La conoscenza pratica è “causa di ciò che comprende”, a differenza della conoscenza “speculativa”, che “deriva dagli oggetti conosciuti”. Questo significa [...] che senza di essa ciò che accade non rientra nella descrizione – esecuzione di intenzioni – di cui abbiamo analizzato le caratteristiche.¹⁸⁵

In questo modo, Anscombe, nel cercare di chiarire ulteriormente in che cosa consiste la conoscenza pratica, sostiene che, affinché un agente possa affermare di possedere la conoscenza pratica di qualcosa, non è sufficiente che egli sappia come fare quella cosa, poiché potrebbe perfino essere in grado di tenere una lezione su come fare quella cosa, pur senza essere capace di farla¹⁸⁶. Invece, l'espressione “conoscenza pratica” si riferisce al possesso di una capacità pratica in un certo campo. Ci si deve chiedere in che cosa consista l'esercizio di tale capacità. L'esercizio di tale capacità può essere sottoposto alla domanda «Perché?», che rivela l'ordine A-D insito nell'azione intenzionale. In merito a ciò, John Schwenkler osserva che «la sua [di Anscombe] tesi è che un agente ha una conoscenza in prima persona di ciò che accade, riconducendola alla forma di descrizione che impieghiamo per rappresentare la struttura mezzi-fine dell'azione»¹⁸⁷. Alla luce di queste considerazioni, Anscombe afferma che in ogni operazione è possibile parlare di due conoscenze, quella pratica e quella speculativa:

¹⁸³ Si veda, in particolare: *ivi*, § 48, pp. 87-89.

¹⁸⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 3, art. 5, pp. 49-51.

¹⁸⁵ «We can say that where (a) the description of an event is of a type to be formally the description of an executed intention (b) the event is actually the execution of an intention (by our criteria) then the account given by Aquinas of the nature of practical knowledge holds: Practical knowledge is “the cause of what it understands”, unlike “speculative” knowledge, which “is derived from the objects known”. This means [...] that without it what happens does not come under the description – execution of intentions – whose characteristics we have been investigating». Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 48, pp. 87-88, trad. mia.

¹⁸⁶ *Ivi*, § 48, p. 88.

¹⁸⁷ «Her [Anscombe's] thesis attributes to an agent first-personal knowledge of what happens, brought under the form of description we employ in representing an action's means-end structure». Schwenkler John, *op. cit.*, p. XXIX, trad. mia.

Il resoconto che si potrebbe dare di ciò che si sta facendo, senza ricorrere all'osservazione; e il resoconto di ciò che sta accadendo esattamente in un dato momento (ad esempio) al materiale su cui si sta lavorando. L'una è pratica, l'altra speculativa. Sebbene il termine "conoscenza pratica" sia usato più spesso in relazione a competenze specialistiche, non c'è motivo di pensare che questa nozione si applichi solo in tali contesti. L'"azione intenzionale" presuppone sempre quello che si potrebbe chiamare "sapere come stanno le cose" sulle questioni descritte nella descrizione in base alla quale un'azione può essere definita intenzionale, e questa conoscenza si esercita nell'azione ed è una conoscenza pratica.¹⁸⁸

L'autrice, quindi, sottolinea la correlazione fra la conoscenza pratica e la conoscenza speculativa nell'agire umano.

Da ultimo, dopo aver portato a termine l'analisi dell'azione intenzionale, Anscombe affronta nuovamente la questione relativa all'espressione di intenzione per il futuro che aveva lasciato da parte¹⁸⁹. L'autrice afferma che quanto ha sostenuto relativamente all'azione intenzionale è valido anche per le espressioni di intenzione per il futuro se la domanda «Perché?» è applicabile. Infatti, l'applicabilità di tale domanda distingue le espressioni di intenzione dalle stime sul futuro o dalle profezie¹⁹⁰.

Terminata l'analisi dei due celebri saggi di Anscombe, nel prossimo paragrafo, illustreremo in che modo le argomentazioni che Anscombe ha elaborato in *Modern Moral Philosophy* e in *Intention* mettono in luce il fatto che l'autrice, nell'affrontare questioni interne al dibattito contemporaneo, è stata notevolmente influenzata non solo dalla filosofia di Aristotele, ma anche da quella Tommaso d'Aquino. Lo scopo sarà di mostrare l'attuale interesse di riconsiderare la teoria della legge naturale e, in particolare, la concezione delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino per cogliere ciò che permette agli esseri umani di fiorire. A tal fine, innanzitutto, metteremo in luce quale è stata l'influenza che la filosofia di Tommaso d'Aquino ha esercitato sul pensiero di Anscombe, che ha attinto alla filosofia dell'Aquinate per sviluppare le sue argomentazioni¹⁹¹. A partire da questa riflessione e alla

¹⁸⁸ «The account that one could give of what one was doing, without adverting to observation; and the account of exactly what is happening at a given moment (say) to the material one is working on. The one is practical, the other speculative. Although the term "practical knowledge" is most often used in connexion with specialised skills, there is no reason to think that this notion has application only in such contexts. "Intentional action" always presupposes what might be called "knowing one's way about" the matters described in the description under which an action can be called intentional, and this knowledge is exercised in the action and is practical knowledge». Anscombe G.E.M., *Intention*, *op. cit.*, § 48, p. 89, trad. mia.

¹⁸⁹ Ivi, §§ 50-52, pp. 90-94.

¹⁹⁰ Ivi, § 50, p. 90.

¹⁹¹ Riguardo all'influenza di Tommaso d'Aquino sul pensiero di Anscombe, si vedano, per esempio: Haldane John, "Anscombe and Aquinas", in *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, *op. cit.*, pp. 442-468; Vogler Candace, "Aristotle, Aquinas Anscombe, and the new virtue ethics", in *Aquinas and the*

luce delle argomentazioni proposte dall'autrice in *Modern Moral Philosophy* e in *Intention* sulla rilevanza dei fatti nel riconoscimento delle ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume) e sul ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, sarà possibile comprendere meglio le trattazioni di filosofi che, dopo Anscombe, nel dibattito contemporaneo, si sono proposti di affrontare il tema della fioritura umana riconsiderando Tommaso d'Aquino.

2.4 *Human flourishing*: una prospettiva tomista

Rispetto all'influenza della filosofia di Tommaso d'Aquino sul pensiero di Anscombe, nella breve ricostruzione della biografia filosofica dell'autrice, abbiamo in parte già accennato alla presenza di riferimenti all'Aquinate in alcune sue opere giovanili. È bene rilevare che anche in alcune opere successive a *Intention* e a *Modern Moral Philosophy* Anscombe ha fatto ulteriori riferimenti espliciti a Tommaso d'Aquino¹⁹². Ad ogni modo, al riguardo, risultano di particolare interesse le parole della figlia di Anscombe, Mary Geach:

Anscombe attinse al suo [di Aquino] pensiero in misura incalcolabile: a me disse che dire che un pensiero proveniva da lui suscitava pregiudizi nelle persone; a mia sorella disse che attribuirgli un pensiero faceva sì che le persone ignorassero annoiate l'interesse filosofico di quel pensiero, sia che fossero favorevoli all'Aquinate sia che fossero contrari a lui.¹⁹³

Anscombe, dunque, non era solita citare esplicitamente Tommaso d'Aquino, così da evitare di incorrere nel rischio di ricevere critiche, in particolare, da parte di coloro che, nel mondo accademico oxoniense, essendosi allontanati dal cattolicesimo, avrebbero probabilmente considerato i riferimenti all'Aquinate inopportuni dal punto di vista filosofico. Così, per esempio, Tommaso d'Aquino non viene mai citato in *Modern Moral*

Nicomachean Ethics, a cura di Hoffmann T., Müller J., Perkams M., Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 239-257.

¹⁹² La ricognizione dei passi in cui Anscombe fa riferimento a Tommaso d'Aquino nei suoi testi è presentata, per esempio, in: Haldane John, "Anscombe and Aquinas", in *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, op. cit., pp. 442-468.

¹⁹³ «Anscombe drew upon his [Aquinas's] thought to an unknowable extent: she said to me that it aroused prejudice in people to tell them that a thought came from him: to my sister she said that to ascribe a thought to him made people boringly ignore the philosophical interest of it, whether they were for Aquinas or against him». Geach Mary, "Introduction", in Anscombe G.E.M., *From Plato to Wittgenstein: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2011, p. XIX, trad. mia.

Philosophy, oppure viene esplicitamente citato in una sola occorrenza, in riferimento alla sua concezione della conoscenza pratica, in *Intention*¹⁹⁴.

Ciononostante, l'intera trattazione dell'agire umano proposta da Anscombe in *Intention* sembra poggiare non solo sulla concezione dell'agire di Aristotele, ma, in particolare, su quella di Tommaso d'Aquino, che distingue l'azione umana (*actus humanus*) dall'atto dell'uomo (*actus hominis*):

Tra le azioni che l'uomo compie sono dette *umane* in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: infatti si dice che il libero arbitrio è «una facoltà della volontà e della ragione». Quindi propriamente sono denominate umane le azioni che procedono da una volontà deliberata. Le altre azioni invece che vengono attribuite all'uomo potranno essere dette azioni *dell'uomo*, ma non azioni *umane* in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. – Ora, tutti gli atti che procedono da una data facoltà ne derivano secondo la ragione formale del suo oggetto. Ma l'oggetto della volontà è il fine e il bene. Quindi è necessario che tutte le azioni umane siano per un fine.¹⁹⁵

L'Aquinate, quindi, distingue tra le azioni propriamente umane, in cui un agente agisce in vista di un fine che riconosce come un bene da perseguire e di cui egli è autore e responsabile, e gli atti dell'uomo, come, per esempio, il grattarsi il capo sovrappensiero o il movimento del corpo in seguito a una spinta, che un agente compie senza riconoscere un fine in vista del quale agire. L'agente, dunque, nel compiere un'azione propriamente umana, agisce sempre in vista di un fine che gli appare bene (*sub specie boni* o *sub ratione boni*)¹⁹⁶.

Allo stesso modo, Anscombe, nella sua riflessione sull'agire umano, distingue le azioni intenzionali, di cui un agente è responsabile in quanto agisce motivato da ragioni per agire in vista di un fine che considera un bene da perseguire, dalle azioni che non sono dirette a un fine riconosciuto come un bene da perseguire da parte dell'agente e nelle quali, quindi, non è possibile individuare ragioni per agire che motivano l'agente ad agire in un certo modo. Il bene, dunque, guida l'azione, perché motiva l'agente ad agire e perché costituisce la caratterizzazione di desiderabilità che offre all'agente le ragioni per agire al fine di realizzare

¹⁹⁴ Anscombe G.E.M., *Intention, op. cit.*, § 48, pp. 87-88.

¹⁹⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, I-II, q. 1, a. 1, p. 14 (corsivo nell'originale).

¹⁹⁶ Ivi, I-II, q. 8, a. 1, pp. 109-111.

quel bene. In questo modo, viene messo in evidenza il ruolo del punto di vista in prima persona nell'agire, poiché viene assegnato un ruolo necessario nell'azione a ciò che appare bene all'agente.

Come abbiamo già osservato, la concezione dell'agire proposta da Anscombe in *Intention* è volta a identificare in che cosa consiste l'agire propriamente umano e pone le basi per quella filosofia della psicologia che l'autrice ritiene possa permettere di sviluppare un'adeguata filosofia morale, capace di rendere conto dell'agire virtuoso che fa sì che gli agenti fioriscano *in quanto* esseri umani. Anscombe riprende da Aristotele e, in particolare, da Tommaso d'Aquino, non solo la riflessione sull'agire umano, ma anche le tematiche della virtù, della natura umana e del fine dell'uomo, definito dall'autrice in termini di "fioritura umana" e da Aristotele e Tommaso d'Aquino rispettivamente come *eudaimonia* e *beatitudo* (*perfecta* e *imperfecta*). Al riguardo, si ricordi che Anscombe, nell'indicare il fine proprio dell'uomo in *Modern Moral Philosophy*, sostiene che «il fiorire dell'uomo *in quanto* uomo consiste nel suo essere buono»¹⁹⁷, ossia nel compiere solo azioni virtuose. Dunque, a giudizio dell'autrice, per comprendere il fine proprio degli esseri umani, bisogna comprendere in che cosa consiste l'agire virtuoso e, per fare questo, bisogna prima comprendere in che cosa consiste l'azione umana¹⁹⁸: un'adeguata concezione del fine degli esseri umani richiede che si dia «una descrizione della natura umana, dell'azione umana, del tipo di caratteristica rappresentata dalla virtù, e soprattutto del "fiorire dell'uomo"»¹⁹⁹.

La critica sviluppata da Anscombe, già in *Intention*, ma più esplicitamente in *Modern Moral Philosophy*, nei confronti della legge di Hume, aiuta a fare chiarezza sui riferimenti alla natura umana e al fiorire dell'uomo *in quanto* uomo presenti in *Modern Moral Philosophy*. In particolare, si ricordi che nel saggio del 1958 Anscombe propone di abbandonare la nozione di "dovere morale" propria della modernità in favore della nozione classica di "dovere", intesa in termini di "norma". Anscombe adotta la nozione di "norma" non in termini legalistici, ossia per fare riferimento a una legge che deve essere obbedita in quanto promulgata da un legislatore, bensì per indicare le condizioni che fanno sì che un essere umano sia "nella norma": il riferimento è a ciò che è proprio degli esseri umani sulla base delle caratteristiche proprie del tipo di ente che essi sono, ossia sulla base delle caratteristiche proprie della specie "uomo", che viene considerata non solo dal punto di vista biologico (per esempio, in riferimento al numero di denti proprio della specie), ma anche dal

¹⁹⁷ Anscombe G.E.M., "La filosofia morale moderna", *op. cit.*, p. 66 (corsivo nell'originale).

¹⁹⁸ Ivi, p. 51.

¹⁹⁹ Ivi, p. 66.

punto di vista dell'attività del pensiero e della scelta nei vari ambiti della vita umana (in riferimento al possesso delle virtù)²⁰⁰.

Considerate insieme, le riflessioni di Anscombe relative all'agire umano e alla rivalutazione del “dovere” in senso classico permettono di fare chiarezza sul modo in cui è possibile sviluppare una riflessione sul fine dell'uomo inteso come “fioritura umana” in termini tomisti. Infatti, il riferimento di Anscombe alla natura umana, alla buona condotta attraverso azioni virtuose e al fiorire dell'uomo *in quanto* uomo, permette di rilevare che, secondo l'autrice, dal punto di vista etico, non ogni cosa può essere ritenuta buona e, quindi, desiderabile da un agente. Un agente può considerare qualcosa come buono solo se comprende in che cosa consiste la natura umana, ossia se comprende quali sono le caratteristiche proprie degli esseri umani *in quanto* esseri umani e come si addice loro agire in conformità alla natura umana.

Alla luce di queste considerazioni, nel presente lavoro cercheremo di mostrare che l'invito di Anscombe a riconsiderare la nozione di “dovere” in termini classici può essere inteso come un invito a riconsiderare il “dovere” come la necessità di realizzare potenzialità che gli esseri umani hanno in virtù della loro natura. Con “potenzialità” facciamo riferimento al fatto che, tra le molte cose che gli esseri umani possono fare, solo un sottoinsieme di esse sono azioni che gli agenti dovrebbero fare in virtù dei poteri che hanno per natura. Secondo la prospettiva teleologica di Tommaso d'Aquino, gli esseri umani hanno alcuni poteri o capacità, in virtù dei quali sono proiettati a realizzarsi in un certo modo, ossia sono orientati verso una certa direzione che permette loro di attualizzare la loro natura. Ciò significa che un agente può considerare qualcosa come un bene da perseguire solo nell'orizzonte di possibilità offerto dalla natura umana: se e solo se agiscono consapevolmente in conformità alla loro natura, gli agenti compiono azioni dirette a un bene, in quanto compiono azioni dirette all'attualizzazione delle potenzialità che hanno in virtù della loro natura. Se agiscono in questo modo, gli agenti compiono azioni virtuose e sviluppano una condotta virtuosa, perché sono motivati ad agire in vista di ciò che è buono secondo la loro natura e, così, fioriscono. Emergerà anche la rilevanza del punto di vista in prima persona nell'azione, data dal fatto che, per attualizzare le potenzialità proprie della loro natura, ossia per fiorire, gli agenti devono comprendere in che cosa consiste la loro natura, vale a dire devono riconoscere, nella loro esperienza concreta, di avere determinati poteri e devono essere motivati ad agire in conformità con essi.

²⁰⁰ Ivi, p. 62.

In questa sede, sosterrò che, per giungere a un'adeguata spiegazione di che cosa permette il fiorire umano, è possibile riconsiderare la concezione della legge naturale e, in particolare, delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino²⁰¹. L'esigenza di approfondire la tematica delle inclinazioni naturali in Tommaso d'Aquino nasce dal fatto che, nel dibattito contemporaneo di lingua inglese, molti autori che hanno ripreso in considerazione la concezione dell'Aquinate per indagare ciò che permette il fiorire umano, anche se hanno preso in esame la tematica delle inclinazioni naturali, non hanno colto fino in fondo il ruolo che esse ricoprono nella filosofia di Tommaso d'Aquino e l'importante funzione che possono svolgere anche nel dibattito contemporaneo. In questo lavoro, mostreremo che le inclinazioni naturali permettono di rendere conto, per l'indagine sul fiorire umano, sia della natura umana come criterio normativo per l'agire, sia del ruolo del punto di vista in prima persona, dal momento che gli agenti sperimentano la loro natura nell'esperienza concreta grazie alle inclinazioni naturali: gli agenti fioriscono se e solo se, nell'esperienza vissuta, comprendono quali poteri hanno in virtù della loro natura e se e solo se sono consapevolmente motivati ad agire al fine di attualizzarli.

Nel terzo capitolo, prenderemo in esame alcuni autori che hanno riconsiderato il pensiero di Tommaso d'Aquino nella contemporaneità relativamente alla ragione pratica e che hanno proposto una riflessione sul fiorire umano considerando anche la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali dell'Aquinate. Faremo riferimento a due approcci all'interno di quello che è stato definito "tomismo analitico": il primo approccio è quello di John Finnis, esponente della *New Natural Law Theory*; il secondo è quello di Ralph McInerny e, in particolare, di Anthony Lisska, sostenitori di un'interpretazione più tradizionale della filosofia di Tommaso d'Aquino. Le concezioni di questi autori sono state influenzate in diversa misura dalle argomentazioni di Anscombe. Al riguardo, si noti, per esempio, che Lisska riconosce esplicitamente che Anscombe ha avuto il merito di aver affrontato questioni che hanno fatto risorgere l'interesse per l'etica di Aristotele e di Tommaso d'Aquino nella contemporaneità²⁰². Prenderemo in esame le concezioni di Finnis, McInerny e Lisska alla luce delle riflessioni di Anscombe sulla rilevanza dei fatti nel riconoscimento delle ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume) e sul ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire. Nel riconsiderare la concezione di Tommaso d'Aquino nella contemporaneità, questi due approcci hanno assunto posizioni differenti nei confronti della legge di Hume, da

²⁰¹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, pp. 913-924.

²⁰² Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 1-2.

un lato, e nei confronti della prospettiva in prima persona nell'azione, dall'altro, offrendo, così, interpretazioni diverse e contrastanti delle inclinazioni naturali: Finnis ha messo in luce la prospettiva in prima persona nell'azione, ma ha ammesso in modo acritico la validità della legge di Hume, negando, in questo modo, che sia possibile derivare ciò che appartiene al regno della normatività a partire da considerazioni su ciò che appartiene al regno dei fatti e della metafisica; McInerney e Lisska hanno criticato la legge di Hume, sostenendo, così, la possibilità di individuare criteri normativi a partire da considerazioni sui fatti e sulla metafisica, ma non hanno considerato fino in fondo la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'azione. Nel prossimo capitolo, prenderemo in esame questi due approcci, al fine di mettere in luce i punti di forza che ciascuno di essi offre per la riconsiderazione delle inclinazioni naturali.

PARTE II

Il dibattito sulla legge di Hume nel tomismo analitico e il neo-disposizionalismo: le inclinazioni naturali

Capitolo 3. Prospettiva in prima persona o metafisica della natura umana? Il dibattito nel tomismo analitico

La prima parte della presente ricerca si è conclusa con il tentativo di articolare che cosa si intende con “fiorire umano” a partire dalla prospettiva anscombiana, mettendo in luce l’influenza di Tommaso d’Aquino sul pensiero di Anscombe, che ha riconosciuto l’interesse di rivolgersi al pensiero dell’Aquinato per affrontare questioni interne al dibattito contemporaneo. Nella conclusione alla prima parte, abbiamo accennato alle ragioni per cui riteniamo che affrontare la tematica delle inclinazioni naturali nel dibattito contemporaneo potrebbe permettere di rendere conto, per l’indagine sul fiorire umano, sia di un criterio normativo fondato sulla natura umana e comune a tutti gli agenti, sia della rilevanza della prospettiva in prima persona nell’agire, questioni già discusse da Anscombe. Alla luce di ciò, abbiamo deciso di accogliere l’invito di Anscombe a indagare in virtù di che cosa gli agenti possono fiorire *in quanto* esseri umani e, per fare questo, adotteremo la prospettiva tomista. Considereremo, in particolare, il ruolo che la concezione delle inclinazioni naturali dell’Aquinato può svolgere nel dibattito contemporaneo per rendere conto del fiorire umano. Infatti, la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali è intimamente legata alla riflessione relativa al bene e al fine degli esseri umani e, quindi, al fiorire umano.

Nella seconda parte del lavoro, ci dedicheremo a questa indagine. Nel terzo capitolo, considereremo alcuni autori, direttamente o indirettamente influenzati da Anscombe, che hanno fatto riferimento esplicitamente o implicitamente all’autrice nelle loro trattazioni e che hanno ripreso in considerazione la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d’Aquino nel dibattito contemporaneo²⁰³. Infatti, Anscombe, insieme ad altri autori, incluso, per esempio, il marito Peter Geach, ha contribuito a ridare slancio alla filosofia di Tommaso d’Aquino nel dibattito filosofico contemporaneo di lingua inglese, tant’è che John Haldane ha coniato retrospettivamente l’espressione “tomismo analitico” per riferirsi ad autori che nel dibattito contemporaneo di stampo analitico hanno riconsiderato il

²⁰³ Questo capitolo è frutto della rielaborazione e dell’ampliamento di un articolo pubblicato dall’autrice del presente lavoro: Codognato Giulia, “Le inclinazioni naturali: un confine metafisico nel dibattito contemporaneo sulla legge naturale”, in *Confini e sconfinamenti*, a cura di Candelieri I. e Daffonchio C., EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2022, pp. 355-368.

pensiero di Tommaso d'Aquino sulla spinta, tra gli altri, di Anscombe. Al fine di chiarire ciò che accomuna, al di là delle differenze, gli autori che si ritiene afferiscano al tomismo analitico, proporrò una sua breve descrizione, anche se è difficile darne una definizione esaustiva (paragrafo 3.1).

Per quanto riguarda il tema della ragione pratica e quello connesso della fondazione dell'etica, il tomismo analitico ha visto contrapporsi due prospettive che divergono sul ruolo da dare alla natura umana nella giustificazione dell'etica. Accanto alla divergenza teoretica, le due prospettive offrono anche interpretazioni contrastanti della concezione dell'Aquinate per quanto attiene alla legge naturale e alle inclinazioni naturali. Il primo approccio che analizzeremo è quello della *New Natural Law Theory*, facendo soprattutto riferimento alla trattazione di John Finnis (paragrafo 3.2); il secondo approccio che prenderemo in esame riguarda le concezioni di Ralph McInerny e, in particolare, di Anthony Lisska, sostenitori di una interpretazione più classica della filosofia di Tommaso d'Aquino (paragrafo 3.3).

Dopo aver considerato ciascuno dei due approcci, cercheremo di metterne in luce i punti di debolezza e i punti di forza, valutando in particolar modo la forza delle loro argomentazioni nel superare i problemi posti dalla legge di Hume e nel dar conto della prospettiva in prima persona nell'agire, questioni già affrontate da Anscombe (paragrafo 3.4). Riconosceremo a Finnis il merito di aver messo in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona per l'individuazione di ciò che permette agli esseri umani di fiorire, ma lo criticheremo per aver sostenuto la legittimità della legge di Hume in modo acritico e quasi dogmatico. Riconosceremo a McInerny e a Lisska il merito di aver discusso dialetticamente la legge di Hume e di aver quindi aperto prospettive originali per spiegare come sia possibile derivare ciò che appartiene al regno della normatività a partire da considerazioni su ciò che appartiene al regno dei fatti e della metafisica, ma li criticheremo per non aver considerato adeguatamente l'importanza della prospettiva della prima persona nell'agire. L'intento ultimo è di comprendere se sia possibile individuare una sintesi dei punti di forza dei due approcci, per verificare la validità della proposta analitico-tomista all'interno del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica. Infatti, alla luce di questa ricostruzione, intendiamo mostrare l'attuale validità di una riflessione sulla legge naturale e sulle inclinazioni naturali per individuare ciò che permette il fiorire umano.

3.1 Il tomismo analitico

L'espressione "tomismo analitico" è stata coniata nel 1992 da John Haldane – professore all'università di St Andrews in Scozia – come titolo di alcune conferenze che egli aveva tenuto all'università di Notre Dame (Indiana, USA) su invito di Alasdair MacIntyre²⁰⁴. Questa espressione ha acquisito rilievo soprattutto a partire dalla pubblicazione di due fascicoli monografici curati da Haldane.

Il primo è un numero del 1997 della rivista *The Monist*, nella cui prefazione Haldane ha illustrato gli aspetti caratteristici del tomismo analitico:

Il tomismo analitico non si propone di appropriarsi di San Tommaso per la promozione di un particolare insieme di dottrine. Allo stesso modo, non è un movimento di pia esegesi. Invece, cerca di utilizzare i metodi e le idee della filosofia del XX secolo – quella dominante nel mondo di lingua inglese – in connessione con l'ampio quadro di idee introdotte e sviluppate dall'Aquinate. *Forma, materia, esistenza, individuazione, concetti, espressioni mentali, bene e male*.²⁰⁵

Il secondo è un fascicolo di *New Blackfriars* del 1999, in cui Haldane, in dialogo con diversi autori²⁰⁶, ha analizzato l'evoluzione del pensiero dell'Aquinate e la sua ricezione nella storia del pensiero filosofico, soprattutto cattolico, fino a considerare la sua influenza nella filosofia contemporanea di lingua inglese tra autori cattolici e non, ponendo particolare attenzione al riconoscimento ufficiale dell'autorità di Tommaso d'Aquino a seguito della pubblicazione nel 1879 dell'enciclica *Aeterni Patris* ad opera di papa Leone XIII²⁰⁷.

²⁰⁴ Micheletti Mario, *Il tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 7. Per un'introduzione critica al tomismo analitico e per un'ampia bibliografia sull'argomento, oltre al testo di Micheletti, si vedano anche: AA. VV., *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, a cura di Paterson C. e Pugh M.S., Ashgate Publishing, Aldershot, 2006; AA. VV., *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, a cura di Bettineschi P. e Fanciullacci R., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014.

²⁰⁵ «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*». Haldane John, "Analytical Thomism: A Prefatory Note", in *The Monist*, vol. 80, n° 4, 1997, p. 486 (corsivo nell'originale), trad. mia.

²⁰⁶ Timothy Chappell, Dagfinn Follesdal, Bas C. van Fraassen, John Greco, Bonnie Kent, Christopher Martin, Ralph McInerny, Hayden Ramsay, Nicholas Rescher, Thomas D. Sullivan, Charles Taylor and Linda T. Zagzebski.

²⁰⁷ Haldane John, "Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture", in *New Blackfriars*, vol. 80, n° 938, 1999, pp. 158-171. Per una breve ricostruzione della storia del tomismo ad opera di Haldane si vedano anche: Haldane John, "Analytical Thomism: A Prefatory Note", *op. cit.*, pp. 485-486; Haldane John, "Thomism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Craig E., Routledge, London-New York, 1998, pp. 8585-8592.

In generale, con l'espressione "tomismo analitico" Haldane fa riferimento a

un approccio filosofico ampio che mette in relazione reciproca gli stili e le problematiche della filosofia di lingua inglese recente con i concetti e le problematiche condivise dall'Aquinate e dai suoi seguaci. Questo approccio ha una certa relazione con quello di quei filosofi di Oxford del dopoguerra, ad esempio Austin e Ryle, che hanno cercato di reintrodurre alcuni concetti nell'analisi del pensiero e dell'azione, come quelli di capacità e disposizioni, che sono prominenti nella filosofia aristotelica. Nel caso dei tomisti analitici, le aree di interesse principali sono state l'intenzionalità, l'azione, la teoria della virtù, l'antropologia filosofica, la causalità e l'essenzialismo. L'espressione "tomismo analitico" è usata raramente, ma è utile per identificare aspetti degli scritti di filosofi come [Elizabeth] Anscombe, [Alan] Donagan, [Peter] Geach, [Germain] Grisez, [Anthony] Kenny e [Alasdair] MacIntyre.²⁰⁸

Di fatto, quindi, l'espressione "tomismo analitico" non fa riferimento a una tradizione di pensiero consolidata. Pertanto, sembra piuttosto problematico definire univocamente che cosa si intenda con questa espressione e, di conseguenza, non sembra possibile individuare un elenco definito di coloro che si possono ascrivere al tomismo analitico²⁰⁹. Ad ogni modo, come abbiamo visto, Haldane ha annoverato retrospettivamente tra i tomisti analitici autori come Elizabeth Anscombe, Alan Donagan, Peter Geach, Germain Grisez, Anthony Kenny e Alasdair MacIntyre. Tuttavia, se, da un lato, Anscombe, Geach e Kenny possono essere annoverati tra i filosofi appartenenti alla tradizione analitica che si sono interessati al pensiero di Tommaso d'Aquino per affrontare questioni del dibattito contemporaneo interno

²⁰⁸ «A broad philosophical approach that brings into mutual relationship the styles and preoccupations of recent English-speaking philosophy and the concepts and concerns shared by Aquinas and his followers. This approach bears some relation to that of those postwar Oxford philosophers, e.g. Austin and Ryle, who sought to reintroduce certain concepts into the analysis of thought and action, such as those of capacities and dispositions, which are prominent within Aristotelian philosophy. In the case of analytical Thomists the primary areas of interest have been intentionality, action, virtue theory, philosophical anthropology, causation, and essentialism. The expression "analytical *Thomism" is rarely employed, but it usefully identifies aspects of the writings of philosophers such as [Elizabeth] Anscombe, [Alan] Donagan, [Peter] Geach, [Germain] Grisez, [Anthony] Kenny, and [Alasdair] MacIntyre». Haldane John, "Thomism, analytical", in *The Oxford Companion to Philosophy*, a cura di Honderich T., Oxford University Press, Oxford-New York, 1995, p. 875, trad. mia.

²⁰⁹ Per il dibattito relativo al tomismo analitico si vedano, per esempio, il numero monografico di *The Monist*, *op. cit.* e quello di *New Blackfriars*, *op. cit.* Per un'analisi critica della definizione data al "tomismo analitico" da Haldane nel numero da lui curato della rivista *The Monist*, si veda, per esempio: Shanley Brian J., "Analytical Thomism", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 63, n° 1, 1999, pp. 125-137. Si noti, tuttavia, che, successivamente, Shanley ha attenuato la sua critica, pur mantenendo delle riserve, affermando di essere favorevole a un interscambio tra tomisti e filosofi appartenenti alla tradizione analitica, al fine di evitare che i tomisti si isolino all'interno del dibattito in lingua inglese in cui prevale la filosofia di tradizione analitica. Al riguardo, si veda: Shanley Brian J., *The Thomist Tradition*, Kluwer, Dordrecht, 2002.

a questa tradizione; invece, dall'altro lato, per autori come Donagan, Grisez e MacIntyre questa collocazione è più problematica, poiché essi sono da considerarsi non propriamente come filosofi appartenenti alla tradizione analitica, bensì come filosofi culturalmente vicini al panorama della filosofia analitica, ma che si sono interessati al pensiero dell'Aquinate anche a prescindere da questo panorama²¹⁰.

Per questo motivo, forse, se, da un lato, lo stesso Haldane si riconosce esplicitamente come membro della comunità dei filosofi analitici²¹¹ e adotta il termine “analitico” per coniare l'espressione “tomismo analitico”, dall'altro lato, quando cerca di definire i connotati del gruppo, a volte sembra preferire utilizzare, invece dell'espressione “filosofia analitica”, quella più generale di “filosofia dominante nel mondo di lingua inglese del XX secolo”²¹². Ad ogni modo, a giudizio di Haldane, l'accostamento del termine “tomista” al termine “analitico” aiuta a mostrare come sia possibile e possa essere arricchente, da un lato, per un tomista, considerare il pensiero di Tommaso d'Aquino alla luce dei temi e dei metodi propri della filosofia dominante nel mondo di lingua inglese del XX secolo e, dall'altro lato, per i filosofi che rientrano in questo panorama, affrontare i temi tipici dei loro dibattiti alla luce della trattazione del pensiero dell'Aquinate, riconoscendo nelle tematiche da lui affrontate e nel suo modo di procedere e di argomentare dei tratti affini ai loro.

Alla luce di ciò, sembra lecito considerare il tomismo analitico non come un movimento filosofico definito, ma come un approccio metodologico alla filosofia di Tommaso d'Aquino²¹³. Tramite questo approccio, gli autori che afferiscono alla tradizione analitica o che sono culturalmente vicini a essa – mossi da interessi teoretici più che storici – si propongono non tanto di compiere una ricostruzione storica del pensiero di Tommaso d'Aquino, quanto invece di considerare la forza argomentativa e la sostenibilità razionale delle sue tesi. Infatti, questi autori riconoscono a Tommaso d'Aquino un modo di argomentare affine al loro e trovano nelle sue tesi l'ispirazione per affrontare questioni discusse nel dibattito contemporaneo, attraverso l'uso dei metodi e del linguaggio propri della filosofia analitica. Invero, è riscontrabile un'affinità tra le tesi e il modo di procedere argomentativo e razionale di Tommaso d'Aquino e i temi, il metodo e il linguaggio propri

²¹⁰ De Anna Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova, 2001, pp. 34-35; Micheletti Mario, *op. cit.*, p. 10 e pp. 50-51.

²¹¹ Haldane John, “Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture”, *op. cit.*, p. 171.

²¹² Haldane John, “Analytical Thomism: A Prefatory Note”, *op. cit.*, p. 486; Haldane John, “Thomism, analytical”, *op. cit.*, p. 875.

²¹³ De Anna Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, *op. cit.*, pp. 34-41.

della tradizione analitica. Comunque, sia le tesi dell'Aquinate, sia i metodi e il linguaggio della filosofia analitica non devono essere accettati acriticamente. Infatti, da un lato, le tesi dell'Aquinate possono essere argomentate e discusse a prescindere dal ruolo di autorità che è stato conferito al filosofo, soprattutto dalla Chiesa²¹⁴; dall'altro lato, i metodi e il linguaggio della filosofia analitica possono essere messi alla prova dalle tesi e dalle argomentazioni dell'Aquinate nel momento in cui queste tesi e argomentazioni vengono riconosciute come sostenibili razionalmente.

È opportuno sottolineare che questo approccio considera perlopiù Tommaso d'Aquino alla stregua di un interlocutore contemporaneo e, così, traslascia la dimensione storica in cui si inserisce il suo pensiero²¹⁵. L'invito è quindi a considerare la filosofia di Tommaso d'Aquino dal punto di vista teoretico, ma senza dimenticare il contesto storico e filosofico in cui essa si è sviluppata. Al riguardo, però, è bene guardarsi dallo scadere in un approccio storicista, secondo cui le tesi di un pensatore sono vincolate al contesto storico in cui egli le esprime e non possono perciò avere una rilevanza al di fuori di questo contesto. In merito alla validità del pensiero dell'Aquinate al di là del luogo e del tempo in cui si è costituito, è possibile fare cenno alle parole di Mary Geach, la quale, nel riferirsi al modo di fare filosofia dei propri genitori, afferma che «il modo in cui lei [Anscombe] e mio padre [Peter Geach] combinavano il pensiero analitico e tomista non era quello di persone che decidevano di costruire una filosofia combinata di tomismo analitico, ma quello di persone che cercavano la verità e la buona filosofia, e la prendevano dove la trovavano»²¹⁶. Pertanto, il motivo per cui i filosofi appartenenti o culturalmente vicini alla tradizione analitica decidono di avvicinarsi al pensiero di Tommaso d'Aquino è dato dal fatto che riconoscono sia la verità o, perlomeno, l'aspirazione a essa, delle tesi espresse dall'Aquinate, sia la validità del suo modo di argomentare.

Dato il tema che affronta, questo lavoro focalizza l'attenzione su alcuni filosofi appartenenti al panorama filosofico di lingua inglese del XX secolo che hanno dedicato il loro lavoro alla riconsiderazione delle tesi di Tommaso d'Aquino sulla ragione pratica e sulla

²¹⁴ Al riguardo, si veda, per esempio: Haldane John, "Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture", *op. cit.*, p. 164.

²¹⁵ De Anna Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, *op. cit.*, pp. 38-39.

²¹⁶ «The way in which she [Anscombe] and my father [Peter Geach] combined analytic and Thomistic thought was not the way of people deciding to construct a combined philosophy of analytical Thomism, but the way of people who were in pursuit of truth and good philosophy and took it where they found it». Geach Mary, "Introduction", in Anscombe G.E.M., *From Plato to Wittgenstein: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2011, p. XIX, trad. mia.

fondazione dell'etica²¹⁷. Gli autori contemporanei che prenderemo in esame in questo capitolo sono considerati afferire al tomismo analitico e si sono esplicitamente interessati alla teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino. Gli autori che prenderemo in considerazione sono: John Finnis, professore di Oxford, allievo di Herbert Hart e amico e collaboratore di Germain Grisez, che è stato il fondatore della teoria neoclassica (*New Classical Theory*) o cosiddetta "*New Natural Law Theory*"; Ralph McInerny e, in particolare, Anthony Lisska, il quale, nella sua trattazione, afferma di attingere a quanto sostenuto, tra gli altri, da McInerny. John Finnis e Ralph McInerny non erano citati tra i tomisti analitici da Haldane, ma sono stati invece inclusi in una lista più estesa, che includeva anche lo stesso John Haldane, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Germain Grisez e altri ancora, proposta da Timothy Chappell nel contributo scritto per il già citato numero monografico curato da Haldane per la rivista *New Blackfriars*²¹⁸.

Prima di prendere in esame il contributo di Finnis, McInerny e Lisska per la riconsiderazione nel dibattito contemporaneo della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali, nel resto di questo paragrafo indicheremo le ragioni che ci hanno portato a dedicare l'interesse a questi autori e non ad altri nel panorama del tomismo analitico. Come abbiamo già avuto modo di constatare nella prima parte del presente lavoro, Anscombe, nel formulare le proprie tesi sulla legge di Hume, sulla prospettiva in prima persona nell'agire e sul fiorire umano, si è ispirata anche alla filosofia di Tommaso d'Aquino e ha messo in luce argomentazioni che si sono imposte con autorevolezza all'interno del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica. Finnis, McInerny e Lisska si sono inseriti all'interno di questo dibattito riconsiderando esplicitamente la concezione dell'Aquinate e, soprattutto, la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali, al fine di individuare ciò che permette il fiorire umano; nozione che viene generalmente adottata da questi autori in riferimento al fine degli esseri umani. In particolare, questi autori devono fare i conti con la legge di Hume, poiché la concezione di Tommaso

²¹⁷ Relativamente al rapporto tra il tomismo e l'etica in ambito analitico si vedano, per esempio: Campodonico Angelo, "Tommaso e l'etica analitica", in *Tommaso d'Aquino e i Filosofi Analitici*, *op. cit.*, pp. 27-51; Micheletti Mario, *op. cit.*, pp. 49-57; Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma, 2011, pp. 43-65.

²¹⁸ Chappell Timothy, "Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture", *op. cit.* pp. 172-174. Al riguardo, si veda anche: Micheletti Mario, *op. cit.*, pp. 51-52. Inoltre, è opportuno osservare che lo stesso McInerny ha scritto un contributo per il numero della rivista *New Blackfriars* preso in esame: McInerny Ralph, "Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture", *op. cit.*, pp. 192-195.

d'Aquino della legge naturale e delle inclinazioni naturali sembra derivare ciò che riguarda il valore a partire da considerazioni sulla natura umana²¹⁹. Quindi, anche quando Anscombe non viene citata esplicitamente da questi autori, comunque, le loro concezioni si sviluppano a partire da molte tesi già proposte dall'autrice. Pertanto, le argomentazioni di questi autori vanno lette, interpretate e valutate considerando che sono state elaborate a partire da considerazioni già svolte da Anscombe.

Per potere illustrare il contributo alla filosofia contemporanea della concezione dell'Aquinate della legge naturale e delle inclinazioni naturali, è prima necessario riassumere brevemente la prospettiva di Tommaso d'Aquino, che sarà discussa più approfonditamente in seguito (paragrafi 4.2 e 4.3). Il *locus classicus* della concezione tommasiana della legge naturale e delle inclinazioni naturali si trova nella I-II, *quaestio* 94²²⁰ della *Summa Theologiae*. Secondo l'Aquinate, il primo precetto della legge naturale è «*Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*»²²¹, perché «ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene»²²², in quanto la prima cosa che viene percepita dalla ragione pratica è il “bene”, come la prima cosa che viene percepita dalla ragione teoretica è l’“essere”. A questo proposito, è utile fare riferimento alla concezione del bene dell'Aquinate, secondo cui il “bene” indica la desiderabilità di qualcosa che è tale in quanto perfetto e attualizzato, ossia in quanto ha realizzato la sua natura²²³. L'Aquinate afferma che gli altri precetti della legge naturale dipendono dal primo precetto e che l'ordine dei precetti della legge naturale dipende dall'ordine delle inclinazioni naturali²²⁴. La ragione percepisce tutte le cose per le quali un agente ha un'inclinazione naturale come buone e quindi da perseguire, mentre percepisce quelle contrarie a un'inclinazione naturale come malvagie e quindi da evitare. L'Aquinate individua tre inclinazioni al bene proprie degli esseri umani:

- (i) La prima è comune a tutte le sostanze e consiste nell'inclinazione naturale alla conservazione del proprio essere;

²¹⁹ Per una breve ricostruzione di ciò che ha portato al rifiuto della legge naturale nella storia del pensiero filosofico – a partire dall'epoca moderna – e per una panoramica relativa a come la legge naturale sia stata riconsiderata e a come possa essere riconsiderata nella contemporaneità, si veda, per esempio: Vendemiat Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, op. cit., pp. 17-42.

²²⁰ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzagli G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014., I-II, q. 94, pp. 913-924.

²²¹ Ivi, I-II, q. 94, a. 2., p. 916 (corsivo nell'originale).

²²² *Ibidem*.

²²³ Ivi, I, q. 5, a. 1, pp. 69-71.

²²⁴ Ivi, I-II, q. 94, a. 2, pp. 915-917.

- (ii) La seconda è in comune con gli animali e consiste l'inclinazione naturale alla conservazione della specie;
- (iii) La terza è propria degli esseri umani e consiste nell'inclinazione naturale alla razionalità.

Come osserva Angelo Campodonico, è opportuno sottolineare che la concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino può essere compresa alla luce di ciò in cui consiste l'agire virtuoso, che, in termini anscombiani, permette il fiorire umano: «virtù e vizi fanno riferimento alla natura e alla legge naturale. Le virtù, infatti, rappresentano secondo l'Aquinate la fioritura dei semi che sono dati dai primi principi della legge naturale e non soprattutto l'esito di una deduzione a partire da principi»²²⁵.

John Finnis, da un lato, e Ralph McInerny e Anthony Lisska, dall'altro, hanno dato vita a due approcci diversi e per certi versi opposti alla riconsiderazione della concezione della ragione pratica e dell'etica dell'Aquinate. La divergenza riguarda proprio il modo di intendere la legge naturale e le inclinazioni naturali. Come si vedrà, ciascun approccio manifesta punti deboli che sarà possibile rilevare anche alla luce delle argomentazioni che sono state considerate nel capitolo precedente presentando la prospettiva di Anscombe: da una parte, Finnis e gli altri teorici della *New Natural Law Theory* hanno dato per scontato che la legge di Hume sia valida; dall'altro lato, McInerny e, in particolare, Lisska non hanno considerato adeguatamente il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire umano. È importante prendere in esame questi autori perché il dibattito tra di loro nasce dall'assunzione di assunti tipici del dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e, in questo modo, mette in luce i punti caldi rispetto ai quali la concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino può ancora apportare un contenuto originale.

In questo capitolo, prenderemo in esame la trattazione di Finnis, prima, e, successivamente, quelle di McInerny e di Lisska. L'intento ultimo non sarà di offrire una ricostruzione dettagliata di questi due approcci, bensì di valutare se le loro divergenze possono essere ricomposte per operare poi una sintesi dei loro rispettivi punti di forza. Sarà così possibile valutare la forza che la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino può avere nel dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla

²²⁵ Campodonico Angelo, "Tommaso e l'etica analitica", *op. cit.*, p. 43. Si veda: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 3, pp. 917-918. Relativamente al rapporto tra legge naturale e virtù, si vedano anche, per esempio: Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 177-180; Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, *op. cit.*, pp. 61-63.

fondazione dell'etica. In particolare, riconosceremo a Finnis il merito di aver messo in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire e a McInerny e a Lisska il merito di aver offerto una critica acuta della legge di Hume e di aver sostenuto in modo convincente la possibilità di individuare criteri normativi a partire da considerazioni sui fatti e sulla metafisica. Ciò permetterà di mostrare l'attuale interesse di considerare il tema della legge naturale e delle inclinazioni naturali tenendo assieme in modo coerente i punti di forza di ciascun approccio.

3.2 *New Natural Law Theory*. John Finnis: la priorità della ragione pratica

L'importanza della teoria neoclassica (*New Classical Theory*) o *New Natural Law Theory*²²⁶ risiede nel fatto che essa ha avuto il merito di riportare alla luce esplicitamente la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo di lingua inglese. Gli autori più noti della *New Natural Law Theory* sono Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle, Robert George, Christopher Tollefsen. Le loro argomentazioni si inseriscono esplicitamente nel dibattito della filosofia del diritto, ma esse hanno un forte impatto anche nel dibattito etico. Gli autori della teoria neoclassica riprendono in considerazione il pensiero dell'Aquinate, ma senza giurare una fedeltà indiscussa al filosofo e considerando il suo pensiero alla luce del dibattito contemporaneo nel panorama analitico. In generale, gli autori di questa concezione si propongono di riconsiderare la filosofia di Tommaso d'Aquino nella contemporaneità, ma allo stesso tempo riconoscono acriticamente la legittimità della legge di Hume. I filosofi della teoria neoclassica sostengono che la legge di Hume è valida, ma sostengono anche che Tommaso d'Aquino non l'avrebbe violata, in quanto ritengono che nella concezione dell'Aquinate la metafisica non avrebbe alcun ruolo nella spiegazione delle ragioni per agire.

In questa sede, abbiamo deciso di focalizzare l'attenzione sulla trattazione di John Finnis, poiché, nonostante le differenze tra gli autori della teoria neoclassica, la sua opera intitolata *Natural Law and Natural Rights*²²⁷ esprime i tratti principali e caratteristici di questa concezione.

²²⁶ Questa definizione è stata coniata da Russell Hittinger nella sua analisi critica della concezione di Grisez e di Finnis in: Hittinger Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987.

²²⁷ Finnis John M., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di Viola F., trad. it. di Di Blasi F., Giappichelli Editore, Torino, 1996. Per una presentazione delle caratteristiche principali della *New Natural Law Theory* e una bibliografia selezionata sull'argomento si veda anche un saggio scritto da Finnis insieme a Grisez e a Boyle: Boyle Joseph, Finnis John

Il pensiero di Finnis, come afferma lo stesso autore²²⁸, è frutto di una sintesi di alcuni tratti propri dell'*analytical jurisprudence* e della rilettura della concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino²²⁹. Infatti, il suo pensiero trae origine dall'*analytical jurisprudence*, ossia dalla filosofia del diritto di tradizione analitica presente a Oxford, e, in particolare, dalla sociologia descrittiva del suo maestro Herbert Hart²³⁰. L'influsso della sociologia descrittiva in Finnis si manifesta nel fatto che la sua concezione della legge naturale prende le mosse non da assunti metafisici sulla natura umana, bensì dall'osservazione e dalla descrizione dell'agire umano²³¹. L'interesse di Finnis per la filosofia di Tommaso d'Aquino sorge dall'incontro con Germain Grisez, con il quale ha collaborato, assieme a Joseph Boyle, per elaborare la teoria neoclassica²³². Il pensiero di Finnis è stato notevolmente influenzato dai testi di Grisez, tra i quali è opportuno menzionare, in particolare, un commento al primo principio della ragione pratica formulato dall'Aquinate nella I-II, *quaestio* 94, articolo 2 della *Summa Theologiae*: «*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*»²³³.

Nel 1980 Finnis pubblica *Natural Law and Natural Rights*. Come già accennato in precedenza, quest'opera, della quale seguiranno sei riedizioni, è lo scritto più rappresentativo della *New Natural Law Theory*²³⁴. Inoltre, essa ha avuto il merito di dare slancio al tema della legge naturale e delle inclinazioni naturali all'interno del panorama analitico²³⁵. Infatti, quest'opera ha contribuito ad alimentare un intenso dibattito non solo tra coloro che non reputavano di interesse nella contemporaneità il tema della legge naturale, ma anche tra coloro che, come Ralph McInerny²³⁶, già prestavano interesse a questa tematica e che si

M., Grisez Germain G., "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", in *American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, n° 1, 1987, pp. 99-151. Per un'introduzione critica in lingua italiana della concezione di Finnis, si vedano, per esempio: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, Editori Riuniti University Press, Roma, 2008; Muscolino Salvatore, "Contributi per un dialogo con il tomismo analitico", in *Divus Thomas*, vol. 114, n° 1, 2011, pp. 321-326; Viola Francesco, "John Finnis: tomismo e filosofia analitica", in *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, op. cit., pp. 227-236.

²²⁸ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. XXVIII-XXIX.

²²⁹ Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 15.

²³⁰ Ivi, pp. 13-14. Si veda: Hart Herbert L.A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961; trad. it. *Il concetto di diritto*, a cura di e trad. it. di Cattaneo M.A., Einaudi, Torino, 1991.

²³¹ Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 71.

²³² Ivi, pp. 14-15.

²³³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2., p. 916. Si veda: Grisez Germain G., "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-2, Question 94, Article 2, The; Note", in *Natural Law Forum*, vol. 10, n° 1, 1965, pp. 168-201.

²³⁴ Rispetto alla produzione scritta di Finnis e alla sua influenza nel dibattito contemporaneo, si veda, per esempio: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 15-19.

²³⁵ Al riguardo, si veda la raccolta di saggi di sostenitori e di critici dell'interpretazione neoclassica della legge naturale in: AA. VV., *Natural Law*, a cura di Finnis J.M., New York University Press, New York, 1991.

²³⁶ In particolare, si veda il botta e risposta tra McInerny, da un lato, e Finnis e Grisez, dall'altro, in: McInerny Ralph, "The Principles of Natural Law", in *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 25, n° 1,

oppongono all'interpretazione del pensiero dell'Aquinate offerta da Finnis, soprattutto per quanto riguarda il riconoscimento acritico della validità della legge di Hume. Infine, quest'opera costituisce il punto di riferimento anche per l'elaborazione delle altre opere di Finnis, tra le quali è opportuno ricordare: *Fundamentals of Ethics*²³⁷; *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*²³⁸; *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*²³⁹. In questo lavoro, dedicheremo l'attenzione soprattutto, anche se non solo, all'opera del 1980, poiché, come si è detto, essa costituisce il testo più rappresentativo della *New Natural Law Theory* e perché è soprattutto a partire dalla sua pubblicazione che si è instaurato il dibattito tra i sostenitori di questo approccio e autori a esso contrari, come McInerny e Lisska.

La rielaborazione da parte di Finnis della concezione della legge naturale consiste nel tentativo di individuare il percorso che porta all'agire morale e al fiorire umano senza ricadere nella legge di Hume, di cui l'autore riconosce la legittimità. Finnis utilizza l'espressione "legge naturale" per fare riferimento a

(1) Un insieme di principi pratici fondamentali che indicano le norme fondamentali della fioritura umana come beni da perseguire e realizzare, e che sono usati in un modo o nell'altro da chiunque rifletta sul da farsi, per quanto fallaci possano poi essere le sue conclusioni; (2) un insieme di esigenze metodologiche fondamentali della ragionevolezza pratica (essa stessa una delle forme fondamentali della fioritura umana) che distinguono il pensiero pratico valido da quello erroneo e che, quando tutto sia stato preso in esame, forniscono i criteri per distinguere tra atti che (sempre o in circostanze particolari) sono ragionevoli-considerata-ogni-cosa (e non meramente in relazione-a-un-fine particolare) e atti che sono irragionevoli-considerata-ogni-cosa, cioè tra modi di agire che sono moralmente giusti o moralmente sbagliati – permettendo così di formulare (3) un insieme di norme generali.²⁴⁰

Dunque, alla base della concezione della legge naturale proposta da Finnis vi sono alcuni beni fondamentali, la partecipazione ai quali consente agli agenti di fiorire. A giudizio di Finnis, l'individuazione dei beni fondamentali è resa possibile dal fatto che ogni agente ha dei desideri e dei bisogni o, meglio, delle inclinazioni che lo orientano verso alcuni oggetti.

1980, pp. 1-15; Finnis John M. e Grisez Germain G., "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny", in *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, n° 1, 1981, pp. 21-31.

²³⁷ Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford, 1983.

²³⁸ Finnis John M., *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Catholic University of America Press, Washington, 1991; trad. it. *Gli assoluti morali*, trad. it. di Maccarini A., Edizioni Ares, Milano, 1993.

²³⁹ Finnis John M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York, 1998.

²⁴⁰ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. 25. Si veda anche: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 39.

La ragione pratica, nell'esperienza concreta, riconosce questi oggetti come beni da perseguire sulla base del primo principio della ragione pratica che Finnis riprende da Tommaso d'Aquino: «*Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*»²⁴¹.

Per meglio comprendere la posizione di Finnis, è opportuno considerare la sua concezione della ragione, che dipende dal fatto che egli riconosce la validità della legge di Hume²⁴². Riprendendo una distinzione di Tommaso d'Aquino, Finnis afferma che la ragione è una, ma in essa è possibile distinguere due modi di relazionarsi alla realtà: nel primo modo, la ragione è definita "speculativa", perché è volta a individuare la verità giungendo a una conoscenza di tipo descrittivo, o scientifico, della realtà; nel secondo modo, la ragione è definita "pratica", perché è orientata all'agire, ossia a intervenire nella realtà partecipando ai beni fondamentali in vista della fioritura umana. Inoltre, con "ragione pratica" Finnis fa riferimento al fatto che gli agenti partecipano ai beni fondamentali attraverso il loro agire in prima persona²⁴³.

La modalità della ragione che, secondo Finnis, concerne la moralità è quella pratica, che riguarda l'agire, e non quella speculativa, che riguarda l'indagine descrittiva. Dunque, la riflessione di Finnis sulla moralità non si focalizza sullo studio della natura umana e della realtà metafisici, oggetto della ragione teoretica, bensì sulle modalità di azione in prima persona in cui si esercita la ragione pratica²⁴⁴. Secondo Finnis, il modo in cui la ragione pratica opera nell'azione non è deduttivo – partire dallo studio della natura umana, ricavarne le finalità e conseguentemente individuare le norme morali che consentono la sua realizzazione –, bensì è induttivo – l'agente, sperimentando le inclinazioni nell'agire pratico, individua i beni da perseguire, ossia scopre i principi della ragione pratica –. A giudizio di Finnis, i beni vengono colti dalla ragione pratica come evidenti di per sé (*per se nota*) nell'esperienza concreta²⁴⁵. In quanto evidenti di per sé, i beni non sono derivati e sono, anzi, inderivabili e, quindi, indimostrabili. Dal momento che la ragione pratica riconosce in modo evidente i beni nell'esperienza concreta, li riconosce anche come fini ultimi e ragioni ultime dell'agire e per questo motivo inclina verso di essi²⁴⁶. Finnis, che segue un metodo che richiama quello adottato da Anscombe in *Intention* attraverso l'uso della domanda

²⁴¹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2., p. 916 (corsivo nell'originale). Si veda: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 41-43 e p. 120.

²⁴² Ivi, pp. 58-59.

²⁴³ Ivi, pp. 59-62.

²⁴⁴ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. 25. Si veda anche: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 71-76.

²⁴⁵ Ivi, pp. 41-43 e p. 120.

²⁴⁶ Finnis John M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, op. cit., pp. 79-94 e pp. 103-129.

«Perché?», sostiene che la ragione pratica individua alcuni beni come beni fondamentali, in quanto riconosce che essi costituiscono le ragioni ultime che potrebbero essere date in risposta alla domanda «Perché?» nel caso in cui si chiedesse a un agente di motivare per quale ragione agisce nel modo in cui agisce. È quindi opportuno segnalare la consonanza metodologica che accomuna Anscombe e Finnis nel riconoscere un ruolo privilegiato alla domanda «Perché?» per l'indagine sull'azione umana, anche se non vi è un'ammissione esplicita di questa consonanza da parte dell'autore.

È così, che, a giudizio di Finnis, si articola la conoscenza pratica²⁴⁷. La conoscenza pratica non esclude la possibilità della conoscenza speculativa, che però è resa possibile solo grazie all'acquisizione dei dati conoscitivi forniti dall'esperienza pratica. Come osserva Tommaso Scandroglio, per Finnis, «i principii morali dell'operare umano non sono formulati dalla ragione speculativa come una conseguenza di una riflessione metafisica sulla natura dell'uomo, ma sono formulati direttamente dalla ragione pratica»²⁴⁸. Quindi, come afferma Scandroglio, per Finnis, nell'agire, la conoscenza pratica precede la conoscenza speculativa della natura umana: «se dunque, e in sintesi, la conoscenza teoretica riguarda l'essere per ciò che è, la conoscenza pratica ha attinenza con il dover essere, o, in altri termini, con l'azione»²⁴⁹.

Finnis afferma di aver ripreso la sua concezione della conoscenza pratica da Tommaso d'Aquino, il quale, a giudizio dell'autore, avrebbe sostenuto che

i primi principi della legge naturale, che specificano le forme fondamentali del bene e del male e che possono essere colti adeguatamente da chiunque sia nell'età della ragione (e non solo dai metafisici), sono *per se nota* (evidenti) e indimostrabili. Essi non vengono dedotti da principi speculativi; non vengono dedotti da fatti; non vengono dedotti da proposizioni metafisiche sulla natura umana, o sulla natura del bene e del male, o sulla “funzione dell'essere umano”, né vengono dedotti dalla concezione teleologica della natura o da qualsiasi altra concezione della natura. Essi non vengono dedotti o derivati da nulla. Essi sono inderivati (sebbene non innati).²⁵⁰

Finnis riconosce che l'Aquinate ha affermato l'esistenza della natura umana: «le forme fondamentali del bene, colte dall'intelletto pratico, sono ciò che è bene per gli esseri umani

²⁴⁷ Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 41-43 e p. 120.

²⁴⁸ Ivi, p. 74.

²⁴⁹ Ivi, p. 75.

²⁵⁰ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. 36 (corsivo nell'originale).

con la natura che essi hanno»²⁵¹; tuttavia, egli sostiene che, secondo Tommaso d'Aquino, la conoscenza speculativa della propria natura da parte di un agente non precede la conoscenza pratica dal punto di vista dell'agire: «l'Aquinate osserva che il ragionamento pratico non inizia conoscendo questa natura dall'esterno, come se procedesse definendola con osservazioni e giudizi di carattere psicologico, antropologico o metafisico, ma sperimentando la propria natura, per così dire, dall'interno, nella forma delle proprie inclinazioni. Ma, ancora una volta, non vi è un processo di inferenza»²⁵². Ancora, Finnis sottolinea la rilevanza dell'aspetto pratico nella concezione etica dell'Aquinate affermando che

secondo l'Aquinate, il modo per scoprire che cosa è moralmente giusto (virtù) o sbagliato (vizio) consiste nel chiedersi non che cosa sia in accordo con la natura umana, ma che cosa sia ragionevole. E questa ricerca, eventualmente, condurrà indietro fino ai primi principi *inderivati* della ragionevolezza pratica, principi che non fanno alcun riferimento alla natura umana ma solo al bene umano. Dall'inizio alla fine dei suoi discorsi morali, per Tommaso d'Aquino le categorie principali sono il “bene” e il “ragionevole”; “il naturale” è, dal punto di vista della sua etica, un'appendice speculativa aggiunta tramite la riflessione metafisica, *non* uno strumento con cui andare verso, o muoversi da, i pratici *prima principia per se nota*.²⁵³

Dunque, Finnis non parte da una conoscenza speculativa della natura umana per arrivare ai beni e, quindi, alle norme morali, bensì afferma che le norme morali derivano dall'individuazione dei beni fondamentali da parte della ragione pratica, anche se non nega che vi sia una natura umana.

Finnis riconosce l'esistenza di sette beni fondamentali: vita, conoscenza, gioco, esperienza estetica, socievolezza (amicizia), ragionevolezza pratica, religione²⁵⁴. Come vedremo in seguito, la ragionevolezza pratica, oltre a essere uno dei beni fondamentali, permette di individuare i criteri che rendono possibile l'agire morale. Per comprendere

²⁵¹ Ivi, p. 37.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Ivi, p. 39 (corsivo nell'originale).

²⁵⁴ Ivi, pp. 93-98. Si veda anche: Scandroglia Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis, op. cit.*, pp. 40-41. L'elenco dei beni proposto da Finnis richiama un elenco già redatto in: Grisez Germain G. e Shaw Russell, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, pp. 79-83 [I ediz. 1974; II ediz. 1980].

meglio in che cosa consistano i beni fondamentali, è opportuno individuare le loro caratteristiche²⁵⁵. Secondo Finnis, i beni fondamentali sono:

- Evidenti di per sé (*per se nota*)²⁵⁶: i beni sono riconosciuti come evidenti di per sé dalla ragione pratica nell'esperienza concreta;
- Oggettivi²⁵⁷: i beni sono dotati di valore intrinseco. Il valore dei beni è tale indipendentemente dal fatto che essi siano riconosciuti o siano desiderati dagli agenti;
- Non innati²⁵⁸: le inclinazioni sono innate negli esseri umani; tuttavia, perché gli agenti qualificano gli oggetti a cui tendono come beni fondamentali, essi devono farne esperienza pratica;
- Esaustivi²⁵⁹: l'elenco dei beni qui esposto è quello proposto da Finnis in *Natural Law and Natural Rights*²⁶⁰; tuttavia, è opportuno constatare che, nonostante l'autore affermi che tutti i beni possano essere ricondotti ai sette beni fondamentali, questo elenco varia nelle opere dello stesso Finnis²⁶¹. Ad ogni modo, secondo l'autore, tutti i beni hanno il loro fondamento nel primo principio della ragione pratica espresso da Tommaso d'Aquino: «Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male»²⁶²;
- Fondamentali²⁶³: tutti i beni hanno ugual valore e, quindi, non vi può essere una gerarchia oggettiva tra loro. Comunque, i singoli agenti possono attribuire maggior rilievo ad alcuni beni a scapito di altri nel corso della loro esistenza, stilando una gerarchia soggettiva che può variare nel corso della loro vita;
- Perfettivi dell'uomo²⁶⁴: la partecipazione degli agenti ai beni fondamentali permette loro di realizzarsi, ossia di fiorire, anche se non sarà mai possibile per un agente

²⁵⁵ Per la ricostruzione delle caratteristiche dei beni fondamentali, si veda: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 43-50.

²⁵⁶ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., pp. 71-75.

²⁵⁷ Ivi, pp. 75-81.

²⁵⁸ Ivi, p. 71.

²⁵⁹ Ivi, pp. 98-100.

²⁶⁰ Ivi, pp. 93-98.

²⁶¹ Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 46. Finnis presenta un elenco diverso dei beni fondamentali, per esempio, in: Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, op. cit., pp. 68-70, dove il bene della vita viene disgiunto in: bene della vita, bene della procreazione e bene dell'educazione; Finnis John M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, op. cit., pp. 140-154, dove l'autore aggiunge all'elenco il bene del matrimonio e il bene della fiducia.

²⁶² Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2., p. 916 (corsivo nell'originale). Si veda: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., p. 46. Finnis esplicita ciò, per esempio, in: Finnis John M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, op. cit., p. 80.

²⁶³ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., pp. 100-103.

²⁶⁴ Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 48-49.

conseguire per intero uno o tutti i beni. Ciò che conta, quindi, è che vi sia un tendere continuo da parte degli agenti verso i beni fondamentali;

- Premorali²⁶⁵: secondo Finnis, i beni fondamentali possono essere oggetto sia di azioni buone sia di azioni malvagie, poiché, di per sé, essi indicano solo la direzione dell'agire, ossia sono posti prima dell'azione. I beni assumono un connotato morale solo nell'agire concreto, vale a dire quando vengono applicati i criteri della ragionevolezza pratica che consentono di formulare giudizi etici;
- Dotati di valore intrinseco²⁶⁶: i beni fondamentali rappresentano la ragione e lo scopo ultimo dell'agire, poiché, nell'agire concreto, vale la pena perseguire ognuno di questi beni di per sé e non in vista di qualche bene ulteriore.

Come abbiamo accennato in precedenza, secondo Finnis, per formulare delle norme morali, bisogna individuare, oltre ai beni fondamentali, anche un insieme di esigenze proprie della ragionevolezza pratica²⁶⁷. Come osserva Tommaso Scandroglio, per Finnis, la ragionevolezza pratica consiste «nell'intelletto che interviene nell'azione pratica applicando alcuni e specifici criteri di giudizio chiamati esigenze della ragionevolezza pratica»²⁶⁸. La ragionevolezza pratica è uno dei sette beni fondamentali individuati dall'autore e ricopre un ruolo importante all'interno della sua teoria perché permette di passare dai beni fondamentali, che di per sé sono premorali, alle norme morali²⁶⁹. Infatti, secondo Finnis, l'agire morale è reso possibile dall'applicazione dei criteri della ragionevolezza pratica ai beni fondamentali nell'esperienza concreta: i beni fondamentali acquisiscono un connotato morale solo nel momento in cui sono applicati nell'agire concreto. Per Finnis, come avviene per i beni fondamentali, è possibile comprendere le esigenze della ragionevolezza pratica nell'esperienza concreta, in cui questi criteri vengono riconosciuti come valide indicazioni per l'agire. Inoltre, secondo Finnis, come i beni fondamentali, anche i criteri della ragionevolezza pratica sono tutti fondamentali e irriducibili; tuttavia, si noti che, come avviene per i beni fondamentali, il loro numero varia nelle opere di Finnis: da nove in *Natural Law and Natural Rights*²⁷⁰ a dieci in *Fundamentals of Ethics*²⁷¹. Ad ogni modo, Finnis individua i criteri della ragionevolezza pratica che si configurano come principi

²⁶⁵ Ivi, p. 49.

²⁶⁶ Ivi, pp. 49-50.

²⁶⁷ Ivi, pp. 50-53.

²⁶⁸ Ivi, p. 41.

²⁶⁹ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., pp. 109-112.

²⁷⁰ Ivi, pp. 112-135.

²⁷¹ Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, op. cit., pp. 75-76.

intermedi tra i beni fondamentali e le norme morali²⁷². Le dieci esigenze della ragionevolezza pratica individuate dall'autore sono²⁷³:

- Un piano di vita coerente²⁷⁴: affinché un agente possa fiorire, egli deve considerare la propria esistenza in modo unitario, ossia come indirizzata a un unico fine. Quindi, ogni azione dell'agente avrà un senso se sarà coerente con il suo piano di vita generale;
- Nessuna preferenza arbitraria tra i valori²⁷⁵: il fatto che ogni agente abbia il proprio piano di vita comporta che vi sia una gerarchia soggettiva tra i beni fondamentali; tuttavia, il fatto che vi sia una preferenza soggettiva tra i beni fondamentali, non porta alla negazione che i beni fondamentali abbiano egual valore. Infatti, l'agente, nel prediligere alcuni beni a scapito di altri nel corso della sua esistenza, deve comunque sempre riconoscere che tutti i beni fondamentali hanno pari valore;
- Nessuna preferenza arbitraria tra le persone²⁷⁶: ogni agente ha come fine la propria realizzazione, ossia la propria fioritura; tuttavia, bisogna tenere conto del fatto che il fiorire dell'agente è possibile solo se egli evita un atteggiamento egoistico a favore, invece, di un atteggiamento solidaristico e di cooperazione;
- Distacco²⁷⁷: a giudizio di Finnis, l'aver un piano di vita fa sì che ogni azione compiuta dall'agente sia indirizzata al raggiungimento del suo piano. Secondo l'autore, però, è necessario che vi sia un distacco da parte dell'agente da tutti i suoi progetti specifici, poiché ciò gli permette di distinguere tra mezzi e fine ultimo dell'agire e, quindi, di essere più flessibile nel momento in cui un'attività specifica, che costituisce un mezzo per il fine ultimo, dovesse fallire;
- Impegno²⁷⁸: nel momento in cui l'agente ha stabilito il proprio piano di vita, egli deve rimanervi fedele e, quindi, deve impegnarsi a realizzarlo attraverso la partecipazione ai beni fondamentali;
- Efficienza nei limiti della ragione²⁷⁹: bisogna individuare i mezzi più idonei per raggiungere il fine, valutando anche i costi e i benefici. È importante, però, che vi sia

²⁷² Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., pp. 109-112.

²⁷³ Per la ricostruzione delle esigenze della ragionevolezza pratica, si veda: Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, op. cit., pp. 50-57.

²⁷⁴ Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., pp. 112-114.

²⁷⁵ Ivi, pp. 114-115.

²⁷⁶ Ivi, pp. 115-118.

²⁷⁷ Ivi, pp. 118-119.

²⁷⁸ Ivi, pp. 118-119.

²⁷⁹ Ivi, pp. 120-127.

un equilibrio tra questa esigenza della ragionevolezza pratica e le altre, in modo da non ricadere nella logica utilitarista;

- Rispetto per ogni valore fondamentale in ogni atto²⁸⁰: da un atto malvagio, che lede un bene fondamentale, potrebbero scaturire delle conseguenze positive; tuttavia, per agire moralmente, bisogna sempre rispettare ognuno dei beni fondamentali;
- Esigenze del bene comune²⁸¹: ogni agente non può fiorire se non all'interno della società. Dunque, un agente, contribuendo al bene comune, contribuisce anche al proprio fiorire;
- Seguire la propria coscienza²⁸²: Finnis afferma che l'agente deve seguire ciò che la coscienza gli dice di fare;
- Evitare la scelta di beni apparenti²⁸³: questa esigenza è stata aggiunta da Finnis in *Fundamentals of Ethics* come integrazione dell'esigenza della ragionevolezza pratica che consiste nell'efficienza nei limiti della ragione, affermando, come corollario a essa, che non si devono ricercare beni illusori.

Dunque, secondo Finnis, le esigenze della ragionevolezza pratica consentono, nell'esperienza concreta, di passare dai beni fondamentali, che di per sé sono premorali, all'agire morale, che consiste nella partecipazione dell'agente ai beni fondamentali.

In sintesi²⁸⁴, la concezione della moralità di Finnis trae origine dal primo principio della ragione pratica che, nella formulazione dell'Aquinate, recita «*Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*»²⁸⁵. Secondo Finnis, il primo principio della ragione pratica, che è evidente e inderivabile, indica l'orientamento dell'agire – verso il bene –, ma non ha un connotato morale, poiché non indica come agire, ossia come raggiungere il bene. La ragione pratica, nell'esperienza concreta, riconosce la presenza di inclinazioni che tendono verso alcuni fini, ossia i beni fondamentali, che si configurano come specificazioni del primo principio della ragione pratica e che costituiscono le ragioni ultime dell'agire. Prima dell'applicazione delle esigenze della ragionevolezza pratica nell'esperienza concreta, le inclinazioni, che tendono ai beni fondamentali, indicano quali sono le possibilità di agire per gli agenti. Queste possibilità possono essere concretizzate in infiniti modi, ma assumono un

²⁸⁰ Ivi, pp. 127-133.

²⁸¹ Ivi, pp. 133-134.

²⁸² Ivi, pp. 134-135.

²⁸³ Scandroglia Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis, op. cit.*, p. 57. Finnis aggiunge questa esigenza della ragionevolezza pratica in: Finnis John M., *Fundamentals of Ethics, op. cit.*, pp. 75-76.

²⁸⁴ Scandroglia Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis, op. cit.*, pp. 62-65.

²⁸⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2., p. 916 (corsivo nell'originale).

connotato morale solo nell'esperienza concreta, ossia quando vi è l'applicazione delle esigenze della ragionevolezza pratica in un'azione particolare. Dunque, i criteri della ragionevolezza pratica indicano come partecipare ai beni fondamentali nell'agire concreto e la loro applicazione consente il passaggio dalla sfera premorale a quella morale. La partecipazione concreta ai beni fondamentali permette l'agire morale e, quindi, il fiorire dell'agente. Anche se nell'agire concreto non sarà possibile partecipare a tutti i beni contemporaneamente, affinché un'azione sia morale, l'agente deve sempre tenere in considerazione tutti i beni fondamentali e tutte le esigenze della ragionevolezza pratica, a cui egli, per poter fiorire, deve rimanere costitutivamente aperto. L'agente non potrà mai raggiungere la perfezione in uno o in tutti i beni. Il fiorire, infatti, consiste in una tensione continua, sempre perfettibile, verso la realizzazione del proprio piano di vita.

3.3 Ralph McInerny e Anthony Lisska: la metafisica della natura umana

Descritta la concezione di Finnis, prendiamo ora in esame l'approccio alla legge naturale e alle inclinazioni naturali di Ralph McInerny²⁸⁶ e di Anthony Lisska²⁸⁷. Quest'ultimo, nella sua trattazione, afferma di ispirarsi anche a McInerny per sviluppare le sue argomentazioni²⁸⁸. Infatti, nonostante le differenze rilevabili tra i due autori, essi condividono i tratti fondamentali del loro pensiero. Innanzitutto, McInerny e Lisska, a differenza di Finnis e degli autori della teoria neoclassica, non riconoscono la validità della legge di Hume²⁸⁹. Entrambi, dunque, si oppongono esplicitamente a Finnis²⁹⁰, anche se riconoscono a lui e agli altri autori della *New Natural Law Theory* il merito di aver ridato

²⁸⁶ In ordine cronologico: McInerny Ralph, *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982; McInerny Ralph, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of American Press, Washington, 1997 [I ediz. 1982]; McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University of America, Washington, 1992; McInerny Ralph, *Aquinas*, Polity Press, Cambridge, 2004.

²⁸⁷ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

²⁸⁸ Ivi, p. IX e p. 68. In quest'opera, Lisska trae ispirazione anche dalla critica alla *New Natural Law Theory* di Henry B. Veatch, presente, per esempio, in: Veatch Henry B., *Review di Finnis John M., Natural Law and Natural Rights*, in *American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, n° 1, 1981, pp. 247-259; Veatch Henry B., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, The Catholic University of America, Washington, 1990. Al riguardo, si veda, per esempio: Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *op. cit.*, pp. VIII-IX, pp. 40-42, pp. 140-141, pp. 166-187 (cap. 7).

²⁸⁹ McInerny Ralph, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 37 e pp. 48-52; McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, *op. cit.*, p. 118 e pp. 193-194; Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *op. cit.*, p. 39, p. 144, pp. 161-163, pp. 195-201.

²⁹⁰ McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, *op. cit.*, pp. 184-192; Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *op. cit.*, pp. 139-165.

luce nella contemporaneità alla concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino²⁹¹.

Al fine di comprendere le riflessioni sulla legge naturale, sulle inclinazioni naturali, sulla legge di Hume e sulla valutazione della posizione di Finnis sviluppate da McInerny e Lisska, è opportuno prendere in esame le loro concezioni separatamente.

3.3.1 *Ralph McInerny*

A giudizio di McInerny, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, la teoria dell'azione costituisce un ponte tra la trattazione del bene umano e la concezione della legge naturale²⁹². L'etica, dunque, riguarda le azioni umane. McInerny fa riferimento alla distinzione offerta dall'Aquinate tra le azioni umane e gli atti dell'uomo, già menzionata in questo lavoro²⁹³. Un'azione umana, per essere tale, è sempre diretta a un fine che agli occhi dell'agente ha carattere di bene (*sub specie boni* o *sub ratione boni*). Un'azione è umana se l'agente è in grado di individuare una risposta alla domanda «Perché stai facendo questo?». La risposta a questa domanda permette di indicare il fine dell'agire, al quale l'agente tende perché lo considera un bene da perseguire. Se l'agente risponde a questa domanda indicando le ragioni che l'hanno portato a compiere l'azione, significa che egli è responsabile di quell'azione, in quanto ha agito liberamente e consapevolmente, ossia tramite volontà deliberata. Invece, un atto umano, come, per esempio, può essere la digestione, anche se è ascrivibile all'agente, si differenzia dall'azione umana, poiché non vi è una risposta alla domanda «Perché stai facendo questo?» che denoti la responsabilità dell'agente. Si noti che il ricorso alla domanda «Perché?» ricorda il metodo utilizzato da Anscombe in *Intention* per individuare le ragioni per agire che motivano un agente ad agire in un certo modo. Come nel caso di Finnis, dunque, è opportuno segnalare perlomeno la consonanza metodologica che accomuna Anscombe e McInerny nel riconoscere un ruolo privilegiato alla domanda «Perché?» per l'indagine sull'azione umana, anche se non vi è un'ammissione esplicita di questa consonanza da parte dell'autore.

Dunque, secondo McInerny, un'azione umana è tale se l'agente persegue un fine al quale riconosce il carattere di bene. L'agente persegue quel fine e lo considera un bene perché ritiene che esso lo perfezionerà, o, comunque, contribuirà al suo compimento. Il bene, però,

²⁹¹ McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, op. cit., p. 184; Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., p. 39.

²⁹² McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, op. cit., p. IX.

²⁹³ Ivi, pp. 3-24. Si veda: parte I, cap. 2, p. 52 del presente lavoro.

può essere reale o apparente²⁹⁴. Se il bene che l'agente persegue è reale, allora esso perfezionerà l'agente; invece, se è apparente, non lo perfezionerà o perfino lo renderà peggiore. McInerny afferma che ogni azione propriamente umana è un'azione morale, ossia può essere oggetto di valutazione morale, anche se la valutazione morale non è l'unica valutazione di cui l'azione può essere oggetto; tuttavia, non ogni azione umana è un'azione moralmente buona. Per rendere conto di ciò, l'autore distingue tra: *morale (1)* per riferirsi a tutte le azioni umane, in quanto sono tutte sottoponibili a valutazione morale; *morale (2)* per riferirsi alle azioni umane che sono moralmente buone.

McInerny afferma che il primo principio della ragione pratica formulato da Tommaso d'Aquino – «*Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*»²⁹⁵ – si fonda sulla conoscenza della nozione di bene, ossia «*il bene è ciò che tutte le cose desiderano*»²⁹⁶, e sostiene che qualcosa viene perseguito dall'agente nella misura in cui lo completa o lo perfeziona. Dunque, «“buono” non designa semplicemente un oggetto da perseguire; indica la formalità secondo la quale l'oggetto è cercato o perseguito: come completivo, come perfettivo»²⁹⁷.

Dal momento che l'agente agisce in vista di un bene, il bene consiste in ciò che è desiderabile perseguire da parte dell'agente e, quindi, costituisce il fine del suo agire. Ma tutto ciò che per l'agente è desiderabile è un bene reale, ossia un bene che realmente lo perfeziona? Per rispondere a questa domanda McInerny individua due sensi di “desiderabile”: *desiderabile (1)* e *desiderabile (2)*²⁹⁸. *Desiderabile (1)* consiste in ciò che è desiderato dall'agente in quanto ritiene che sia perfettivo per lui; *desiderabile (2)*, invece, indica ciò che realmente perfeziona l'agente. *Desiderabile (1)* può essere frutto di un giudizio erroneo e, quindi, l'agente ritiene che ciò che desidera sia qualcosa che lo perfeziona, anche se in realtà non è così. *Desiderabile (1)*, pertanto, non sempre coincide con *desiderabile (2)*. Al riguardo, McInerny afferma che l'agente, nel momento in cui desidera qualcosa, anche se ciò che è *desiderabile (1)* in realtà non lo perfeziona, assume che *desiderabile (1)* sia *desiderabile (2)*. Se l'agente coglie che *desiderabile (1)* non lo perfeziona, allora egli ha una ragione per desiderare ciò che realmente lo perfeziona, ossia

²⁹⁴ McInerny Ralph, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, op. cit., pp. 1-11.

²⁹⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2., p. 916 (corsivo nell'originale).

²⁹⁶ *Ibidem* (corsivo nell'originale).

²⁹⁷ «“Good” does not simply designate an object of pursuit; it gives the formality under which the object is sought or pursued: as completion, as perfective». McInerny Ralph, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 42, trad. mia.

²⁹⁸ Ivi, p. 37.

desiderabile (2). Comunque, *desiderabile (2)* consiste in ciò che perfeziona realmente l'agente a prescindere dal fatto che egli lo desideri o meno.

Alla luce di questa analisi, McInerny fa una considerazione relativa alla non validità della legge di Hume: «il desiderio meramente fattuale, come quello che è richiesto per il problema humeano, non esiste. Il passaggio, che si suppone problematico, dall'essere al dovere, suggerisce che la formalità del bene, ciò che è perfezione e realizzazione, non è già presente in alcun desiderio»²⁹⁹.

Ma come è possibile, secondo McInerny, distinguere tra ciò che è desiderabile in quanto perfeziona realmente l'agente, ossia un bene reale, e ciò che, invece, non lo perfeziona, ossia un bene apparente? Al riguardo, l'autore afferma: «se il bene umano è il bene che è peculiare e proporzionato all'agente umano, deve essere perfettivo per lui a seconda del tipo di agente che è»³⁰⁰. Per rendere conto di ciò, l'autore fa riferimento nello specifico alle inclinazioni naturali³⁰¹: l'inclinazione alla conservazione del proprio essere, che gli esseri umani hanno in comune con tutte le creature; l'inclinazione alla riproduzione e all'educazione della prole, che gli esseri umani hanno in comune con gli animali; l'inclinazione alla razionalità, che è propria solo degli esseri umani. Ogni inclinazione ha come oggetto un bene, che costituisce il suo fine. Dunque, ogni inclinazione tende a un bene, che si configura come una componente del bene completo degli esseri umani: la prima inclinazione riguarda i beni che sono condivisi da tutti gli esseri viventi, la seconda riguarda i beni che sono condivisi dagli esseri umani e dagli animali e la terza riguarda i beni che sono propri solo degli esseri umani.

Pertanto, la razionalità distingue gli esseri umani dagli altri esseri viventi. Il bene proprio degli esseri umani, quindi, consiste nel fine di raggiungere la perfezione dell'attività razionale. Comunque, anche i beni a cui tendono l'inclinazione naturale che gli esseri umani condividono con gli altri esseri viventi e l'inclinazione naturale che condividono con gli animali

fanno parte del bene umano, ma solo nella misura in cui sono umanizzati, cioè nella misura in cui sono perseguiti, non solo istintivamente, ma come scopo o obiettivo di un'azione consapevole. In quanto umano, il perseguimento di questi beni deve essere razionale, deliberato, responsabile. [...] La legge naturale si rapporta alle inclinazioni diverse dalla

²⁹⁹ «Merely factual desire, such as is required for the Humean problem, does not exist. The supposedly troublesome transition from Is to Ought suggests that the formality of goodness, that which is perfection and fulfilling, is not already present in any desire». Ivi, p. 38, trad. mia.

³⁰⁰ «If the human good is the good that is peculiar and proportionate to the human agent, it must be perfective of his as the kind of agent he is». Ivi, p. 45, trad. mia.

³⁰¹ Ivi, pp. 44-48.

ragione, che hanno fini propri, prescrivendo come dobbiamo umanamente perseguire tali fini. Per Tommaso, la legge naturale è un dettame della ragione, non una legge fisica. È sotto la guida della ragione che i beni che non sono propri dell'uomo diventano componenti del bene umano.³⁰²

Alla luce della considerazione della concezione di McInerny, è ora possibile prendere in esame le critiche che McInerny rivolge agli autori della *New Natural Law Theory* e, in particolare, a Finnis. McInerny critica Grisez e Finnis per aver sostenuto che la legge di Hume è valida, che i primi principi della ragione pratica sono premorali e che i beni sono tutti ugualmente fondamentali e non sono quindi oggettivamente gerarchizzabili, né tra loro, né rispetto a un bene superiore³⁰³. McInerny individua il punto maggiormente critico del pensiero di Finnis nella sua concezione del rapporto tra ragione pratica e ragione speculativa³⁰⁴:

Finnis, a quanto pare, vuole sostenere che il fine, il bene, che guida la riflessione etica è conosciuto in quella che precedentemente ha chiamato conoscenza puramente pratica. Non è preceduta da, è indipendente da, ogni e qualsiasi conoscenza teoretica, la conoscenza, per esempio, di fatti bruti come il fatto che è soltanto l'uomo che parla e a cui si rivolge la parola. Il bene viene colto nella conoscenza pratica; questo è il punto di partenza del pensiero pratico. In seguito, possono entrare in gioco tutti i tipi di conoscenza teoretica. Le argomentazioni pratiche sono spesso miscele di considerazioni pratiche e teoretiche – di giudizi “dovrebbe” ed “è” – ma ciò che deve essere evitato come il peccato è qualsiasi suggerimento che la nostra prima e primaria conoscenza pratica dipenda dalla conoscenza teoretica della natura. Questo è il punto fondamentale di Finnis³⁰⁵.

³⁰² «Are part of the human good, but only insofar as they are humanized, that is, insofar as they are pursued, not just instinctively, but as the aim or goal of conscious action. As human the pursuit of these given goods must be rational, deliberate, responsible. [...] Natural law relates to inclinations other than reason, which have their own ends, by prescribing how we should humanly pursue those ends. For Thomas, natural law is a dictate of reason, not a physical law. It is by coming under the guidance of reason that goods that are not peculiar to man come to be constituents of the human good». Ivi, pp. 45-46, trad. mia.

³⁰³ McInerny Ralph, “The Principles of Natural Law”, *op. cit.* I testi di Grisez e di Finnis a cui McInerny fa riferimento in questo testo sono: Grisez Germain G., “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-2, Question 94, Article 2, The; Note”, *op. cit.*; Finnis John M., *Legge naturale e diritti naturali*, *op. cit.* Si noti che nel 1980, anno in cui McInerny ha pubblicato questo articolo, Finnis aveva pubblicato solo *Natural Law and Natural Rights* (1980).

³⁰⁴ McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, *op. cit.*, pp. 184-192. Si noti che nel 1992, anno in cui McInerny ha pubblicato quest'opera, Finnis aveva già pubblicato: *Natural Law and Natural Rights* (1980), l'articolo in risposta alla critica a McInerny (1981), *Fundamentals of Ethics* (1983), *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth* (1991), ma non *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (1998).

³⁰⁵ «Finnis, it seems, wishes to maintain that the end, the good, that guides ethical reflection is known in what he earlier called purely practical knowledge. It is not preceded by, is independent of, any and all theoretical knowledge, knowledge, for example, of such brute facts as that man alone speaks and is spoken to.

Dunque, McInerny critica Finnis perché dà priorità alla ragione pratica e non alla ragione teoretica per la conoscenza del bene³⁰⁶. In particolare, McInerny contesta a Finnis il fatto che afferma che si conosce la natura umana a partire dall'agire. McInerny, invece, ritiene che si conosca l'agire umano e ciò che si deve fare a partire dalla considerazione della natura umana. Secondo l'autore, la ragione è un'unica facoltà in cui è possibile distinguere due modi di esercitare lo stesso potere. Egli afferma che, dal momento che l'intera conoscenza umana, sia essa speculativa o pratica, presuppone la conoscenza dell'essere, l'uso teoretico della ragione è primario e presupposto da quello pratico. Come abbiamo già osservato, rispetto al bene, McInerny sostiene che qualcosa è considerato buono da un agente, se quell'agente ritiene che quella cosa lo perfezioni e lo realizzi. Il giudizio relativo a ciò che perfeziona e realizza un agente si basa sulla conoscenza che l'agente ha di sé e di ciò che egli considera buono. A giudizio di McInerny, anche se questa conoscenza non è completa ed esaustiva, ed è passibile continuamente di perfezionamenti e di aggiunte, essa è comunque una conoscenza teoretica che è presupposta dal giudizio pratico che riguarda ciò che è buono:

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. Lungi dall'essere una fallacia, un masso erratico, un elemento viziante, la dipendenza del giudizio che "X è buono" da una qualche conoscenza teoretica di X è vera quasi per definizione. Questo è il senso dell'insistenza sul fatto che i giudizi valutativi si basano sulla natura e sulla conoscenza della natura. Lungi dall'essere una teoria, questa è una caratteristica ineludibile di qualsiasi valutazione di qualcosa come buono. Deve esserci un valore o un'interpretazione della variabile X in "X è buono", perché il giudizio possa dire qualcosa. È difficile immaginare Finnis e compagni dissentire da questo. È perché, almeno, sembrano dissentire da questo, che sono stati oggetto di tante critiche.³⁰⁷

The good(s) are grasped in practical knowledge; this is the beginning point of practical thinking. After that, all kinds of theoretical knowledge can enter into the picture. Practical arguments are often mixtures of practical and theoretical considerations – of "ought" and "is" judgments – but what must be avoided like sin is any suggestion that our first and primary practical knowledge is dependent on theoretical knowledge of nature. That is Finnis's fundamental point». McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, op. cit., p. 188, trad. mia.

³⁰⁶ Ivi, pp. 184-192.

³⁰⁷ «*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. Far from being a fallacy, an erratic boulder, a vitiating element, the dependence of the judgment that "X is good" on some theoretical knowledge of X, is all but definitionally true. This is the sense of the insistence that evaluative judgments are based upon nature and knowledge of nature. Far from being a theory, this is an inescapable feature of any appraisal of something as good. There has to be some value or interpretation of the variable X in "X is good", for the judgment to say anything. It is difficult to imagine Finnis and friends dissenting from this. It is because, at the least, they seem to dissent from it, that they have been the object of so much criticism*». Ivi, p. 192 (corsivo nell'originale), trad. mia.

Alla luce di queste considerazioni, McInerny afferma che, nel riconsiderare la concezione etica di Tommaso d'Aquino, bisogna riconoscere, a differenza di come è stato fatto da Finnis e dagli altri autori della *New Natural Law Theory*, che, dal punto di vista tomista, nell'agire etico, l'ambito pratico non è autonomo, bensì è dipendente da quello teoretico³⁰⁸: «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»³⁰⁹.

Terminata l'analisi della concezione di McInerny, passiamo ora all'analisi di quella di Lisska.

3.3.2 Anthony Lisska

In *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*³¹⁰, Lisska offre una ricostruzione storica della riconsiderazione della legge naturale di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo di lingua inglese in ambito etico e giuridico³¹¹. Come abbiamo già osservato in precedenza, l'autore riconosce esplicitamente ad Anscombe il merito di aver dato slancio nel dibattito contemporaneo all'etica di Aristotele e di Tommaso d'Aquino³¹². In questa ricostruzione, Lisska fa riferimento a diversi autori, inclusi alcuni autori già citati in questa sede: Finnis³¹³, McInerny³¹⁴ e MacIntyre³¹⁵. Lisska sviluppa la propria trattazione anche a partire dalle argomentazioni di McInerny, al quale riconosce il proprio debito³¹⁶, e si pone in discussione soprattutto con Finnis, al quale dedica un'ampia analisi critica³¹⁷.

³⁰⁸ Ivi, p. 194.

³⁰⁹ «When any human agent, independently of moral theory or philosophical reflections, 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.

³¹⁰ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

³¹¹ Ivi, pp. 1-15 (cap. 1), pp. 16-55 (cap. 2) e pp. 56-81 (cap. 3). Lisska afferma che lo scopo della sua opera è di colmare una lacuna in filosofia analitica, ossia l'assenza di un'analisi della concezione della legge naturale di Tommaso d'Aquino scritta a partire dalla prospettiva della filosofia analitica e rivolta sia all'etica sia al diritto: ivi, pp. 11-12.

³¹² Ivi, pp. 1-2. Si veda: parte I, cap. 2, p. 55 del presente lavoro.

³¹³ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., pp. 38-40, pp. 48-49, p. 67.

³¹⁴ Ivi, pp. 49-51 e p. 68.

³¹⁵ Ivi, pp. 2-5, pp. 46-48, pp. 67-68, pp. 70-73.

³¹⁶ Ivi, p. IX, pp. 49-51, p. 68, oltre che in altri luoghi del testo. Si noti che McInerny ha scritto una recensione dell'opera di Lisska in: McInerny Ralph, *Review of Lisska Anthony, Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, in *The Medieval Review*, vol. 1, 1998.

³¹⁷ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., pp. 38-40, pp. 48-49, pp. 139-165 (cap. 6). Si noti che nel 1996, anno in cui Lisska ha pubblicato quest'opera, Finnis aveva già pubblicato: *Natural Law and Natural Rights* (1980), l'articolo in risposta alla critica a McInerny (1981), *Fundamentals of Ethics* (1983), *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth* (1991), ma non *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (1998).

Prima di prendere in esame la critica di Lisska a Finnis, è opportuno cercare di comprendere la lettura della legge naturale di Tommaso d'Aquino compresa e sottoscritta da Lisska. L'intento dell'autore è di mettere in luce la metafisica realista che sta alla base della concezione etica dell'Aquinate. Lisska si propone di offrire un'analisi concettuale di alcune questioni centrali nella metafisica di Tommaso d'Aquino, ossia: la teoria dell'essenza; come gli agenti conoscano le essenze; che cosa è necessario che gli agenti sappiano al fine di comprendere un'essenza; quali implicazioni hanno la metafisica e l'epistemologia dell'Aquinate nella sua teoria della legge naturale³¹⁸. L'analisi di Lisska non ha solo finalità esegetiche, ma si propone di mettere in luce aspetti della teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino che i filosofi analitici potrebbero riconsiderare nella contemporaneità. Infatti, a giudizio di Lisska, «il metodo di analisi concettuale comune alla filosofia analitica aiuterà il processo di comprensione del fondamento realista della metafisica dell'Aquinate»³¹⁹.

Di seguito, intendiamo presentare i tratti essenziali della ricostruzione della concezione di Tommaso d'Aquino proposta da Lisska³²⁰. L'autore afferma che la teoria morale dell'Aquinate dipende dalla sua teoria metafisica³²¹. Secondo Lisska, la concezione metafisica di Tommaso d'Aquino riconosce l'esistenza di essenze e sostiene che un'essenza è costituita da un insieme di proprietà disposizionali. Con "proprietà disposizionale" Lisska fa riferimento a «una potenzialità diretta verso uno sviluppo o un "fine" specifico. Una disposizione è una capacità di "fare qualcosa" che un oggetto possiede. [...] Una disposizione è sempre una potenzialità o una capacità di intraprendere o sviluppare un fine specifico. Il "fine" è chiamato "atto", ossia la realizzazione o il compimento della potenza»³²².

Lisska sostiene che, a partire da Cartesio, nella modernità si è affermata una concezione secondo cui l'essenza sarebbe «una statica collezione di proprietà»³²³. Secondo Lisska, invece, Tommaso d'Aquino sostiene una concezione dinamica dell'essenza, ossia una concezione disposizionale e teleologica, secondo cui le proprietà disposizionali, che

³¹⁸ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., p. 90.

³¹⁹ «The method of conceptual analysis common to analytic philosophy will assist the process of understanding the realist foundation for Aquinas's metaphysics». Ivi, pp. 83-84, trad. mia.

³²⁰ Si veda la ricostruzione della concezione di Tommaso d'Aquino proposta da Lisska in: ivi, pp. 82-115 (cap. 4) e pp. 116-138 (cap. 5).

³²¹ Ivi, p. 88.

³²² «A potentiality directed towards a specific development or "end". A disposition is a capacity to "do something" which an object possesses. [...] A disposition is always a potentiality or a capacity to undertake or to develop towards specific end. The "end" is called an "act", which is the fulfilment or completion of the potency». Ivi, pp. 86-87, trad. mia.

³²³ «A static collection of properties». Ivi, p. 162, trad. mia. Si veda anche: ivi, p. 96.

costituiscono l'essenza, hanno la tendenza a svilupparsi in un certo modo³²⁴: «il fine o “telos” è il punto in cui le proprietà disposizionali della sostanza primaria raggiungono il loro sviluppo o la loro perfezione. L'individuo, quindi, ora funziona bene come membro di una specie o di un genere naturale. Nella terminologia dell'Aquinate, la potenza o disposizione ha raggiunto uno stato di attualizzazione»³²⁵.

Entrando nel merito della concezione della legge naturale dell'Aquinate, Lisska afferma che nella I-II, *quaestio* 94³²⁶ della *Summa Theologiae* Tommaso d'Aquino sostiene che l'essenza degli esseri umani, ossia la natura umana, è costituita da un insieme di proprietà disposizionali che l'Aquinate definisce “inclinazioni”³²⁷. Lisska osserva che le proprietà disposizionali, che costituiscono l'essenza degli esseri umani, sono suddivise in tre insiemi generici, ossia il vivente, il sensibile e il razionale³²⁸:

Ciascuna di queste proprietà nei tre insiemi si sviluppa attraverso un processo in direzione di un particolare fine o punto finale. In base a quanto affermato da Aristotele, ogni fine, per definizione, è un bene. Quindi, ci sono tanti beni quanti sono i fini, e ci sono tanti fini quante sono le proprietà disposizionali da sviluppare in un'essenza. Non c'è un unico contenuto che ogni istanza di bene ha al di là del suo *status* ontologico di fine.³²⁹

Dunque, secondo Lisska, il fine è determinato dalle proprietà disposizionali che costituiscono l'essenza umana³³⁰ e il raggiungimento del fine è un bene³³¹: «i beni – fini – derivano dallo sviluppo dell'insieme di proprietà disposizionali che costituiscono la natura o l'essenza umana. Questo è il fondamento realista della teoria della legge naturale dell'Aquinate»³³². Alla luce di queste considerazioni, Lisska sottolinea che la concezione

³²⁴ Ivi, pp. 96-100.

³²⁵ «The end or “telos” is the point at which the dispositional properties in the primary substance reach their development or perfection. The individual, therefore, now functions well as a member of a species or natural kind. In Aquinian terminology, the potency or disposition has reached a state of actualization». Ivi, p. 99 (corsivo nell'originale), trad. mia.

³²⁶ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 94, pp. 913-924.

³²⁷ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *op. cit.*, p. 100 e p. 104.

³²⁸ Ivi, pp. 100-101.

³²⁹ «Each of these properties in the three sets develops through a process towards a particular end or terminal point. Following Aristotle, each end, by definition, is a good. Hence, there are as many goods as there are ends, and there are as many ends as there are dispositional properties to be developed in an essence. There is no one content which every instance of good has beyond its ontological *status* as an end». Ivi, p. 100 (corsivo mio), trad. mia.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ Ivi, p. 102.

³³² «The goods – ends – result from the development of the set of dispositional properties which make up the human nature or essence. This is the realist foundation for Aquinas's natural law theory». Ivi, p. 103, trad. mia.

metafisica dell'essenza e della natura umana sta alla base della concezione etica di Tommaso d'Aquino³³³: il fiorire umano consiste nello sviluppo delle proprietà disposizionali che costituiscono la natura o l'essenza umana di ciascun agente. Se un atto impedisce lo sviluppo delle proprietà disposizionali e, quindi, del fiorire umano, allora esso è moralmente sbagliato.

Dal punto di vista epistemologico, Lisska ricostruisce la concezione di Tommaso d'Aquino del modo in cui gli agenti diventano consapevoli delle proprietà essenziali dell'essere umano³³⁴. L'autore afferma che

un concetto centrale in questa analisi della legge naturale è quello di “disposizione”. Considerando il resoconto dell'Aquinate sull'essenza, un modo proficuo per tradurre i termini latini *inclinatio* o *appetitus* è “lo sviluppo delle disposizioni”. Questi termini sono usati spesso per descrivere le proprietà centrali dell'essenza umana. Nell'analizzare il concetto di *inclinatio* come disposizione, una disposizione non è, di per sé, una pulsione cosciente o l'oggetto di coscienza. Può diventare l'oggetto di coscienza quando la mente, riflettendo sull'esperienza umana, decide di adottare un certo costrutto come una possibile spiegazione del concetto di natura umana. Ma una disposizione di per sé non è necessariamente una pulsione cosciente. Traducendo *inclinatio* come “disposizione” si evita di interpretare erroneamente questo concetto come un atto intenzionale o una pulsione cosciente.³³⁵

Lisska sostiene che, a giudizio dell'Aquinate, un agente può diventare consapevole di ciò in cui consiste l'essenza attraverso un processo di astrazione mentale³³⁶. Alla luce di queste considerazioni, l'autore afferma di aver deciso di tradurre il termine “*inclinatio*” con “disposizione” e non con “inclinazione”, “appetito”, “pulsione”, in quanto sostiene che

la “metafisica della finalità” aristotelica [e tomista] [...] si oppone alla caratterizzazione soggettiva delle aspirazioni umane. Per evitare l'identificazione con questo aspetto soggettivo

³³³ Ivi, pp. 103-105.

³³⁴ Ivi, pp. 103-105.

³³⁵ «A concept central to this analysis of natural law is “disposition”. In considering Aquinas's account of essence, a fruitful way to translate Aquinas's Latin terms *inclinatio* or *appetitus* is “the development of dispositions”. These terms are used often to describe the properties central to a human essence. In analysing the concept of *inclinatio* as disposition, a disposition is not, of itself, a conscious drive or the object of consciousness. It can become the object of consciousness when the mind, reflecting upon the human experience, decides upon a certain construct as a possible explanation of the concept of human nature. But a disposition in and of itself is not necessarily a conscious drive. Translating *inclinatio* as “disposition” avoids misinterpreting this concept as an intentional act or a conscious drive». Ivi, pp. 103-104 (corsivo nell'originale), trad. mia.

³³⁶ Ivi, p. 106.

della natura umana e le sue potenzialità comune alle teorie etiche teleologiche, questa analisi dell'Aquinate continua a usare il termine "disposizione" per tradurre *inclinatio* o *appetitus*; entrambi i termini potrebbero essere tradotti rispettivamente come "inclinazione" e "appetito" o "pulsione". Queste traduzioni letterali portano direttamente nel vespaio dei desideri soggettivi così comunemente criticati in molte teorie teleologiche.³³⁷

Infatti, Lisska afferma che, secondo la concezione teleologica di Tommaso d'Aquino, «un fine deve essere raggiunto non per un desiderio soggettivo dell'agente, ma perché il fine stesso determina il buon funzionamento della persona umana»³³⁸. Secondo Lisska, dunque, i fini non sono soggettivi, ma sono oggettivi, perché sono determinati dalle proprietà disposizionali che costituiscono la natura umana: i fini sono buoni non perché sono oggetto di desiderio qui e ora da parte di un agente, bensì perché sono desiderabili in sé³³⁹. Pertanto, i fini sono beni oggettivi, perché, se realizzati, consentono il fiorire umano, ossia la realizzazione delle proprietà disposizionali che costituiscono la natura umana.

Alla luce di ciò, Lisska ritiene che la concezione del "dovere" possa essere compresa sulla base della concezione dell'essenza in termini disposizionali³⁴⁰. Infatti, a giudizio dell'autore, il valore, inteso come fine, consiste nella realizzazione delle proprietà disposizionali che sono metafisicamente orientate allo sviluppo: «il valore non deriva dal fatto. Il valore è incorporato nel fatto come l'attualizzazione è incorporata nella potenza»³⁴¹. Lisska cerca di mettere in discussione la legge di Hume attraverso la considerazione della proprietà disposizionale della razionalità³⁴². Infatti, tra le proprietà disposizionali che costituiscono la natura umana vi è la razionalità, che distingue gli esseri umani dagli altri esseri appartenenti al mondo naturale. Secondo Lisska, la ragione umana ha la funzione di agire razionalmente sia nella sfera teoretica sia in quella pratica: «i fini che costituiscono l'essenza umana,

³³⁷ «The Aristotelian [and Thomistic] "metaphysics of finality" [...] argues against the subjective characterization of human aspirations. To avoid identification with this subjective aspect of human nature and its potentialities common to teleological ethical theories, this analysis of Aquinas continues to use the term "disposition" to translate *inclinatio* or *appetitus*; both terms could be translated as "inclination" and "appetite" or "drive" respectively. These letter translations lead directly into the hornet's nest of subjective desires so commonly criticized in many teleological theories». Ivi, p. 107 (corsivo mio), trad. mia.

³³⁸ «An end is to be attained, not because of a subjective desire or wish on the part of the agent, but because the end itself determines the well-functioning of the human person». *Ibidem*, trad. mia.

³³⁹ Ivi, p. 108.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ «The value is not derived from the fact. The value is built into the fact as actualization is built into potency». *Ibidem*, trad. mia.

³⁴² Ivi, p. 109.

determinati dalla ragione teoretica e perseguiti dalla ragione pratica, stabiliscono le azioni obbligatorie per gli esseri umani»³⁴³. Dunque, a giudizio di Lisska,

utilizzando la ragione teoretica, l'uomo morale arriva a comprendere il contenuto della natura umana. [...] L'agente determina quindi che è necessario intraprendere azioni per sviluppare queste disposizioni. La ragione pratica determina le azioni necessarie per raggiungere i "fini obbligatori". Non impegnarsi per lo sviluppo di queste disposizioni significa agire in modo irrazionale. Raggiungere il fine significa raggiungere la causa finale. La causa finale, in altre parole, si riferisce all'insieme delle proprietà sviluppate che determinano l'essenza. Come atto rispetto alla potenza, la causa finale è l'"atto" della "potenza", l'atto che è il completamento di una disposizione.³⁴⁴

Quindi, secondo Lisska, il fiorire umano si realizza quando gli agenti agiscono in accordo con le proprietà disposizionali che costituiscono la natura umana sulla base della conoscenza teoretica che essi hanno della loro natura.

Alla luce dell'interpretazione di Lisska della concezione di Tommaso d'Aquino, è ora possibile prendere in esame l'analisi critica del pensiero di Finnis svolta da Lisska. Lisska fa riferimento, in particolare, all'opera di Finnis intitolata *Fundamentals of Ethics* che riprende e sviluppa alcune argomentazioni di *Natural Law and Natural Rights*. Lisska si propone di ricostruire criticamente la concezione di Finnis³⁴⁵. Secondo Lisska, Finnis propone una concezione revisionista della teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino, volta a evitare di violare la legge di Hume, di cui Finnis riconosce la legittimità³⁴⁶. Al riguardo, Lisska osserva che, per Finnis, un'interpretazione metafisica della concezione dell'Aquinate è passibile delle critiche mosse al naturalismo etico dalla filosofia moderna e contemporanea. Secondo Finnis, infatti, «l'etica non è né dedotta né inferita dalla metafisica

³⁴³ «The ends which make up the human essence, determined by theoretical reason and pursued by practical reason, establish the obligatory actions for human beings». *Ibidem*, trad. mia.

³⁴⁴ «By using theoretical reason, the moral agent comes to understand the content of human nature. [...] The agent then determines that actions need to be undertaken in order to develop these dispositions. Practical reason determines the actions needed to reach the "obligatory ends". Not to strive for the development of these dispositions is to act irrationally. To reach the end is to reach the final cause. The final cause, in other words, refers to the set of properties as developed which determine the essence. As act to potency, the final cause is the "act" of the "potency", the act which is the completion of a disposition». *Ivi*, pp. 124-125, trad. mia.

³⁴⁵ Come ricordato da Lisska (*ivi*, p. VIII), si noti che egli ha scritto una recensione di *Fundamentals of Ethics* su richiesta di Brian Davies: Lisska Anthony, *Review of Finnis John M., Fundamentals of Ethics*, in *New Blackfriars*, vol. 65, n° 768, 1984, pp. 288-290. Successivamente, Lisska ha scritto una recensione anche di *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*: Lisska Anthony, *Review of Finnis John M., Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, in *CrossCurrents*, vol. 50, n° 4, 2000/2001, pp. 571-574.

³⁴⁶ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, *op. cit.*, pp. 139-165 (cap. 6).

o dall'antropologia»³⁴⁷. Inoltre, Lisska constata che, anche se Finnis afferma di non offrire un'interpretazione fedele di Tommaso d'Aquino, tuttavia, ritiene che l'Aquinate avrebbe accettato le tesi da lui proposte³⁴⁸.

Rispetto a questi punti, Lisska ha delle riserve. L'autore, infatti, ritiene che la considerazione della legge naturale di Tommaso d'Aquino proposta da Finnis sia influenzata da due fattori che sono collegati: il primo consiste nella preoccupazione di Finnis di non incorrere nella legge di Hume; il secondo consiste nell'adozione da parte di Finnis della concezione moderna dell'essenza o della sostanza³⁴⁹. Secondo Lisska, Finnis accoglie la concezione dell'essenza comune a partire dalla modernità, in particolare da Cartesio, secondo cui l'essenza è «una statica collezione di proprietà»³⁵⁰. Lisska, invece, come abbiamo illustrato in precedenza, afferma che la posizione dell'Aquinate implica una concezione disposizionale dell'essenza. A giudizio di Lisska, se si riconosce che l'essenza è costituita da un insieme di proprietà disposizionali, si può mettere in dubbio la validità della legge di Hume:

Se si prende sul serio ciò che può derivare da una visione disposizionale dell'essenza, si può aggirare la fallacia naturalistica. Con una visione statica dell'essenza, un valore viene necessariamente aggiunto a un fatto. Il fatto è l'insieme delle proprietà determinanti. Il valore viene aggiunto come componente supplementare al fatto. [...] Con una visione disposizionale dell'essenza, invece, il valore è il termine dello sviluppo delle proprietà disposizionali. Non è una proprietà estrinseca unita a un fatto. Al contrario, il valore è incorporato nel fatto, come fine o perfezione della disposizione o della potenza. [...] Una visione disposizionale dell'essenza, in cui il *telos* è l'attualizzazione delle proprietà disposizionali, rende la fallacia naturalistica inapplicabile e irrilevante.³⁵¹

³⁴⁷ «Ethics is not deduced or inferred from metaphysics or anthropology». Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, op. cit., p. 22, trad. mia. Si veda: Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., p. 139.

³⁴⁸ Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, op. cit., p. 12. Si veda: Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., pp. 139-140.

³⁴⁹ Ivi, pp. 161-162.

³⁵⁰ «A static collection of properties». Ivi, p. 162, trad. mia.

³⁵¹ «If one takes seriously what can follow from a dispositional view of essence, one has a way around the naturalistic fallacy. With a static view of essence, a value necessarily is added to a fact. The fact is the set of defining properties. The value is added as an additional component to the fact. [...] With a dispositional view of essence, however, the value is the terminus of the development of the dispositional properties. It is not an extrinsic property joined to a fact. On the contrary, the value is built right into the fact ad end or perfection to the disposition or potency. [...] A dispositional view of essence with the *telos* being the actualization of the dispositional properties renders the naturalistic fallacy inapplicable and irrelevant». Ivi, pp. 162-163 (corsivo nell'originale), trad. mia.

Dunque, secondo Lisska, dal momento che la concezione di Tommaso d'Aquino considera l'essenza non come statica, ma come disposizionale, essa non è vincolata dalla legge di Hume³⁵². Infatti, il valore, ossia il bene, non è qualcosa di aggiunto al fatto, bensì costituisce il fine del processo di realizzazione della proprietà disposizionale: «il valore come fatto è uno stato di realizzazione del fatto disposizionale»³⁵³.

3.4 Punti di debolezza e punti di forza. Riflessioni per la riconsiderazione delle inclinazioni naturali

Considerate le affinità e le differenze tra i due approcci, è ora possibile valutare i punti di debolezza e i punti di forza di ciascuno, anche alla luce delle argomentazioni di Anscombe prese in esame nel secondo capitolo. Innanzitutto, entrambi gli approcci fanno riferimento alla concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino al fine di comprendere in che cosa consiste il fiorire umano. Le due diverse interpretazioni della concezione dell'Aquinate mettono in luce due diversi modi possibili di intendere le inclinazioni naturali che sono alla base della teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino.

Finnis rintraccia la fonte della legge naturale non nell'essenza dell'agente, bensì nella sua esistenza, ossia nell'esperienza vissuta³⁵⁴. Egli sostiene che la legge di Hume è valida, ma afferma che Tommaso d'Aquino non l'avrebbe violata, in quanto ritiene che, secondo la concezione dell'Aquinate, la metafisica non avrebbe alcun ruolo nella spiegazione delle ragioni per agire. Per evitare di violare la legge di Hume, Finnis accentua il ruolo della ragione pratica nell'esperienza concreta e nella conoscenza dei beni. Infatti, secondo Finnis, l'agente, nell'esperienza concreta, scopre la presenza delle inclinazioni, che tendono verso certi fini, fini che la ragione pratica riconosce come beni in sé evidenti. Finnis riconosce formalmente che la ragione è una, ma allo stesso tempo accentua l'autonomia della ragione pratica dalla ragione speculativa dal punto di vista dell'agire, non riuscendo però a dar conto

³⁵² In merito alla considerazione della legge di Hume alla luce della concezione offerta da Lisska dell'essenza umana in termini di proprietà disposizionali, si veda: *ivi*, pp. 195-201.

³⁵³ «The value as fact is a state of completion of the dispositional fact». *Ivi*, p. 199, trad. mia.

³⁵⁴ Per un'analisi critica della concezione di Finnis, si vedano, per esempio: Botturi Francesco, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano, 2009, pp. 362-364; Paterson Craig, "Aquinas, Finnis and Non-naturalism", in *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, *op. cit.*, pp. 171-194; Petagine Antonio, "Individuare i beni umani fondamentali. La proposta «neoclassica» e il suo rapporto con Tommaso d'Aquino", in *Divus Thomas*, vol. 122, n° 1, 2019, pp. 222-242; Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, *op. cit.*, pp. 117-139 (si veda anche: Scandroglio Tommaso, "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).

dell'unità della ragione e, quindi, a spiegare perché le inclinazioni della ragione pratica debbano coincidere con le finalità della natura umana, oggetto della ragione speculativa. Un altro aspetto problematico della posizione di Finnis è che essa confonde ciò che permette di conoscere la legge naturale, ossia l'esperienza vissuta in prima persona dall'agente, con la fonte della legge naturale. Infatti, Finnis non riesce a rendere conto del perché gli oggetti a cui tendono le inclinazioni dell'agente siano beni. Nella concezione di Finnis, le inclinazioni naturali non sono oggetto di indagine metafisica, perché i beni a cui sono inclini gli esseri umani sono percepiti in modo evidente dalla ragione pratica come fini ragionevoli da perseguire, indipendentemente dalla comprensione teoretico-metafisica della natura umana da parte degli agenti. Questo è problematico perché in questo modo l'autore non spiega da dove scaturiscano le inclinazioni naturali. Infatti, a giudizio di Finnis, il carattere dell'evidenza è ciò che fa sì che i beni siano riconosciuti come tali dagli agenti; tuttavia, il criterio dell'evidenza non spiega perché ci siano delle inclinazioni che tendono ad alcuni oggetti e non ad altri.

In positivo, la concezione di Finnis mette in rilievo la prospettiva in prima persona nell'agire, ossia il fatto che, affinché un'azione sia propriamente umana, un agente, nell'esperienza vissuta, deve riconoscere un fine come un bene da perseguire e deve essere motivato ad agire da esso.

McInerney e Lisska, invece, rintracciano la fonte della legge naturale non nell'esistenza (esperienza vissuta) dell'agente, bensì nella sua essenza. Entrambi negano la validità della legge di Hume in virtù della concezione teleologica dell'essenza e della dipendenza della ragione pratica dalla ragione teoretica nell'agire. In generale, McInerney e Lisska ritengono che le inclinazioni naturali abbiano una dimensione metafisica nella natura umana: ciò verso cui l'agente ha un'inclinazione è chiamato "bene" non perché è conosciuto evidentemente come tale nell'esperienza concreta, bensì perché si confà alla natura umana, la cui essenza è teleologicamente orientata verso i fini-beni che le sono propri. Così, indagando ciò che è proprio della natura umana, è possibile individuare i criteri normativi che indicano come si addice vivere a un essere umano *in quanto* essere umano.

Nello specifico, Lisska, che afferma di aver sviluppato la sua posizione anche sulla scia di McInerney³⁵⁵, sostiene che il bene metafisico è tale a prescindere dal fatto che l'agente sia motivato ad agire da esso³⁵⁶. Questo approccio e, in generale, la concezione di Lisska, sono problematici perché sembrano non riconoscere fino in fondo la rilevanza della prospettiva

³⁵⁵ Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, op. cit., p. IX e p. 68.

³⁵⁶ Ivi, p. 107.

in prima persona nell'agire. Un secondo aspetto problematico consiste nel fatto che Lisska afferma che sono le proprietà disposizionali a costituire l'essenza e non che è l'essenza a determinare le proprietà disposizionali (si ricordi che Lisska ha affermato di preferire tradurre il termine "inclinazione" con "proprietà disposizionale"). Questo pare assurdo perché, allora, non sarebbe la natura umana a definire che forma di vita si confà a un agente e non si capirebbe perché tutti gli esseri umani dovrebbero avere le stesse proprietà disposizionali.

A seguito di queste considerazioni, sembra necessario prendere in esame i punti di debolezza e i punti di forza di questi due approcci alla luce delle osservazioni compiute da Anscombe rispetto alla rilevanza dei fatti nel riconoscimento delle ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume), da un lato, e rispetto alla prospettiva in prima persona nell'agire, dall'altro. L'intento è di verificare se sia possibile individuare una sintesi dei punti di forza di ciascun approccio, per poter mettere alla prova, nel dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sui fondamenti dell'etica, l'attuale interesse della prospettiva di Tommaso d'Aquino sulla legge naturale e sulle inclinazioni naturali.

McInerny e Lisska hanno il merito di aver messo in luce la rilevanza della dimensione metafisica della natura umana propria della filosofia dell'Aquinate e il suo ruolo nella fondazione dell'etica, sostenendo che la legge di Hume non è valida e che è possibile individuare criteri normativi a partire da considerazioni sui fatti e sulla metafisica. Essi, quindi, riconoscono il legame e la derivazione dell'etica da considerazioni di tipo metafisico. L'approccio di Finnis, invece, è meritevole di aver posto l'accento sull'esperienza concreta nelle vite dei singoli agenti per l'individuazione dei beni che permettono loro di fiorire, nonostante, però, l'autore non consideri la rilevanza della dimensione metafisica per l'agire etico. Così, le due concezioni offrono interpretazioni diverse e contrapposte delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino: secondo Finnis, le inclinazioni naturali sono disposizioni della ragione pratica, conoscibili dagli agenti in prima persona nell'esperienza concreta e individuabili riflettendo sull'esperienza della scelta; secondo McInerny e Lisska, invece, le inclinazioni naturali sono realtà metafisiche – proprietà della natura umana –, orientate teleologicamente, che l'agente può conoscere attraverso la considerazione metafisica della natura umana.

Nel prossimo capitolo, prenderemo in esame più nel dettaglio le inclinazioni naturali, poiché esse sono alla base della concezione della legge naturale di Tommaso d'Aquino. Dal momento che il nostro scopo non è meramente esegetico, per discutere la validità delle tesi dell'Aquinate, ci addentreremo nel dibattito sulle disposizioni – definite anche potenzialità,

poteri o capacità – che si svolge attualmente in metafisica analitica. Ci rivolgeremo proprio al dibattito analitico, sia perché è in quel dibattito che attualmente viene discusso con vigore il tema delle disposizioni, delle potenzialità, dei poteri e delle capacità³⁵⁷, sia perché la presente ricerca è già di per sé orientata alla filosofia analitica, trattando un dibattito interno al tomismo analitico. Dopo aver considerato il dibattito sulle disposizioni in metafisica analitica, in quello stesso capitolo, prenderemo in esame più nel dettaglio la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino. In questo modo, indagheremo se una sintesi dei punti di forza emersi dalle proposte di Finnis, da un lato, e di McInerny e Lisska, dall'altro, permetta di porre le basi per una riconsiderazione adeguata delle inclinazioni naturali nel dibattito contemporaneo.

³⁵⁷ Al riguardo, si veda, per esempio: AA. VV., *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*, a cura di Greco J. e Groff R., Routledge, London-New York, 2013.

Capitolo 4. Metafisica delle disposizioni e inclinazioni naturali

Il terzo capitolo si è concluso con l'individuazione dei punti di forza dei due approcci che sono stati presi in esame nel dibattito interno al tomismo analitico sulla ragione pratica: il riconoscimento del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, per Finnis; la critica alla legge di Hume e, quindi, l'affermazione della possibilità di derivare ciò che appartiene al regno della normatività a partire da considerazioni su ciò che appartiene al regno dei fatti e della metafisica, per McInerney e Lisska. In questo capitolo, intendiamo ripensare le tesi sulle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo, nel tentativo di delineare una prospettiva che tenga conto nello stesso momento dei punti di forza di entrambi gli approcci che si confrontano in questo dibattito.

Come abbiamo accennato a conclusione del capitolo precedente, nel quarto capitolo considereremo le inclinazioni naturali alla luce del dibattito analitico sulle disposizioni, sia perché in questo dibattito viene affrontata in maniera estesa la tematica della potenzialità, sia perché le prospettive considerate finora nel presente lavoro si confrontano all'interno di un approccio analitico. Mostriamo che le inclinazioni naturali permettono di rendere conto sia del fondamento metafisico dell'etica, sia del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire e, in questo modo, di individuare ciò che permette il fiorire umano³⁵⁸.

In primo luogo, considereremo come è stata ripensata la tematica della potenzialità in termini di disposizioni, poteri o capacità all'interno della metafisica analitica³⁵⁹ (paragrafo 4.1). In particolare, faremo riferimento alla concezione proposta da Stephen Mumford e da Rani Lill Anjum in *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*³⁶⁰. In quest'opera, gli autori affermano che, soprattutto a partire da Hume, è stata riconosciuta l'esistenza di due modalità che indicano come le cose potrebbero o dovrebbero essere: la contingenza e la necessità. Di contro, essi intendono mostrare, dal punto di vista metafisico,

³⁵⁸ Questo capitolo è frutto dell'ampliamento di un articolo pubblicato dall'autrice del presente lavoro: Codognato Giulia, "Good Reasons for Acting: Towards Human Flourishing", in *Argumenta* (pubblicato in *Early View* il 21 gennaio 2024; in attesa di pubblicazione in fascicolo).

³⁵⁹ Per un'introduzione alle tematiche affrontate nel dibattito contemporaneo in metafisica analitica, si veda, per esempio: Crisp Thomas M. e Loux Michael J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2017. In particolare, si vedano i capitoli 5 (ivi, pp. 149-180) e 6 (ivi, pp. 181-197), intitolati rispettivamente "The Necessary and the Possible" e "Causation".

³⁶⁰ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, Routledge, London-New York, 2018.

l'esistenza di una terza modalità – quella disposizionale –, che, a loro giudizio, permetterebbe di rendere conto in modo adeguato della potenzialità come fondamento metafisico dell'etica. Dopo aver analizzato la proposta di Mumford e Anjum e pur riconoscendo loro il merito di aver ulteriormente rivitalizzato la considerazione della potenzialità nella metafisica e nell'etica analitiche, sosterremo che la loro concezione presenta alcuni punti critici. In particolare, argenteremo contro le obiezioni da loro mosse nei confronti della concezione della potenzialità dell'Aquinate, cercando di mostrare che la proposta degli autori non è soddisfacente.

Al fine di rendere conto della forza della posizione di Tommaso d'Aquino, esamineremo la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali (paragrafo 4.2). Per meglio comprendere la posizione dell'Aquinate, considereremo prima la sua concezione della natura umana, dell'agire umano e delle virtù, poiché da essa dipende la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Secondo Tommaso d'Aquino, gli esseri umani, in virtù della loro natura, hanno alcuni poteri o capacità – “potenze dell'anima” –: i poteri vegetativi, sensitivi, appetitivi, locomotori e intellettivi. Questi poteri indicano quali, fra le azioni che gli agenti possono compiere, permettono loro di realizzare la loro natura. Questo significa che, tra tutte le azioni che gli agenti possono compiere, solo un sottoinsieme di esse sono azioni doverose o lecite, in base alla relazione che hanno con la realizzazione dei poteri naturali degli esseri umani. L'intelletto e la volontà – che è un appetito razionale – sono poteri razionali e distinguono gli esseri umani dagli altri esseri viventi. Se la volontà, che ha come oggetto naturale il bene, desidera ciò che è realmente buono sulla base di ciò che l'intelletto ha correttamente individuato come buono per gli esseri umani secondo la loro natura, allora dirige anche gli altri poteri alla loro realizzazione. Se gli esseri umani esercitano i loro poteri, significa che stanno attualizzando le loro potenzialità. Con “potenzialità” facciamo riferimento al fatto che tutti gli enti – inclusi gli esseri umani –, in virtù della loro natura, hanno alcuni poteri, per i quali sono proiettati a realizzarsi in un certo modo, ossia sono orientati verso una certa direzione che permette loro di attualizzare la loro natura. Per realizzare la loro natura, gli esseri umani, in virtù dei loro poteri razionali, dovrebbero riconoscere, nell'esperienza concreta, di avere determinati poteri *in quanto* esseri umani e dovrebbero essere motivati ad agire in conformità con essi, ossia dovrebbero essere motivati ad attualizzarli.

In questo capitolo mostreremo che, se e solo se gli agenti agiscono in accordo con le loro inclinazioni naturali, fioriscono *in quanto* esseri umani, perché sviluppano una condotta virtuosa attualizzando i poteri che hanno in virtù della loro natura (paragrafo 4.3). Infatti, le

inclinazioni naturali non esprimono preferenze psicologiche che gli agenti possono avere o meno, bensì consistono in tendenze che gli esseri umani naturalmente hanno a realizzare la loro natura in quanto bene da attualizzare. Così, le inclinazioni naturali tendono a beni che dipendono dalla struttura metafisica della natura umana. Al fine di fiorire, gli agenti sono tenuti ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché, solo agendo in accordo con esse, attualizzano i poteri che hanno in virtù della loro natura umana; tuttavia, al contempo, gli agenti non sono strettamente necessitati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché, in virtù delle loro capacità razionali, devono anche riconoscere che agire in accordo con esse è per loro una ragione per agire. In questo modo, suggeriremo che è possibile apprezzare meglio l'importanza delle inclinazioni naturali dal punto di vista della prima persona. Infine, affermeremo che non vi è un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani. Questo perché, anche se per fiorire è necessario che gli agenti sviluppino una condotta conforme alla loro natura, comunque, i modi in cui possono fiorire variano a seconda delle caratteristiche individuali e delle circostanze e dei contesti o, in termini anscombiani, delle pratiche a cui partecipano e in cui fanno esperienza della loro natura umana.

4.1 La metafisica delle disposizioni

Considerare il dovere in termini di potenzialità da realizzare richiede di riconsiderare il tema delle disposizioni – proprio della concezione di Aristotele e di Tommaso d'Aquino –, che era stato messo da parte soprattutto a partire da Hume, anche se non è mai del tutto scomparso nel corso della storia della filosofia³⁶¹. Nel dibattito analitico, la tematica della potenzialità è tornata in auge grazie al contributo di diversi autori³⁶². Dal momento che questi autori riprendono in considerazione il tema delle disposizioni che era diffuso soprattutto in epoca premoderna, è possibile fare riferimento alle loro posizioni in termini di “neo-disposizionalismo”.

³⁶¹ Per una ricostruzione storica relativa alla presenza della tematica della potenzialità nella storia della filosofia, si veda, per esempio: Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *op. cit.*, pp. 24-45 (cap. 2).

³⁶² Si vedano, per esempio, in ordine cronologico: Mumford Stephen, *Dispositions*, Oxford University Press, Oxford, 1998; Molnar George, *Powers: A Study in Metaphysics*, a cura di Mumford S., Oxford University Press, Oxford, 2003; Mumford Stephen, *Laws in Nature*, Routledge, London-New York, 2004; Marmodoro Anna, *The Metaphysics of Powers: Their Grounding and Their Manifestations*, Routledge, London-New York, 2010; Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *Getting Causes from Powers*, Oxford University Press, Oxford, 2011; AA. VV., *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*, a cura di Greco J. e Groff R., Routledge, London-New York, 2013; Feser Edward, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Heusenstamm, 2014; Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, *op. cit.*

In questa sede, fra le diverse concezioni che nel dibattito analitico contemporaneo hanno argomentato a favore della riconsiderazione della potenzialità, abbiamo deciso di focalizzare l'attenzione, in particolare, su un'opera pubblicata nel 2018 da Stephen Mumford e da Rani Lill Anjum, intitolata *What Tends To Be: The Philosophy of Dispositional Modality*³⁶³. Abbiamo scelto di fare riferimento a quest'opera, poiché in essa viene sostenuta una tesi metafisica che sia pone le basi per una critica alla legge di Hume in ambito etico e che, quindi, pone le basi per il riconoscimento della rilevanza dei fatti per le ragioni per agire, sia mette in luce l'importanza della prospettiva in prima persona per le azioni umane. Dunque, quest'opera, che, comunque, non riteniamo priva di aspetti critici che verranno affrontati in questo capitolo, fungerà da base per una rivalutazione delle inclinazioni naturali che tenga conto delle argomentazioni di Anscombe sulla rilevanza dei fatti per le ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume) e sulla prospettiva in prima persona nell'agire, alla luce del dibattito interno al tomismo analitico sulla riconsiderazione della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali.

Mumford e Anjum fanno riferimento alla potenzialità in termini di disposizioni, ma affermano di considerare i termini “potenzialità”, “disposizioni”, “poteri”, “capacità” come sinonimi³⁶⁴. Gli autori intendono ripristinare il legame tra metafisica ed etica, che, a loro giudizio e in linea con l'interpretazione più diffusa, è venuto meno soprattutto a partire dalla legge di Hume³⁶⁵. Essi sostengono che la legge di Hume afferma che ciò che riguarda il valore è separato da ciò che c'è nel mondo, ossia dai fatti e dalla metafisica. Dunque, essa implicherebbe che rendere conto di ciò che esiste è neutrale e non può determinare o influenzare ciò che dovrebbe essere, ossia ciò che è oggetto di valore.

Secondo Mumford e Anjum, tuttavia, la legge di Hume non è neutrale dal punto di vista metafisico, perché presuppone che sia riconosciuta una certa tesi metafisica³⁶⁶. Gli autori sostengono che la legge di Hume implica una tesi metafisica, in quanto essa presuppone che esistono solo due modalità, la pura contingenza – che riguarda la realtà esterna, le questioni di fatto – e la necessità – che riguarda le relazioni di idee, le scienze matematiche –, escludendo, così, il valore fin dal principio. Con la nozione di “modalità” Mumford e Anjum fanno riferimento ai valori modali, che riguardano i modi in cui le cose possono o devono

³⁶³ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, op. cit.

³⁶⁴ Ivi, p. 8.

³⁶⁵ Ivi, p. pp. 145-147, p. 148, pp. 156-157.

³⁶⁶ Ivi, p. 146.

essere³⁶⁷. Secondo la concezione comune a partire da Hume, quindi, i valori modali riguarderebbero o ciò che è puramente contingente, oppure ciò che è necessario: ciò che è contingente concerne le questioni di fatto, che si riferiscono al mondo naturale; ciò che è necessario concerne le relazioni di idee, che si riferiscono a ciò che è *a priori*, in cui vige il principio di non-contraddizione, ossia le scienze matematiche (per esempio, $2+2 = 4$).

Secondo la concezione humeana, dunque, non c'è necessità in natura e tutto ciò che accade in natura è contingente: non è possibile presumere che il futuro sarà come il passato, perché nel mondo naturale vi è solo pura contingenza tra un evento e un altro. Tutto ciò che si ritiene che sia causa di un effetto in realtà è solo il frutto dell'abitudine della mente umana generata dalla regolarità dell'esperienza passata, ossia del fatto che un evento di tipo A è sempre stato seguito da un evento del tipo B³⁶⁸: il fatto che il sole sia sempre sorto nel passato non significa che sorgerà necessariamente anche domani³⁶⁹. In questo modo, Hume nega che si diano poteri causali nell'esperienza e, quindi, nega che esistano i poteri causali in natura, perché, a suo giudizio, riconoscere l'esistenza della causalità significherebbe ammettere che esiste la necessità in natura, mentre in natura vi è solo contingenza³⁷⁰.

Mumford e Anjum si oppongono alla concezione della causalità humeana e affermano che in natura esistono i poteri causali. A loro giudizio, i poteri causali non implicano la necessità, in quanto sono proprietà – chiamate “proprietà disposizionali” – che tendono alle loro manifestazioni, senza, tuttavia, che gli effetti accadano di necessità. In questo modo, gli autori sfidano il dualismo modale, poiché sostengono che le due modalità standard della pura contingenza e della necessità, tradizionalmente riconosciute a partire da Hume, non tengono conto di ciò che è più che contingente, ma meno che necessario, ossia la tendenza³⁷¹. Alla luce di ciò, Mumford e Anjum affermano che le due modalità della pura contingenza e della necessità sono insoddisfacenti dal punto di vista metafisico e dovrebbero essere sostituite da una terza modalità, quella disposizionale, che rende conto delle tendenze, collocandosi, in questo modo, tra ciò che è puramente contingente e ciò che è necessario.

Mumford e Anjum riconoscono che in passato alcuni autori hanno affermato l'esistenza dei poteri in termini di “tendenze”, ma criticano questi autori perché hanno commesso l'errore di interpretare le tendenze alla luce del dualismo modale, ossia leggendo i poteri

³⁶⁷ Ivi, pp. 3-5.

³⁶⁸ Hume David, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di Lecaldano E., trad. it. di Dal Pra M., Laterza, Roma-Bari, 1996 [1748], sez. V, parte I, pp. 63-73.

³⁶⁹ Ivi, sez. 4, parte I, p. 37.

³⁷⁰ Ivi, sez. 7, parti I-II, pp. 93-121.

³⁷¹ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, op. cit., p. 9.

come necessità soggette a condizioni (impedimenti o interferenze): i poteri costituirebbero connessioni causali necessarie, la cui necessità sarebbe però condizionata dal soddisfacimento di prerequisiti. Lo strofinamento del fiammifero causerebbe necessariamente la sua accensione, purché ci sia ossigeno nell'aria, il fiammifero non sia troppo umido, ecc. Ciò significa che, secondo questi autori, nelle circostanze appropriate un potere si manifesta necessariamente³⁷². Così, secondo Mumford e Anjum, gli autori del passato che hanno riconosciuto l'esistenza delle tendenze non si sono resi conto che era necessario superare il dualismo tra le due modalità della pura contingenza e della necessità. Di contro, Mumford e Anjum affermano che i poteri sono tali proprio in virtù della modalità disposizionale³⁷³. Ciò significa che è possibile rendere conto in modo adeguato delle disposizioni solo riconoscendo l'esistenza della modalità disposizionale come modalità *sui generis*. Secondo Mumford e Anjum, addirittura, la modalità disposizionale potrebbe essere la modalità fondamentale, perché riconoscere l'esistenza della modalità disposizionale permetterebbe di rendere conto di tutti i processi causali naturali. Infatti, a loro giudizio, la modalità disposizionale costituisce la base ontologica di tutto ciò che accade³⁷⁴, in quanto si riferisce all'esercizio dei poteri causali³⁷⁵, che sono i portatori della modalità disposizionale³⁷⁶.

Alla luce di ciò, Mumford e Anjum affermano che le uniche proprietà che esistono sono i poteri, o proprietà disposizionali, che esercitano il loro ruolo causale anche se l'effetto non si manifesta³⁷⁷. Le disposizioni, infatti, sono poteri che tendono verso i loro effetti senza che, però, la manifestazione dell'effetto sia necessaria. Quindi, il potere non necessita il verificarsi dell'effetto. Questo significa che, anche quando l'effetto si manifesta, il potere non fa altro che tendere verso il suo effetto e non lo necessita, poiché è nella natura della disposizione tendere verso la sua manifestazione, ma la tendenza non garantisce l'ottenimento del risultato³⁷⁸. In questo modo, gli autori propongono una concezione della causalità, secondo cui «la causalità (i) implica tendenze irriducibili, non necessità, (ii) è indipendente dal determinismo, non ne è il motore, (iii) consente di prevedere ciò che tende

³⁷² Riguardo a coloro che riconoscono l'esistenza dei poteri, sostenendo la necessità condizionale e negando, invece, l'esistenza della modalità disposizionale come modalità irriducibile e *sui generis*, si veda, per esempio: Marmodoro Anna, "Dispositional Modality Vis-à-Vis Conditional Necessity", in *Philosophical Investigations*, vol. 39, n° 3, 2016, pp. 205-214.

³⁷³ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, op. cit., p. VIII.

³⁷⁴ Ivi, p. 5, p. 9, p. 22, p. 149.

³⁷⁵ Ivi, p. 147.

³⁷⁶ Ivi, pp. 8-9.

³⁷⁷ Ivi, pp. 8-9.

³⁷⁸ Ivi, p. 11 e p. 17.

ad accadere, non ciò che accadrà con certezza, e infine (iv) la causalità è un processo continuo e unitario, non una relazione tra due eventi distinti»³⁷⁹.

Dopo aver delineato i caratteri fondamentali della modalità disposizionale dal punto di vista metafisico, Mumford e Anjum intendono mostrare che la modalità disposizionale e le disposizioni svolgono un ruolo centrale anche in etica³⁸⁰. Secondo gli autori, la tesi metafisica da loro sostenuta permette di ricostruire il ponte tra metafisica ed etica che si è dissolto soprattutto a partire da Hume e, quindi, di dimostrare che l'etica non può essere separata dalla metafisica. Pertanto, dopo aver argomentato in favore della modalità disposizionale dal punto di vista metafisico, intendono rendere conto del fatto che essa riguarda anche l'agire etico degli esseri umani. Così, gli autori si propongono di mostrare che i concetti chiave dell'etica devono essere considerati in modo disposizionale, ossia come tendenze, che sono più che contingenti, ma meno che necessarie. A tal fine, prendono in esame in termini disposizionali le nozioni che identificano come precondizioni dell'etica, vale a dire: la responsabilità morale, l'agire umano (*agency*), l'intenzionalità, l'autonomia, la normatività e il valore. Queste nozioni sono interrelate e, considerate insieme, rendono conto dell'agire etico.

Mumford e Anjum iniziano la loro trattazione prendendo in esame la responsabilità morale, in quanto considerare un'azione dal punto di vista morale significa valutare in che misura e in che modo l'agente che la compie ne è responsabile³⁸¹. Gli autori vogliono mostrare che la modalità disposizionale permette di rendere conto della responsabilità morale, in quanto essere responsabile di qualcosa significa esserne la causa. Secondo Mumford e Anjum, affinché un agente possa essere responsabile di un'azione, da un lato, deve essere libero di compierla o meno e, quindi, non deve essere necessitato a compierla; dall'altro lato, il rapporto tra azione ed effetto non può essere puramente contingente, perché, altrimenti, l'agente potrebbe compiere qualsiasi cosa. Affinché vi sia responsabilità morale, quindi, vi deve essere un oggetto di valutazione etica. L'oggetto di valutazione etica, da un lato, deve essere in grado di causare il risultato, senza, tuttavia, necessitarlo; dall'altro lato, non può essere legato al risultato in modo meramente contingente, ma deve avere almeno una disposizione a produrlo. In questo modo, gli autori ritengono di aver mostrato che la modalità disposizionale rende conto della responsabilità morale: essere responsabili di un'azione significa esserne la causa.

³⁷⁹ Ivi, p. 82.

³⁸⁰ Ivi, pp. 145-159 (cap. 9).

³⁸¹ Ivi, pp. 147-150.

Mumford e Anjum sostengono che la responsabilità morale implica costitutivamente il riferimento all'*agency* e alla normatività. Questo perché la responsabilità morale richiede, da un lato, che vi sia un agente che esercita questa responsabilità attraverso le proprie azioni e, dall'altro lato, che sia riconosciuto un criterio per la valutazione dell'agire umano.

Secondo gli autori, quindi, fare riferimento all'*agency* implica considerare in che misura un agente è responsabile del suo agire. A giudizio di Mumford e Anjum, è possibile attribuire agli agenti la responsabilità delle loro azioni nella misura in cui essi esercitano i loro poteri causali deliberatamente e liberamente³⁸². Con i termini "deliberatamente" e "liberamente" gli autori fanno riferimento a due nozioni che, secondo loro, definiscono ciò in cui consiste l'*agency*, ossia l'intenzionalità³⁸³ e l'autonomia³⁸⁴. Secondo Mumford e Anjum, l'intenzionalità e l'autonomia riguardano l'esercizio dei poteri causali degli agenti e, per questo motivo, sono disposizionali.

Gli autori sostengono che l'intenzionalità sia una nozione disposizionale, perché, affinché vi sia un'intenzione, un agente, da un lato, non può avere l'intenzione di fare qualcosa che è già necessitato e, quindi, può avere l'intenzione di fare qualcosa che è meno che necessario; dall'altro lato, non può avere l'intenzione di fare qualcosa che è meramente contingente, perché, per agire con un'intenzione, l'agente deve intendere un risultato più o meno specifico tra tutti quelli possibili. Così, l'intenzione è finalizzata a un sottoinsieme di tutte le azioni possibili.

Secondo gli autori, anche l'autonomia è una nozione disposizionale, perché, affinché un agente sia autonomo, le sue azioni non possono essere né puramente contingenti, né necessitate: «per essere liberi bisogna essere sia in grado di fare qualcosa, capacità che la totale contingenza tra desiderio e comportamento non consentirebbe, ma bisogna anche essere in grado di non farlo, cosa che la necessità non consentirebbe»³⁸⁵. Rispetto all'autonomia nell'agire, Mumford e Anjum sostengono che accettare una concezione della causalità che implica la necessità, significherebbe negare il libero arbitrio, dal momento che, se tutto fosse necessario, gli agenti non avrebbero alternative possibili tra cui scegliere³⁸⁶. Di contro, gli autori affermano che accettare la modalità disposizionale permette di rendere conto della causalità senza implicare la necessità, consentendo, così, di ammettere il libero

³⁸² Ivi, pp. 150-151.

³⁸³ Ivi, pp. 151-153.

³⁸⁴ Ivi, pp. 153-154.

³⁸⁵ «To be free you must be both able to do something, an ability that complete contingency between desire and behaviour would disallow, but you must also be able not to do so, which necessity would disallow». Ivi, p. 153, trad. mia.

³⁸⁶ Relativamente alla concezione degli autori sul libero arbitrio, si veda: ivi, pp. 160-171 (cap. 10).

arbitrio³⁸⁷: riconoscere l'esistenza della modalità disposizionale permette di sostenere una concezione compatibilista, secondo cui accettare la causalità – intesa in termini disposizionali e non di necessità – consente di rendere conto della libertà di agire, perché gli agenti, nel momento in cui esercitano i loro poteri causali, in virtù dei quali tendono ad agire in alcuni modi tra tutte le alternative possibili, sono liberi.

È opportuno constatare che la descrizione dell'*agency* offerta dagli autori non sembra esaustiva, *in primis* perché non chiarisce in virtù di che cosa gli agenti hanno determinati poteri. Mumford e Anjum, tuttavia, affermano di non avere l'obiettivo di fornire una descrizione esaustiva dell'*agency*³⁸⁸. Ad ogni modo, in questo capitolo illustreremo come la concezione dell'*agency* proposta da Mumford e Anjum potrebbe essere ampliata al fine di rendere conto di ciò in virtù di cui gli agenti hanno i loro poteri.

Dopo aver accennato all'*agency*, Mumford e Anjum prendono in esame la normatività³⁸⁹. Infatti, come abbiamo osservato sopra, la responsabilità morale richiede che sia riconosciuto un criterio normativo per l'agire umano. Secondo gli autori, anche la normatività è una nozione disposizionale. Il fatto che un agente debba fare X, non rende necessario che egli faccia X, perché, altrimenti, non potrebbe esercitare i suoi poteri causali in virtù dei quali agisce in modo intenzionale e autonomo; tuttavia, il fatto che un agente debba fare X, significa che il dovere è più che meramente contingente: X è più che una mera possibilità tra tutte quelle possibili, perché l'agente è tenuto a fare o è legittimato a fare solo un sottoinsieme di tutte le cose che avrebbe il potere di fare. Ma che cosa limita lo spettro del meramente possibile definendo ciò che è moralmente possibile o doveroso?

Mumford e Anjum affermano che, affinché la normatività abbia fondamento, deve essere riconosciuto un criterio per la normatività che indichi qualcosa che abbia valore³⁹⁰. Gli autori si propongono di mostrare che una teoria disposizionale del valore è possibile e che il valore trova luogo all'interno del regno dei fatti. A tal fine, Mumford e Anjum «offrono uno spunto per una teoria che [...] potrebbe sembrare un punto di partenza credibile»³⁹¹. Gli autori sostengono che il valore non è né del tutto oggettivo, in quanto non si configura come una

³⁸⁷ Per un'introduzione in lingua italiana alle diverse concezioni relative al libero arbitrio che si sono avvicinate nella storia della filosofia, si veda, per esempio: AA. VV., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di De Caro M., Mori M., Spinelli E., Carocci Editore, Roma, 2014. Per un'introduzione in lingua italiana riguardante soprattutto il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio, si veda, per esempio: De Caro Mario, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

³⁸⁸ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, *op. cit.*, p. 154.

³⁸⁹ Ivi, pp. 154-156.

³⁹⁰ Ivi, pp. 156-158.

³⁹¹ «Offer a sketch for a theory that [...] might sound like a credible starting point». Ivi, p. 157, trad. mia.

qualità di un oggetto indipendente dall'agente, né del tutto soggettivo, in quanto non risiede esclusivamente nella mente dell'agente. Gli autori, traendo spunto da Charles Martin³⁹², sostengono che il valore consiste nella manifestazione reciproca tra l'oggetto percepito e il soggetto che percepisce. Sia l'oggetto che il soggetto non sono passivi, in quanto non attendono uno stimolo per essere attivati, bensì sono attivi in quanto entrambi esercitano i loro poteri. Il valore, quindi, è frutto di entrambi, in quanto il mondo ha la disposizione a provocare una certa reazione e colui che percepisce ha la disposizione ad avere una certa reazione. Così, secondo Mumford e Anjum, «ci deve essere una qualche caratteristica del mondo alla quale coloro che percepiscono sono disposti a rispondere favorevolmente o sfavorevolmente, valutando tale caratteristica positivamente o negativamente»³⁹³.

Quindi, a giudizio degli autori, il valore fornisce un criterio normativo, che non è indipendente dall'agente, poiché, per agire, egli deve riconoscere di avere la disposizione ad agire in un certo modo in virtù dei suoi poteri. In questo modo, Mumford e Anjum mettono in luce il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, dal momento che offrono una concezione del valore secondo cui il valore non è indipendente dalla soggettività dell'agente, bensì richiede che egli eserciti i suoi poteri causali al fine di individuare il criterio normativo secondo cui agire.

Secondo Mumford e Anjum, «il risultato è che, pur non contestando l'affermazione di Hume secondo cui non si può *derivare* un dovere da un essere, la corretta base metafisica rende almeno possibile il valore»³⁹⁴. Gli autori, quindi, riconoscono di non aver messo in discussione fino in fondo la legge di Hume.

Di contro, in questa sede sosterrò che è possibile negare la validità della legge di Hume rendendo conto in modo adeguato del valore. Tale esito segue dall'integrazione che, come abbiamo già accennato, è necessario introdurre alla concezione dell'*agency* proposta da Mumford e Anjum. Infatti, bisogna identificare una base per i poteri causali degli esseri umani che consenta di spiegare in virtù di che cosa gli agenti hanno determinati poteri. Individuare una base per i poteri causali degli agenti permetterà di identificare quale è la sottoclasse di azioni che si adatta agli esseri umani, ossia quale è la sottoclasse di azioni che gli esseri umani dovrebbero compiere fra tutte le azioni possibili.

³⁹² Martin Charles B., *The Mind in Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2008, pp. 46-53 (cap. 5).

³⁹³ «There has to be some feature of the world towards which perceivers are disposed to respond favourably or unfavourably, valuing that feature positively or negatively». Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, op. cit., p. 157, trad. mia.

³⁹⁴ «The upshot is that while we do not challenge Hume's claim that you cannot *derive* an ought from an is, the right metaphysical basis at least makes value possible». Ivi, p. 147 (corsivo nell'originale), trad. mia.

Sosterremo che è possibile individuare una base per i poteri causali degli agenti facendo riferimento alla concezione metafisica della natura umana di Tommaso d'Aquino, secondo cui l'essere umano è una sostanza dotata di alcuni poteri³⁹⁵. È da questa prospettiva che potremo sollevare dubbi sulla validità della legge di Hume, già contestata, come abbiamo precedentemente illustrato, da McInerny e Lisska. Mostreremo, infatti, che i criteri normativi che indicano come gli esseri umani dovrebbero agire dipendono dalla natura umana.

Vale la pena notare che, nel considerare alcuni autori che nella storia della filosofia – dall'epoca antica a quella contemporanea – hanno fatto riferimento alla nozione di “potenzialità”, Mumford e Anjum affermano che

l'idea che la natura contenga tendenze verso determinati effetti non è nuova. Ma potrebbe esserlo l'idea ulteriore che tali tendenze debbano essere intese come contenenti una modalità disposizionale irriducibile *sui generis*. Le potenze tendono verso le loro manifestazioni, secondo questa visione, e le cause tendono verso i loro effetti in un modo che non può essere ridotto alle altre modalità familiari della necessità e della mera possibilità, né a semplici fatti statistici di regolarità.³⁹⁶

Tra i diversi autori presi in considerazione, Mumford e Anjum fanno riferimento anche a Tommaso d'Aquino³⁹⁷. Mumford e Anjum, da un lato, affermano che la concezione dell'Aquinate ha svolto un ruolo centrale nello sviluppo della metafisica dei poteri causali³⁹⁸, poiché, attraverso la considerazione delle tendenze, Tommaso d'Aquino ha sviluppato una descrizione credibile di ciò in cui consiste l'azione delle potenze³⁹⁹; dall'altro lato, però, sostengono che il riferimento dell'Aquinate alla tendenza è superficiale, in quanto la considera non in termini disposizionali, bensì come una necessità condizionale, ossia come una necessità soggetta a condizioni (impedimenti o interferenze), ma che si verifica

³⁹⁵ Per una breve introduzione alla metafisica di Tommaso d'Aquino e, in particolare, alla sua concezione della sostanza, si veda, per esempio: Haldane John, “A Thomist Metaphysics”, in *The Blackwell Guide to Metaphysics*, a cura di Gale R.M., Blackwell, Oxford, 2002, pp. 87-109.

³⁹⁶ «The idea that nature contains tendencies towards certain effects is not new. But the further thought that such tendencies are to be understood as containing an irreducible *sui generis* dispositional modality might be. Powers tend towards their manifestations, on this view, and causes tend towards their effects in a way that cannot be reduced to the other familiar modalities of necessity and mere possibility, nor to simple statistical facts of regularity». Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, *op. cit.*, p. 147 (corsivo mio), trad. mia.

³⁹⁷ Ivi, pp. 24-45 (cap. 2).

³⁹⁸ Ivi, p. 25.

³⁹⁹ Ivi, p. 36.

necessariamente nelle circostanze appropriate⁴⁰⁰. Mumford e Anjum negano che la necessità condizionale sia ammissibile, perché sostengono che, se si ammettesse che qualcosa fosse necessario, bisognerebbe riconoscere che quella cosa è necessaria a prescindere dalle circostanze.

Tuttavia, forse, è proprio la concezione della modalità disposizionale intesa come modalità *sui generis* che dovrebbe destare qualche perplessità. In questa sede, criticheremo la proposta di Mumford e Anjum riconsiderando la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino, che trae origine dalla sua concezione della natura umana. Mostreremo che considerare la natura umana come base dei poteri causali degli agenti permette di sostenere che, tra tutte le azioni che gli agenti possono compiere, solo un sottoinsieme di esse sono azioni che gli agenti dovrebbero o potrebbero moralmente compiere al fine di fiorire, in virtù dei poteri che hanno per natura. Infatti, secondo l'Aquinate, dalla natura umana scaturiscono alcuni poteri o capacità – “le potenze dell'anima” –, in virtù dei quali gli esseri umani sono naturalmente inclini ad agire in certi modi. Oltre ai poteri che hanno in comune con gli altri esseri viventi e con gli animali – i poteri vegetativi, sensitivi, appetitivi, locomotori –, gli esseri umani hanno anche poteri distintivi: i poteri razionali, ossia l'intelletto e la volontà. Al riguardo, è opportuno constatare che, se Mumford e Anjum fanno riferimento ai poteri causali soprattutto in termini di causalità efficiente, Tommaso d'Aquino fa riferimento ai poteri soprattutto dal punto di vista teleologico, in quanto sono diretti a un fine che gli agenti hanno in virtù della loro natura: la natura umana determina le potenzialità degli agenti, che, se attualizzate, permettono loro di fiorire.

In questa sede, in contrasto con la proposta di Mumford e Anjum di ammettere la modalità disposizionale come modalità *sui generis*, mostreremo che, al fine di fiorire, ossia al fine di realizzare la loro natura, è necessario che gli agenti agiscano in accordo con essa. Tuttavia, il fatto che, per fiorire, gli esseri umani siano necessitati ad agire in accordo con la loro natura, non nega il ruolo del punto di vista in prima persona nell'agire, al contrario. Infatti, fra le condizioni necessarie che permettono agli agenti di fiorire, vi è anche il fatto che essi, in virtù dei loro poteri razionali, diventino consapevoli di poter intervenire in un certo modo

⁴⁰⁰ Ivi, pp. 36-37. È interessante notare che gli autori non fanno riferimento alla *Summa Theologiae* (Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzaghi G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014), bensì alla *Sententia super Physicam* e alla *Summa Contra Gentiles*: Tommaso d'Aquino, *Commento alla Fisica*, a cura di e trad. it. di Mondin B., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2005; Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, a cura di Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001.

in una certa situazione grazie all'esercizio dei loro poteri e siano motivati ad agire in questo senso. In questo modo, non viene negata la libertà di agire degli esseri umani, in quanto l'agire degli agenti non è determinato finché essi non si trovano in certe circostanze e finché non individuano in esse ragioni per agire che siano conformi alla loro natura di agenti razionali.

Al fine di rendere conto di ciò, nei prossimi due paragrafi di questo capitolo prenderemo in esame la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino, in quanto essa permetterà di mettere in luce il legame tra metafisica ed etica o, meglio, il fondamento metafisico dell'etica, che è venuto meno nella riflessione morale moderna e contemporanea, soprattutto a partire dalla legge di Hume.

Mostreremo che le inclinazioni naturali non esprimono preferenze psicologiche che gli esseri umani possono avere o meno, ma consistono nel fatto che gli agenti tendono naturalmente all'attualizzazione della loro natura umana in quanto bene da realizzare: le inclinazioni naturali tendono naturalmente a beni che dipendono dalla struttura metafisica della natura umana, in virtù della quale gli esseri umani hanno poteri che possono attualizzare attraverso le loro azioni. Così, la natura umana costituisce un criterio normativo che indica ciò che è bene che gli agenti perseguano al fine di fiorire, ossia al fine di realizzarsi *in quanto* esseri umani. Per fiorire, gli agenti devono anche essere motivati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, ossia devono riconoscere che le inclinazioni naturali sono potenzialità che possono essere attualizzate da loro, devono riconoscere queste potenzialità come ragioni per agire, vale a dire come qualcosa che ha valore e che può essere perfezionato attraverso le loro azioni, e devono agire secondo queste ragioni.

4.2 La legge naturale in Tommaso d'Aquino: natura umana, agire umano, virtù

Come è già stato accennato in questo lavoro, il *locus classicus* della concezione di Tommaso d'Aquino della legge naturale e delle inclinazioni naturali si trova nella I-II, *quaestio* 94⁴⁰¹ della *Summa Theologiae*⁴⁰².

⁴⁰¹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 94, pp. 913-924.

⁴⁰² In questa sede faremo riferimento solo alla *Summa Theologiae*, pur consapevoli che essa è il frutto di "una grande sintesi" di riflessioni e opere precedenti di Tommaso d'Aquino. Al riguardo, si veda, per esempio: Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma, 2011. Tra i testi di Tommaso d'Aquino che hanno preceduto la grande sintesi compiuta dall'Aquinate nella *Summa Theologiae* ricordiamo: *De ente et essentia*, *Scriptum super libros sententiarum Petri Lombardi*, *Quaestiones Disputatae*, *Summa contra Gentiles*, *Sententia libri Ethicorum*, *Sententia libri Politicorum*: Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di Porro P., Bompiani, Milano, 2002; Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* (voll. 1-10), trad. it. di Coggi R., Perotto L., Pandolfi C., ESD - Edizioni Studio Domenicano,

La *quaestio* 94 è costituita da sei articoli, secondo cui la legge naturale:

1. Non è un abito (definizione della sua essenza);
2. Abbraccia molti precetti (illustrazione del suo contenuto in rapporto ai precetti);
3. Riguarda tutti gli atti delle virtù (illustrazione del suo contenuto in rapporto alle virtù);
4. È unica per tutti gli uomini (affermazione della sua universalità);
5. Non può mutare (affermazione della sua immutabilità);
6. Non può essere cancellata dal cuore dell'uomo (affermazione della sua perennità).

Nella *quaestio* 94 compaiono tematiche e nozioni già sorte in questo lavoro. Di particolare rilievo è l'articolo 2⁴⁰³. Nello specifico, in questo articolo l'Aquinate indaga se la legge naturale abbraccia molti precetti o uno soltanto, arrivando a sostenere la prima ipotesi e indicando in che cosa consistono questi precetti. Questo articolo è rilevante, in quanto in esso compaiono i termini cardine dell'indagine condotta in questa sede: in particolare, la tematica delle inclinazioni naturali, a cui si legano le tematiche della natura umana, dell'agire propriamente umano e della conseguente rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire, del rapporto tra ragione speculativa e ragione pratica, del fine, del bene, della legge, del dovere, delle virtù e, in termini anscombiani, del fiorire umano. Non a caso, è questo l'articolo che viene maggiormente preso in esame dai tomisti analitici in ambito etico ed è spesso considerato in modo isolato, nonostante sarebbe opportuno considerarlo alla luce di altre parti della *Summa Theologiae* che permetterebbero di chiarirne meglio il significato.

Dunque, per capire in modo adeguato questo articolo, intendiamo prenderlo in esame alla luce di altre parti della *Summa Theologiae* relative alla natura umana e all'agire umano virtuoso⁴⁰⁴. Ciò permetterà di comprendere meglio i termini presenti nell'articolo 2 e, conseguentemente, di rendere conto di ciò in cui consiste il fiorire umano.

Bologna, 2001; Tommaso d'Aquino, *Le Questioni Disputate* (voll. 1-11), trad. it. di Coggi R., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2005; Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, *op. cit.*; Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, trad. it. di Perotto L., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998; Tommaso d'Aquino, *Commento alla Politica di Aristotele*, trad. it. di Perotto L., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996.

⁴⁰³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2, pp. 915-917.

⁴⁰⁴ Nella I-II l'Aquinate tratta, in ordine, di: la beatitudine in quanto fine ultimo dell'uomo (ivi, qq. 1-5, pp.13-86), le azioni umane in quanto proprie dell'uomo (ivi, qq. 6-21, pp. 86-244); le passioni dell'uomo (ivi, qq. 22-48, pp. 244-459); le virtù e i vizi (ivi, qq. 49-89, pp. 459-881), la legge e la grazia (ivi, qq. 90-114, pp. 881-1232). Per una ricostruzione dettagliata per punti della *Summa Theologiae*, si veda: Barzaghi Giuseppe, *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino, in Compendio*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2017. Per una ricostruzione della concezione di Tommaso d'Aquino utile a mostrare anche l'interesse della

Prima di proseguire, intendiamo considerare brevemente il rapporto tra filosofia e teologia nel pensiero di Tommaso d'Aquino, per comprendere meglio perché sia possibile fare riferimento alla *Summa Theologiae* – scritta per gli studenti di teologia – dal punto di vista filosofico, pur senza negare l'aspetto teologico della riflessione dell'Aquinate⁴⁰⁵. Tommaso d'Aquino, infatti, oltre a essere stato un teologo, è stato anche un filosofo. In merito a ciò, è bene considerare che, secondo l'Aquinate, la filosofia è *preambula fidei*, ossia è presupposto della teologia in quanto permette agli esseri umani di avvicinarsi a Dio tramite la ragione.

Nella *Summa Theologiae* l'Aquinate distingue diversi piani di un'unica legge: legge eterna, legge naturale, legge umana o positiva, legge divina (Antico Testamento e Nuovo Testamento)⁴⁰⁶. La legge naturale, la legge umana o positiva e la legge divina hanno un rapporto di analogia con la legge eterna, che, in quanto *analogatum princeps*, esprime l'ordine razionale delle cose. Secondo la concezione tommasiana, la legge eterna esprime l'ordine della realtà, perché tende a un fine buono che è voluto da Dio in quanto essere sommamente buono. La legge naturale partecipa della legge eterna e riguarda il fine a cui tendono tutti gli enti a seconda della loro natura. Per Tommaso d'Aquino, nell'essere umano «si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E questa partecipazione della legge eterna nella creatura razionale prende il nome di legge naturale»⁴⁰⁷. La legge umana o positiva, a sua volta, partecipa della legge naturale e riguarda gli ordinamenti giuridici adottati dagli esseri umani. La legge umana o positiva deve essere coerente con la legge naturale, che a sua volta è coerente con la legge eterna. Infine, la legge divina consiste nella Rivelazione divina che guida gli esseri umani alla salvezza.

riconsiderazione della sua filosofia nella contemporaneità, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Campodonico Angelo e Vaccarezza Maria Silvia, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2012; Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009; Samek Lodovici Giacomo, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 2002; Stump Eleonore, *Aquinas*, Routledge, London-New York, 2003; Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, *op. cit.*

⁴⁰⁵ Riguardo al rapporto tra filosofia e teologia, si veda, per esempio: Vendemiati Aldo, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Roma, 2017, pp. 18-22.

⁴⁰⁶ Tommaso d'Aquino fa riferimento alla legge in generale in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, qq. 90-92, pp. 881-902; nello specifico ai vari piani della legge in: ivi, I-II, q. 93, pp. 902-913 (legge eterna); ivi, I-II, q. 94, pp. 913-924 (legge naturale); ivi, I-II, qq. 95-97, pp. 924-950 (legge umana o positiva); ivi, I-II, qq. 98-108, pp. 950-1145 (legge divina: Antico Testamento e Nuovo Testamento). Per una trattazione dei rapporti tra i piani della legge, si vedano, per esempio: De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 152-172; Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, *op. cit.*, pp. 225-227 e pp. 237-316.

⁴⁰⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 91, a. 2, p. 889.

La tematica delle inclinazioni naturali permette all'Aquinate di mettere in luce il fatto che gli esseri umani, nell'esperienza concreta, hanno la capacità di rendersi conto che la realtà, di cui anch'essi fanno parte, non è dominata dal caos, ma è regolata dal *logos*. Ciò significa che gli esseri umani, per mezzo della legge naturale, possono riconoscere che vi è un ordine nelle cose. La distinzione tra legge eterna, di cui partecipa la legge naturale, e legge divina permette di fare riferimento al fine ultimo come criterio normativo, non solo in termini di teologia rivelata, ma anche in termini propriamente metafisici, riconoscendo una normatività naturale che regola l'ordine delle cose, senza negare la possibilità dell'esistenza del divino⁴⁰⁸. Riconoscere l'aspetto propriamente metafisico della concezione dell'Aquinate apre le porte alla teologia, o meglio, alla teologia naturale, che non porta a fare riferimento necessariamente a una religione rivelata e dogmatica, ma, piuttosto, a riconoscere che nella realtà, di cui fanno parte anche gli esseri umani, è riscontrabile un ordine che la regola.

Dopo aver chiarito, seppure brevemente, il rapporto tra filosofia e teologia e tra i quattro piani della legge nella concezione di Tommaso d'Aquino, è ora possibile affrontare più nel dettaglio la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Per rendere conto della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali, innanzitutto, è opportuno fare riferimento alla concezione dell'Aquinate della natura umana, poiché essa permetterà di mettere in luce in virtù di che cosa gli esseri umani hanno determinati poteri, capacità, disposizioni, per merito dei quali sono inclinati ad agire in certi modi⁴⁰⁹.

Soprattutto a partire dal dualismo cartesiano, ma già prima, per esempio, con il platonismo, si era imposta l'idea che l'anima e il corpo degli esseri umani fossero distinti, attribuendo così autonomia all'anima spirituale⁴¹⁰. Invece, autori come Aristotele e Tommaso d'Aquino sostenevano che l'essere umano è una sostanza composta dall'unione intrinseca dell'anima razionale e del corpo materiale⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Al riguardo, si vedano, in ordine alfabetico: Aguti Andrea, "Filosofia della religione e teologia naturale", in *Paradigmi*, vol. 36, n° 2, 2018, pp. 285-298; Campodonico Angelo, "How to Read Today Natural Law in Aquinas?", in *New Blackfriars*, vol. 94, n° 1054, 2013, pp. 731-732; Campodonico Angelo e Vaccarezza Maria Silvia, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, op. cit., pp. 9-12; Composta Dario, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurich, 1971, pp. 161-249; De Anna Gabriele, *Authority and The Metaphysics of Political Communities*, Routledge, London-New York, 2020, pp. 134-154 (cap. 5).

⁴⁰⁹ In riferimento alla concezione della natura umana di Tommaso d'Aquino, si veda, per esempio: Pasnau Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

⁴¹⁰ Konyndyk De Young Rebecca McCluskey Collen, Van Dyke Christina, op. cit., pp. 28-30 e pp. 32-33. Per una ricostruzione della concezione della natura umana nella storia della filosofia, si veda, per esempio: Aguti Andrea, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Edizioni Meudon, Portogruaro, 2010.

⁴¹¹ La trattazione completa di Tommaso d'Aquino relativa all'essere umano inteso come ente composto di forma e di materia, ossia di anima razionale e di corpo materiale, si trova in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I, qq. 75-101, pp. 803-1110. Si veda, in particolare: ivi, I, qq. 75-76, pp. 803-847. Per una trattazione relativa alla concezione di Tommaso d'Aquino dell'essere umano come unione di anima razionale

Secondo l'Aquinate, tutti gli esseri umani hanno in comune la stessa forma sostanziale, ossia l'anima razionale, che distingue la specie "uomo" dagli altri esseri viventi: «ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettuale dovrà essere la forma propria dell'uomo»⁴¹². Infatti, «la differenza specifica deriva dalla forma delle cose. Ma la differenza costitutiva dell'uomo è *razionale*, e ciò si afferma dell'uomo a causa del principio intellettuale. Quindi il principio intellettuale è forma dell'uomo»⁴¹³.

Gli esseri umani, però, non sono composti solo dall'anima razionale, che è propria solo della specie "uomo", ma sono composti anche dal corpo materiale, che hanno in comune con gli animali – con cui condividono il genere "animale" – e con gli altri esseri viventi. Dunque, a giudizio dell'Aquinate, gli esseri umani sono sostanze composte dall'unione di forma – l'anima razionale – e di materia – il corpo materiale –: «è proprio nella natura dell'anima essere forma di un corpo»⁴¹⁴. Quindi, la natura umana o l'essenza (*quidditas*) degli esseri umani è composta dall'unione di forma e di materia.

La specie "uomo" è costituita dagli esseri umani, che sono tali in virtù della loro essenza naturale⁴¹⁵. Comunque, anche se la natura degli esseri umani è universale, in quanto tutti gli esseri umani sono composti dall'unione della forma sostanziale – l'anima razionale – e della materia – il corpo materiale –, tuttavia, ogni essere umano costituisce una sostanza in sé, ossia è dotato di una propria individualità. L'individualità degli esseri umani non è conferita dall'anima razionale in quanto tale, ma dall'anima razionale in quanto unita al corpo materiale, in virtù del quale gli esseri umani sono collocati nella realtà concreta: «come nel concetto di *quest'uomo particolare* è incluso che egli possieda quest'anima, queste carni e queste ossa, così nel concetto universale di *uomo* rientra che egli ha un'anima, delle carni e delle ossa. È infatti necessario che l'essenza della specie abbracci tutto ciò che è comune a tutti gli individui contenuti nella specie»⁴¹⁶. Dunque, «l'anima, la carne e le ossa appartengono alla struttura dell'uomo, mentre questa anima, questa carne e queste ossa appartengono alla struttura [propria] di *questo uomo*»⁴¹⁷: «questa carne, queste ossa, questa anima, che sono i principi individuanti per l'uomo»⁴¹⁸.

e di corpo materiale, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Berti Enrico, "L'ilemorfismo da Aristotele a oggi", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 103, n° 2, 2011, pp. 173-180; Konyndyk De Young Rebecca McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 27-45.

⁴¹² Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I, q. 76, a. 1, p. 823.

⁴¹³ Ivi, I, q. 76, a. 1, p. 820 (corsivo nell'originale).

⁴¹⁴ Ivi, I, q. 75, a. 5, p. 812.

⁴¹⁵ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 16.

⁴¹⁶ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I, q. 75, a. 4, p. 810 (corsivo nell'originale).

⁴¹⁷ Ivi, I, q. 29, a. 2, p. 362 (corsivo nell'originale).

⁴¹⁸ Ivi, I, q. 29, a. 4, p. 367.

Dopo aver considerato la concezione tommasiana della natura umana, è opportuno fare riferimento alla sua concezione dell'agire umano, in quanto, secondo l'Aquinate, «la natura di ogni essere si rivela nelle sue operazioni. Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è l'intellezione: per essa infatti egli trascende tutti gli animali»⁴¹⁹. «Quindi l'uomo sarà quel soggetto che svolge le operazioni dell'uomo»⁴²⁰. Pertanto, un essere umano, in quanto tale, deve agire conformemente all'anima razionale:

L'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettiva, è la forma del corpo umano. Infatti il principio in forza del quale un essere immediatamente opera è la forma del soggetto a cui viene attribuita l'operazione. [...] E la ragione di ciò sta nel fatto che nessun ente agisce se non in quanto è in atto, per cui agisce in forza dell'attualità che possiede. Ora, è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali: infatti l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale ci nutriamo, sentiamo, ci muoviamo localmente, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Il principio primo della nostra intellesione dunque, che chiamiamo intelletto o anima intellettiva, è la forma del corpo.⁴²¹

Quindi, secondo la concezione tommasiana, vi è un legame tra ciò che gli esseri umani sono in virtù della loro natura e il loro agire *in quanto* esseri umani⁴²². Per comprendere meglio questo passaggio, è opportuno cercare di capire che cosa sostiene Tommaso d'Aquino dal punto di vista metafisico. Questo aiuterà anche a spiegare meglio perché è utile tornare a Tommaso d'Aquino dopo Mumford e Anjum, la cui proposta, come abbiamo visto, presenta alcuni punti di interesse, ma anche alcuni punti deboli che possono essere risolti ponendo attenzione alla metafisica dell'Aquinate.

Per Tommaso d'Aquino, avere una natura significa essere un ente di un certo tipo diretto verso l'attualizzazione di certe potenzialità che possiede in quanto parte di una specie – in questo caso, la specie “uomo” –, i cui membri condividono la stessa natura essenziale⁴²³. La forma sostanziale, ossia l'anima razionale, è l'atto primo che fonda la potenzialità degli esseri umani. La potenzialità non è statica, ma è dinamica, in quanto gli esseri umani tendono a una certa realizzazione conforme alla loro natura razionale, ossia sono proiettati ad agire

⁴¹⁹ Ivi, I, q. 76, a. 1, p. 823.

⁴²⁰ Ivi, I, q. 75, a. 4, p. 811.

⁴²¹ Ivi, I, q. 76, a. 1, pp. 820-821.

⁴²² Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 28.

⁴²³ Ivi, pp. 24-26.

in vari modi che rientrano in una classe di possibili forme di attualizzazione. Se un agente attualizza le sue potenzialità, significa che è in atto, ossia che ha realizzato la sua natura: più un agente è in atto, più è conforme alla sua forma sostanziale, l'anima razionale.

Secondo l'Aquinate, se un agente attualizza le sue potenzialità, egli è buono in quanto membro della specie "uomo", perché agisce conformemente alla sua natura⁴²⁴. Così, l'esistenza dell'agente è buona nella misura in cui realizza la sua natura attraverso azioni buone, ossia conformi alla sua forma sostanziale: «gli atti umani vengono denominati buoni o cattivi in rapporto alla ragione; poiché [...] il bene umano consiste "nell'essere conforme alla ragione", e il male nell'essere "contrario alla ragione". Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma, e male ciò che contrasta con essa»⁴²⁵. Secondo Tommaso d'Aquino, quindi, se gli agenti, attraverso il loro agire, compiono azioni buone, ossia azioni conformi all'anima razionale, allora realizzano la natura umana e, così, fioriscono *in quanto* esseri umani.

L'Aquinate fa riferimento alla "potenzialità", che gli esseri umani tendono ad attualizzare in virtù della loro natura, in termini di poteri o capacità, o meglio, di potenze dell'anima:

Tutto ciò che è essenziale a una cosa appartiene alla sua sostanza: però non può dirsi subito accidente tutto ciò che è fuori dell'essenza, ma soltanto ciò che non è causato dai principi essenziali della specie. Infatti le *proprietà* non rientrano nell'essenza della cosa, e tuttavia sono causate dai principi essenziali della specie: per cui stanno tra l'essenza e l'accidente inteso come predicabile. E in questo modo le potenze dell'anima possono dirsi intermedie fra la sostanza e l'accidente, quasi proprietà naturali dell'anima.⁴²⁶

Ma quali sono le potenze proprie degli esseri umani? Come vedremo nelle prossime righe, in virtù della concezione della sostanza umana come unione intrinseca dell'anima razionale e del corpo materiale, Tommaso d'Aquino riconosce che vi sono sia potenze che gli esseri umani hanno in virtù del corpo materiale, sia potenze che gli esseri umani hanno in virtù della forma sostanziale, ossia l'anima razionale, che distingue gli esseri umani dagli animali e dagli altri esseri viventi. Affinché gli agenti realizzino la loro natura, le potenze proprie del corpo materiale devono essere guidate dalle potenze proprie dell'anima razionale, che costituisce la forma sostanziale degli esseri umani.

⁴²⁴ Ivi, pp. 46-49.

⁴²⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 18, a. 5, p. 196.

⁴²⁶ Ivi, I, q. 77, a. 1, p. 851 (corsivo nell'originale).

L'Aquinate fa riferimento alle capacità o potenze vegetative, sensitive, appetitive, locomotorie e intellettive⁴²⁷. Le capacità vegetative sono comuni a tutti gli esseri viventi e consistono nella capacità di crescere, nutrirsi e riprodursi. Le capacità sensitive sono comuni a tutti gli animali e sono suddivise in due categorie: le capacità sensitive esterne, che riguardano i cinque sensi (vista, udito, olfatto, tatto, gusto) e che permettono la percezione del mondo esterno; le capacità sensitive interne – ossia il senso comune, l'immaginazione, il potere estimativo o cogitativo (che è proprio solo degli esseri umani), la memoria –, che ricevono, processano e conservano le informazioni acquisite grazie alle capacità sensitive esterne. Anche le capacità locomotorie sono comuni a tutti gli animali e consistono nella capacità di dirigersi verso o di allontanarsi da ciò che viene percepito. Per quanto concerne le capacità appetitive, l'Aquinate distingue l'appetito concupiscibile e quello irascibile, che accomunano gli esseri umani e gli animali. L'appetito concupiscibile consiste nel desiderare le cose che recano piacere ai sensi e nell'evitare le cose che recano danno; l'appetito irascibile consiste nella capacità di resistere alle cose che ostacolano il raggiungimento di cose piacevoli o alle cose che recano danno. Tra le capacità appetitive vi è la volontà, che, insieme all'intelletto, costituisce le capacità che gli agenti possiedono propriamente *in quanto* esseri umani, ossia in virtù dell'anima razionale.

L'intelletto e la volontà svolgono un ruolo centrale per il fiorire umano, ossia per la realizzazione di tutte le capacità proprie degli agenti. Le capacità razionali, infatti, sono in grado di dirigere e comandare le altre capacità⁴²⁸. Comunque, le capacità vegetative, sensitive, locomotorie, appetitive e intellettive sono interrelate in quanto tutte intervengono nella vita degli esseri umani in quanto membri della specie "uomo". Dunque, anche le capacità vegetative, sensitive, locomotorie e appetitive (oltre alla volontà, che è un appetito razionale) sono proprie degli esseri umani. Infatti, queste capacità devono essere considerate non solo nella misura in cui consentono la vita del genere animale, ma anche e soprattutto nella misura in cui contribuiscono alla vita degli esseri umani come specie particolare. Pertanto, queste capacità devono essere considerate non solo nella misura in cui consentono la vita degli esseri umani, ma anche e soprattutto nella misura in cui contribuiscono al loro fiorire conformemente alla loro natura, che include non solo le capacità vegetative, sensitive,

⁴²⁷ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 50-57. La trattazione relativa alle capacità degli esseri umani si trova in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, I, qq. 77-89, pp. 848-1020.

⁴²⁸ Si veda: *ivi*, I, q. 77, a. 4, pp. 856-857.

locomotorie e appetitive, ma anche le capacità razionali, ossia l'intelletto e la volontà, che sono proprie della specie "uomo".

Alla luce di ciò, è opportuno approfondire in che cosa consistono l'intelletto e la volontà⁴²⁹. Secondo l'Aquinate, l'intelletto consiste nell'avere la capacità di cognizione, ossia consiste nell'avere la capacità di comprendere il mondo e, conseguentemente, di capire come sia possibile intervenire su di esso e quale sia il modo migliore per agire tra le alternative possibili. Inoltre, l'intelletto consiste nella capacità di formulare concetti astratti, andando oltre l'ambito fisico percepito dai sensi. Se, dunque, le capacità vegetative hanno come loro oggetto il corpo che esercita le capacità e quelle sensitive hanno come loro oggetto tutto ciò che può essere percepito dai sensi, ossia gli oggetti fisici, invece, le capacità razionali hanno come loro oggetto proprio l'essere stesso e l'appropriata comprensione dell'essere, ossia il vero.

Tommaso d'Aquino distingue due aspetti dell'intelletto che sono legati: la ragione teoretica o speculativa e la ragione pratica. La ragione teoretica o speculativa consiste nella capacità di conoscere la verità, ossia nella capacità di conoscere l'essere; la ragione pratica riguarda il bene, ossia consiste nella capacità di comprendere quale è il modo migliore di agire sulla base della verità che è stata colta. Vi è quindi correlazione tra l'aspetto teoretico o speculativo e quello pratico:

Il vero e il bene si implicano a vicenda: poiché il vero è anche un bene, altrimenti non sarebbe appetibile, e così pure il bene è anche un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Come dunque il vero può essere oggetto dell'appetito in quanto è un bene [...], così sotto l'aspetto di vero può essere oggetto dell'intelletto pratico un bene ordinabile all'azione. Infatti l'intelletto pratico ha per oggetto la verità, come anche quello speculativo; ma la indirizza all'attività pratica.⁴³⁰

Vi è, quindi, un legame tra il vero individuato dalla ragione speculativa e il bene individuato dalla ragione pratica sulla base della comprensione del vero da parte della ragione speculativa. Dunque, nella concezione di Tommaso d'Aquino, l'essere è equiparato

⁴²⁹ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 57-63. Per quanto riguarda l'intelletto, si veda, in particolare: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I, q. 79, pp. 879-906; *ivi*, I, qq. 84-88, pp. 934-1004; per quanto riguarda la volontà, si veda, in particolare: *ivi*, I, q. 82, pp. 916-926; *ivi*, I-II, qq. 6-17, pp. 86-189 (soprattutto: *ivi*, I-II, qq. 8-10, pp. 109-132).

⁴³⁰ *Ivi*, I, q. 79, a. 11, p. 902.

al bene, e l'intelletto, in virtù dell'aspetto teoretico o speculativo e dell'aspetto pratico, ha per oggetto l'essere e il bene.

Comunque, affinché vi sia un movimento verso il bene, non è sufficiente la comprensione dell'essere e del bene sulla base della comprensione della verità dell'essere, bensì è richiesto anche il desiderio, l'appetito, per tale bene. Al riguardo, Tommaso d'Aquino fa riferimento alla volontà, intesa come appetito razionale diretto verso il bene che è conosciuto dall'intelletto: «la volontà è un appetito razionale. Ma ogni appetito ha per oggetto solo il bene. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose ad esso non convenienti. Siccome, dunque, ogni essere, in quanto ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni sua inclinazione sia orientata verso un bene»⁴³¹:

Il bene nella sua universalità che si presenta come fine è oggetto della volontà. Quindi sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: per cui ci serviamo delle altre facoltà quando vogliamo. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà avente per oggetto il fine universale che muove ad agire le arti o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari compresi sotto quel fine più universale.⁴³²

Vi è, quindi, uno stretto legame tra l'intelletto e la volontà, in quanto l'intelletto consiste nella capacità di conoscere l'essere e di presentarlo in quanto bene alla volontà, la quale consiste nel desiderio, nell'appetito, che è diretto verso ciò che l'intelletto le presenta come buono. Così, come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, «l'intelletto svolge la sua funzione quando giudica che qualcosa è buono e la volontà svolge la sua funzione quando desidera quella cosa; entrambe le capacità devono essere attualizzate perché l'intero essere umano sia attualizzato, o perfezionato»⁴³³.

Alla luce delle considerazioni relative alla natura umana e, nello specifico, alle capacità dell'anima razionale, è possibile affermare che, tra tutte le cose che gli agenti hanno la possibilità di compiere, solo alcune di esse permettono agli agenti di attualizzare le loro

⁴³¹ Ivi, I-II, q. 8, a. 1, p. 110.

⁴³² Ivi, I-II, q. 9, a. 1, p. 116.

⁴³³ «The intellect performs its proper operation when it judges that something is good, and the will performs its proper operation when it desires that thing; both capacities need to be actualized for the whole human being to be actualized, or perfected». Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 63, trad. mia.

capacità, ossia di fiorire *in quanto* esseri umani⁴³⁴. Infatti, come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, nella concezione di Tommaso d'Aquino è possibile rilevare una connessione – a cui abbiamo già fatto cenno in questo paragrafo – tra potenzialità, attualità, essere, bene, in quanto «gli esseri umani sono buoni nella misura in cui attualizzano le loro potenzialità; più precisamente, gli esseri umani migliori sono quelli che attualizzano pienamente tutte le loro capacità naturali»⁴³⁵. Vi è, dunque, un legame tra la natura umana e le capacità che gli esseri umani possiedono in virtù della loro natura, da un lato, e le azioni che sono loro proprie sulla base della loro natura e delle loro capacità, dall'altro. Di conseguenza, vi è un legame tra ciò che gli esseri umani sono, ossia animali razionali, e il fatto che gli agenti realizzano la loro natura nella misura in cui il loro agire deriva da un esercizio corretto della razionalità. Un agente è tanto più buono, quanto più agisce secondo la sua natura razionale, attualizzando, così, tutte le capacità che possiede *in quanto* essere umano, ossia attualizzando le capacità vegetative, sensitive, appetitive, locomotorie e razionali, che realizza quando agisce secondo ragione. Infatti, come esplicheremo ulteriormente a breve, l'agente attualizza consapevolmente la propria natura razionale, se le capacità razionali, ossia l'intelletto e la volontà, dirigono e comandano le altre capacità in modo appropriato.

Alla luce di questa analisi, emerge il ruolo svolto dall'intelletto e dalla volontà nell'agire umano⁴³⁶. In merito a ciò, l'Aquinate compie una distinzione, che abbiamo già rilevato in questa sede⁴³⁷, tra l'atto di un essere umano (*actus hominis*) e l'azione propriamente umana (*actus humanus*)⁴³⁸. L'atto di un essere umano consiste nel fatto che l'agente risponde a stimoli che non dipendono da lui, ossia di cui non è responsabile poiché non dipendono dalle sue capacità razionali, come, per esempio, il movimento del corpo a seguito di una spinta o il grattarsi il capo sovrappensiero; invece, l'azione umana è caratterizzata dall'essere diretta a un fine che ha carattere di bene agli occhi dell'agente e che è frutto della volontà deliberata, che coinvolge sia l'intelletto sia la volontà quali capacità proprie degli esseri umani.

L'azione è deliberata quando l'agente intende fare ciò che fa. Ciò implica l'intervento dell'intelletto, dal momento che, per mezzo della ragione teoretica o speculativa e della ragione pratica, l'agente comprende ciò che lo circonda, individua i modi alternativi in cui

⁴³⁴ Ivi, pp. 63-66.

⁴³⁵ «Human beings are good to the extent to which they actualize their potentiality; more specifically, the best human beings are the ones who fully actualize all of their natural capacities.». Ivi, p. 63, trad. mia.

⁴³⁶ Ivi, pp. 69-73.

⁴³⁷ Si veda: parte I, cap. 2, p. 52 del presente lavoro.

⁴³⁸ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 1, a. 1, p. 14.

può intervenire nella realtà e tra essi sceglie il modo migliore di agire sulla base di ciò che giudica essere un bene. Uno stato di cose possibile giudicato buono dall'intelletto è visto dalla volontà come oggetto di desiderio o di appetito: «la volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. È mossa infatti dall'intelligenza in ordine all'oggetto, mentre è mossa da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine»⁴³⁹. La volontà, quindi, inclina verso un fine giudicato buono dall'intelletto; in questo modo, emerge la volontà deliberata che è fonte dell'agire propriamente umano⁴⁴⁰. Al riguardo, come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, è opportuno

ricordare che per l'Aquinate la volontà non è un potere neutro che inclina volente o nolente verso tutto ciò che c'è nel mondo. Piuttosto, la volontà è un appetito verso il bene. Questo non vuol dire che la volontà non possa essere diretta verso qualcosa che di fatto è cattivo. L'Aquinate potrebbe perfino concedere che gli agenti scelgano sempre ciò che è male. Invece, la concezione dell'Aquinate comporta che, indipendentemente da ciò che l'agente sceglie, almeno ella giudica o percepisce che c'è qualcosa di buono in ciò.⁴⁴¹

Dunque, l'agire propriamente umano trae origine dalla volontà deliberata che richiede l'intervento di entrambe le capacità razionali – l'intelletto e la volontà –, che gli esseri umani hanno in virtù della loro natura specifica⁴⁴². Per Tommaso d'Aquino, l'agire propriamente umano consiste nel fatto che un agente agisce sempre in direzione di un fine che considera un bene: «la definizione “il bene è ciò che tutte le cose desiderano”, non va intesa nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato, ma nel senso che tutto ciò che è desiderato ha ragione di bene»⁴⁴³. Pertanto, nell'agire, gli esseri umani appetiscono sempre un fine che ai loro occhi ha carattere di bene.

⁴³⁹ Ivi, I-II, q. 9, a. 3, p. 119.

⁴⁴⁰ Per un'analisi della concezione dell'agire di Tommaso d'Aquino, si veda, per esempio: Brock Stephen, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh, 1998; trad. it. *Azione e condotta: Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, trad. it. di Sagliani Cristina, EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2002.

⁴⁴¹ «Recall that for Aquinas the will is not some neutral power that inclines willy-nilly toward everything out there in the world. Rather, the will is an appetite for the good. This is not to say that the will cannot be directed toward something that is in fact bad. Aquinas is willing to grant that agents choose what is bad all the time. Instead, Aquinas's view means that whatever the agent chooses, she at least judges or perceives that there is something good about it». Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 71-72, trad. mia.

⁴⁴² La ricostruzione dell'intero processo che porta all'azione, in cui l'intelletto e la volontà svolgono un ruolo primario, anche se non esclusivo in virtù del ruolo svolto anche dalle passioni nell'agire umano, si trova, per esempio, in: ivi, pp. 78-89.

⁴⁴³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I, q. 6, a. 2, p. 82.

Secondo l'Aquinate, però, per agire propriamente *in quanto* esseri umani, gli agenti non devono agire in vista di un fine qualsiasi che considerano un bene, ma devono agire consapevolmente in vista del loro fine ultimo, che consiste nella realizzazione di tutte le loro capacità, la cui realizzazione permette loro di fiorire. Tommaso d'Aquino sostiene che il fine ultimo degli esseri umani, ossia il bene supremo che consente loro di raggiungere la perfezione, consiste nella contemplazione divina, o beatitudine perfetta (*beatitudo perfecta*), che, però, non può essere esperita nella vita terrena e non può essere raggiunta senza l'intervento della grazia divina⁴⁴⁴. Nella vita terrena, comunque, è possibile raggiungere la beatitudine imperfetta (*beatitudo imperfecta*), che è preconditione della beatitudine perfetta e che può essere perseguita attraverso l'attualizzazione dei poteri a cui gli esseri umani inclinano in virtù della loro natura. Al riguardo, l'Aquinate riconosce che alcuni beni materiali come la salute, la ricchezza, ecc., anche se non costituiscono il fine ultimo degli esseri umani, possono comunque contribuire al raggiungimento della beatitudine imperfetta, purché siano perseguiti con moderazione.

Secondo l'Aquinate, tutti gli agenti desiderano necessariamente raggiungere il loro fine ultimo, che è buono in tutti gli aspetti, in quanto raggiungerlo permetterebbe loro di soddisfare tutti i loro desideri:

Se quindi alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualcosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. – E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica il carattere di una cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca nulla, è un bene tale che la volontà non può non volerlo: e questo bene è la beatitudine. Tutti gli altri beni particolari invece, mancando di qualche bontà, possono essere sempre considerati come cose non buone: e in base a tale considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

[...] Il fine ultimo muove la volontà in maniera necessaria perché è il bene perfetto. E lo stesso si dica delle cose ordinate a questo fine senza le quali non sarebbe possibile conseguirlo, come l'essere, la vita e simili. Le altre cose invece non indispensabili al raggiungimento del fine non sono volute per necessità da chi vuole il fine.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Tommaso d'Aquino affronta il tema della beatitudine in: *ivi*, I-II, qq. 1-5, pp. 13-86. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 73-78.

⁴⁴⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 10, a. 2, pp. 128-129.

Dal momento che tutti gli agenti desiderano il fine ultimo, essi non deliberano su di esso, bensì deliberano sui fini intermedi che consentono il raggiungimento del fine ultimo e che si configurano come mezzi volti al suo raggiungimento⁴⁴⁶:

La scelta dell'uomo non è necessaria. E questo perché non è mai necessario ciò che può non essere. Ora, si può dimostrare che è cosa indifferente scegliere o non scegliere partendo dalla duplice facoltà che l'uomo possiede. Infatti, l'uomo ha facoltà di volere o non volere, di agire o non agire; e ha anche la facoltà di volere e di compiere questa o quell'altra cosa. E ne abbiamo la riprova nella stessa struttura della ragione umana. Infatti la volontà può tendere verso quelle cose che la ragione apprende sotto l'aspetto di bene. Ora, la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire. Inoltre, in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa, oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male; e in base a ciò può apprendere ciascuno di tali beni come degni di scelta o di rifiuto. Ora soltanto il bene perfetto, cioè la beatitudine, non può essere appreso dalla ragione sotto l'aspetto di male, o come difettoso. Ed è per questo che l'uomo vuole per necessità la beatitudine, e non può volere l'infelicità o la miseria. Ma la scelta non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi, come si è già spiegato; e non riguarda il bene perfetto, cioè la beatitudine, ma gli altri beni particolari. Quindi l'uomo non sceglie per necessità, ma liberamente.⁴⁴⁷

A seguito di questa analisi relativa all'agire umano, emerge che l'interazione tra l'intelletto e la volontà consente la generazione dell'azione propriamente umana che è sempre diretta a un fine che ha carattere di bene agli occhi dell'agente. Ciò significa che, se a un agente viene chiesto perché ha compiuto l'azione che ha compiuto, egli è in grado di fornire ragioni per agire, ossia è in grado di fornire una motivazione della propria azione, mostrando di possedere almeno un certo grado di consapevolezza del proprio agire⁴⁴⁸. Questo mette in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire umano. Infatti, in virtù delle capacità razionali, gli agenti devono comprendere adeguatamente la loro natura e devono essere motivati ad agire in accordo con essa. Ciò significa che, per fiorire, gli agenti sia devono diventare consapevoli di ciò che possono fare *in quanto* esseri umani, ossia devono diventare consapevoli delle capacità che possiedono in virtù della loro natura umana, sia devono essere motivati ad agire conformemente a essa, attualizzando le loro capacità.

⁴⁴⁶ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 78-80.

⁴⁴⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 13, a. 6, p. 154.

⁴⁴⁸ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 85.

Dal momento che il fiorire umano coinvolge tutte le capacità che sono possedute dagli esseri umani, le capacità razionali devono essere in grado di controllare e indirizzare anche le passioni⁴⁴⁹. Le passioni riguardano le capacità appetitive sensibili, poiché traggono origine da ciò che gli agenti percepiscono con il loro corpo attraverso i sensi. Le passioni, di per sé, sono moralmente neutre, ma acquisiscono un connotato morale – positivo o negativo – nella misura in cui e in base a come sono dirette e controllate dalle capacità razionali. Pertanto, le passioni costituiscono una fonte per l'azione, in quanto possono influire sull'agire umano, ma devono essere guidate in modo appropriato dalle capacità razionali.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, possiamo affermare che se, a partire dalla concezione di Tommaso d'Aquino della natura umana e, soprattutto, delle capacità proprie degli esseri umani, è possibile rendere conto della sua teoria dell'azione, a partire dalla sua teoria dell'azione, che si basa sulla sua concezione della natura umana, è possibile considerare la sua concezione etica⁴⁵⁰. Infatti, solo le azioni propriamente umane, ossia le azioni che sono indirizzate a un fine che è considerato un bene dall'agente e che traggono origine dalla volontà deliberata e, quindi, dall'intelletto e dalla volontà, sono soggette a considerazione morale. Pertanto, non esistono azioni propriamente umane che siano moralmente neutre o indifferenti. Inoltre, a giudizio dell'Aquinate, un'azione propriamente umana è valutata dal punto di vista morale – come buona o malvagia – non solo in relazione al fine in virtù del quale è svolta, ma anche alla luce delle circostanze. Infatti, come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, «le azioni vengono sempre compiute in un particolare insieme di circostanze e per un fine particolare. In nessuno di questi casi possono esistere azioni neutre»⁴⁵¹. Ancora, a giudizio dell'Aquinate, anche se le conseguenze di un'azione possono influenzare l'agire umano, tuttavia, di per sé, esse non determinano la bontà o la malvagità di un'azione, poiché la moralità di un'azione dipende in prima istanza dalla misura in cui le capacità razionali sono indirizzate al fiorire umano. Pertanto, un'azione umana è buona se è indirizzata e controllata in modo appropriato dalle capacità razionali, ossia se contribuisce alla realizzazione di tutte le capacità umane, vale a

⁴⁴⁹ Tommaso d'Aquino affronta la tematica delle passioni in: Tommaso d'Aquino, I-II, qq. 22-48, pp. 244-459. Al riguardo, si veda: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 85-89. Si veda anche: Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

⁴⁵⁰ Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 90-96. La concezione di Tommaso d'Aquino relativa alle azioni umane buone e malvagie si trova in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, qq. 18-21, pp. 189-244.

⁴⁵¹ «Actions are always performed under a particular set of circumstances and for a particular end. In neither of these cases can there be neutral actions». Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 92, trad. mia.

dire se contribuisce al fiorire umano; invece, un'azione umana è malvagia se non è indirizzata e controllata in modo appropriato dalle capacità razionali e, quindi, se non contribuisce al fiorire umano.

Secondo l'Aquinate, esistono diversi tipi di azioni malvagie⁴⁵². Dato che l'agire propriamente umano è determinato dall'interazione tra l'intelletto e la volontà e anche dall'intervento delle passioni, un'azione è malvagia nella misura in cui è in difetto rispetto a una di queste tre fonti dell'agire. Anche se, in ultima istanza, tutte le azioni malvagie sono riconducibili a un uso non appropriato dell'intelletto, è possibile distinguere le azioni malvagie sulla base dell'origine del loro difetto: l'intelletto, le passioni, la volontà.

Innanzitutto, vi è l'azione malvagia che trae origine da un difetto dell'intelletto. Questo difetto genera ignoranza, ossia una mancanza di conoscenza riguardo a qualcosa. Un agente può essere responsabile o meno della propria ignoranza. Nel caso in cui l'agente non possieda una conoscenza che non è in grado di conoscere e che non è tenuto a conoscere, allora l'ignoranza è involontaria e, quindi, l'agente non ne è responsabile; nel caso in cui l'agente non possieda una conoscenza che è in grado di conoscere e che è tenuto a conoscere, allora l'ignoranza è volontaria e, quindi, ne è responsabile. Come rilevano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke,

non è sufficiente che la conoscenza mancante sia una conoscenza che l'agente avrebbe dovuto conoscere; deve anche essere il caso che l'agente fosse in grado di acquisire tale conoscenza. [...] Abbiamo visto due condizioni per un peccato di ignoranza: l'ignoranza deve riguardare una conoscenza che l'agente avrebbe potuto e avrebbe dovuto acquisire. C'è una terza condizione. In un vero peccato di ignoranza, la mancanza di conoscenza dell'agente *causa* la particolare azione che l'agente compie. Se l'agente avesse posseduto la conoscenza in questione, avrebbe compiuto un'azione diversa da quella che ha compiuto.⁴⁵³

Dunque, Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke osservano che, secondo l'Aquinate, ci sono diverse gradazioni di conoscenza da cui dipende il grado di responsabilità dell'agente:

⁴⁵² Si veda: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, qq. 75-78, pp. 743-781. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 96-109.

⁴⁵³ «It is not sufficient that the missing knowledge be knowledge the agent ought to have known; it also must be the case that the agent was able to acquire that knowledge. [...] We have seen two conditions for a sin of ignorance: the ignorance has to involve knowledge that the agent could have and should have acquired. There is a third condition. In a genuine sin of ignorance, the agent's lack of knowledge *causes* the particular action the agent performs. Had the agent possessed the knowledge in question, she would have performed an action different from the one she did perform». Ivi, pp. 100-101, trad. mia (corsivo nell'originale).

Ci sono tre condizioni per un peccato di ignoranza: una mancanza di conoscenza che l'agente avrebbe potuto ottenere, che avrebbe dovuto ottenere e che avrebbe fatto la differenza in ciò che egli avrebbe compiuto. Se l'agente non avesse potuto ottenere la conoscenza mancante o se la conoscenza mancante fosse stata tale che l'agente non era obbligato a ottenerla in primo luogo, allora l'azione risultante non è un peccato in partenza. Se la condizione finale non è soddisfatta, allora c'è un peccato, ma non si tratta di un peccato d'ignoranza, bensì di un altro tipo.

L'Aquinate considera un ulteriore caso. A volte la conoscenza dell'agente è parziale e incompleta, e quindi l'ignoranza in questione non è un'ignoranza totale. L'Aquinate sostiene che se il possesso della conoscenza che l'agente ha dovesse essere sufficiente a impedire il compimento dell'azione, allora il fatto che egli non abbia una conoscenza totale della situazione non giustifica la sua azione.⁴⁵⁴

In secondo luogo, vi è l'azione malvagia che trae origine dall'appetito sensitivo, ossia un'azione in cui si registra un difetto originario nelle passioni. Di per sé le passioni sono neutre, ma esse diventano malvagie se interferiscono con il funzionamento appropriato dell'intelletto. Nella misura in cui un agente è in grado di comprendere in modo adeguato, attraverso l'intelletto, che la direzione a cui lo conduce una certa passione è corretta, allora l'azione risultante da quella passione non è malvagia. Ciò che differenzia un'azione malvagia che ha origine nell'intelletto da un'azione malvagia che ha origine nelle passioni è proprio la loro origine, anche se, in ultima istanza, un'azione malvagia è tale nel momento in cui l'agente ne è responsabile, e ciò riguarda l'intelletto. In un certo senso, la volontà deve cedere alla passione e far rappresentare all'intelletto come buono un fine che non lo è, solitamente facendolo concentrare sugli aspetti buoni del fine e "mascherando" quelli cattivi. È così che, come dice l'Aquinate, la volontà, deviata dalle passioni, corrompe l'intelletto.

Infine, vi è l'azione malvagia che trae origine da un difetto della volontà, ossia un comportamento deliberatamente malvagio, che si presenta quando vi è un disordine nel volere. Ma come è possibile ciò se, secondo Tommaso d'Aquino, la volontà desidera sempre qualcosa che ha carattere di bene agli occhi dell'agente? È possibile individuare una risposta

⁴⁵⁴ «There are three conditions for a sin of ignorance: a lack of knowledge that the agent could have obtained, should have obtained, and that would have made a difference in what she would have done. If the agent could not have obtained the missing knowledge or the missing knowledge was such that the agent was not obligated to obtain it in the first place, then the resulting action is not a sin to begin with. If the final condition is not met, then there is a sin, but the sin is not one of ignorance; rather it is of another type. Aquinas considers a further case. Sometimes the agent's knowledge is partial and incomplete, and so the ignorance involved is not total ignorance. Aquinas argues that if the possession of whatever knowledge the agent does have should be enough to prevent the action from being performed, then the fact that he does not possess total knowledge of the situation does not excuse his action». Ivi, pp. 101-102, trad. mia.

a questo quesito attraverso la considerazione della formazione degli abiti o delle disposizioni stabili (*habitus*), da cui, come vedremo a breve, traggono origine le virtù e i vizi. L'abitudine che si genera nella volontà di preferire mali a beni o beni inferiori a beni superiori è causata dal fatto che l'intelletto presenta alla volontà alternative non adeguate. Così, nella volontà si genera l'abitudine a preferire mali a beni o beni inferiori a beni superiori considerandoli come beni da perseguire. Come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, in questo modo,

l'intelletto contribuisce all'abitudine della volontà di scegliere fini disordinati presentandoli come buoni. Una volta che la volontà ha l'abitudine di inclinarsi verso tali fini, la volontà muove l'intelletto a presentare gli oggetti in accordo con le sue inclinazioni di preferenze. Questo preserva la coerenza del discorso dell'azione dell'Aquinate, dal momento che la volontà sta volendo in accordo con un giudizio dell'intelletto.⁴⁵⁵

A giudizio dell'Aquinate, i singoli atti possono essere buoni o malvagi. Ciò che, però, rende buono o malvagio un essere umano è dato dalla misura in cui egli perpetra consapevolmente azioni buone o malvagie. Infatti, secondo Tommaso d'Aquino, il fatto che un agente compia consapevolmente azioni buone o malvagie, porta allo sviluppo degli abiti, che contribuiscono alla formazione del carattere dei singoli agenti, poiché li indirizzano ad agire in un certo modo⁴⁵⁶. Dal momento che gli abiti riguardano le azioni umane, siano esse buone o malvagie, essi sono legati alla sfera morale, poiché, come abbiamo messo in luce in precedenza, nessuna azione propriamente umana è moralmente neutra, bensì sono tutte passibili di considerazione morale. Nella misura in cui gli agenti agiscono in conformità alle loro capacità razionali, che consistono nella capacità di guidare l'agire, essi possono compiere azioni buone o malvagie e, quindi, possono sviluppare abiti virtuosi, che permettono loro di fiorire, o abiti viziosi, che, invece, impediscono loro di fiorire. Al riguardo, è opportuno sottolineare che l'*habitus* non consiste in un'abitudine inconsapevole e ripetitiva, bensì consiste in una disposizione stabile a compiere certe azioni in modo consapevole, ossia per mezzo dell'intelletto e della volontà. In questo modo, Tommaso

⁴⁵⁵ «The intellect contributes to the will's habit of choosing disordered ends by presenting such ends as good. Once the will has the habit of inclining towards such ends, the will moves the intellect to present objects in accordance with its inclinations of preferences. This preserves the consistency of Aquinas's account of action, since the will is willing in accordance with a judgment of intellect». Ivi, p. 108, trad. mia.

⁴⁵⁶ Tommaso d'Aquino affronta il tema della formazione degli abiti virtuosi e viziosi e delle virtù e dei vizi in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, qq. 49-89, pp. 459-881. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, op. cit., pp. 110-115.

d'Aquino riconosce agli esseri umani la libertà di agire, che dipende dal rapporto che intercorre tra l'intelletto e la volontà nella formazione dell'azione⁴⁵⁷. Se un agente ha sviluppato l'*habitus* a compiere azioni buone, allora ha sviluppato un abito virtuoso, ossia è disposto ad agire secondo virtù, vale a dire in accordo con la sua natura *in quanto* animale razionale; se, invece, ha sviluppato l'*habitus* a compiere azioni malvagie, allora ha sviluppato un abito vizioso, ossia è disposto ad agire contro virtù, vale a dire in disaccordo con la sua natura: «un abito infatti è buono se predispone a un atto conveniente alla natura dell'agente; è invece cattivo se predispone a un atto che a quella natura non si addice. Come gli atti delle virtù si addicono alla natura umana perché sono conformi alla ragione, mentre gli atti dei vizi sono in contrasto con la natura umana in quanto contrari alla ragione»⁴⁵⁸. Quindi, se un agente sviluppa un abito virtuoso, allora tende a realizzare le sue capacità naturali e, quindi, a fiorire *in quanto* essere umano; se, invece, sviluppa un abito vizioso, allora tende ad agire in senso contrario alla realizzazione delle proprie capacità e, quindi, non fiorisce *in quanto* essere umano.

Da questa analisi emerge come la metafisica della natura umana dell'Aquinate, la sua teoria dell'azione e la sua etica siano intrecciate e come quest'ultima dipenda dalle prime due. Infatti, come osservano Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke, «la sua metafisica delle persone ci illustra che tipo di essere siamo; la sua teoria dell'azione ci dice che cosa sono in grado di fare gli esseri di questo tipo; e la sua etica ci dice come gli esseri umani possono vivere una buona vita fiorente»⁴⁵⁹.

Solitamente, nel dibattito anglosassone, Tommaso d'Aquino viene considerato prevalentemente un teorico della legge naturale più che un teorico delle virtù; tuttavia, dalla precedente analisi emerge chiaramente che le virtù svolgono un ruolo centrale nella sua concezione etica. Comunque, per comprendere in che cosa consiste il fiorire umano, è imprescindibile fare riferimento sia alla teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali sia alla teoria della virtù, in quanto, secondo l'Aquinate, un agente sviluppa una condotta virtuosa solo se agisce conformemente alle sue inclinazioni naturali. Come osserva Giacomo Samek Lodovici, per Tommaso d'Aquino, «le norme della legge naturale hanno come fine le virtù e le azioni virtuose correlative»⁴⁶⁰. Dunque, è opportuno prendere in

⁴⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I, q. 82, pp. 916-926. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 116-123.

⁴⁵⁸ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 54, a. 3, p. 508.

⁴⁵⁹ «His metaphysics of persons tells us what sort of being we are; his action theory tells us what beings of this sort are able to do; and his ethics tells us how human beings can live a good flourishing life». Konyndyk De Young Rebecca McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 129, trad. mia.

⁴⁶⁰ Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, *op. cit.*, p. 178.

considerazione sia la legge naturale sia le virtù per rendere conto dell'etica tommasiana⁴⁶¹. In questa sede, intendiamo anzitutto prendere in esame le virtù, poiché, nella I-II della *Summa Theologiae*, la trattazione delle loro caratteristiche generali precede la trattazione della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Le singole virtù – teologiche (fede, speranza, carità) e cardinali (prudenza, giustizia, forza, temperanza) – vengono trattate da Tommaso d'Aquino successivamente, nella II-II⁴⁶².

L'Aquinate definisce la virtù sia come «la perfezione di una potenza»⁴⁶³, sia come «un abito operativo»⁴⁶⁴, ossia un abito ordinato all'azione. Infatti, l'acquisizione di una virtù consiste nell'attualizzazione di una capacità, di cui è possibile raggiungere la perfezione attraverso il compimento di azioni virtuose, ossia sviluppando consapevolmente l'abitudine a compiere azioni buone. Così, secondo Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke,

tutte le capacità umane, quando funzionano correttamente, lavorano insieme in armonia per produrre una vita di totale realizzazione. Il ruolo delle virtù in questo processo è quello di perfezionare e dirigere le nostre capacità razionali, le fonti interne dell'azione umana, in modo che l'azione che ne deriva realizzi il nostro fine ultimo, attualizzando la nostra natura di esseri umani e producendo una vita fiorente. Per dirla in termini tecnici, l'Aquinate spiega la funzione della virtù in termini di giusto ordine delle nostre capacità razionali, verso i loro “oggetti” appropriati. Gli oggetti delle capacità sono il fine, o i beni, verso cui le capacità e le loro azioni sono ordinate. Le capacità correttamente orientate producono atti correttamente ordinati – cioè, atti che raggiungono in modo appropriato i fini buoni e che insieme costituiscono il bene umano.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Al riguardo, si veda, per esempio: Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, *op. cit.*, pp. 61-63 e pp. 289-292. Per un'approfondita riflessione sulle inclinazioni naturali e sul loro rapporto con le virtù e le azioni virtuose, si veda, per esempio: Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, *op. cit.*, pp. 177-180 e pp. 217-265 (cap. IX).

⁴⁶² Tommaso d'Aquino affronta il tema delle virtù in generale in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, qq. 55-67, pp. 511-638; tratta le singole virtù in: ivi, II-II, qq. 1-170, pp. 17-1517. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 129-151.

⁴⁶³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 55, a. 1, p. 512.

⁴⁶⁴ Ivi, I-II, q. 55, a. 3, p. 515.

⁴⁶⁵ «All human capacities, when properly functioning, work together in harmony to produce a life of total fulfilment. The role of the virtues in this process is to perfect and direct our rational capacities, the internal sources of human action, so that the action that flows from them realizes our ultimate end, actualizing our nature as human beings and yielding a flourishing life. To point it technically, Aquinas explains the function of virtue in terms of rightly ordering our rational capacities, towards their proper “objects”. The objects of the capacities are the end, or goods, toward which the capacities and their actions are ordered. Rightly directed capacities yield rightly ordered acts – that is, acts that appropriately achieve good ends and that together constitute the human good». Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, p. 133, trad. mia.

Infatti, ogni capacità ha un bene che le è proprio, verso il quale tende, e agire secondo virtù fa sì che le capacità siano sviluppate in modo appropriato – sotto la guida delle capacità razionali – verso il fiorire umano, ciascuna a seconda del proprio oggetto. Alla luce di ciò, Konyndyk De Young, McCluskey e Van Dyke osservano che

dato che gli esseri umani sono animali razionali, l'Aquinate chiama "ordine della ragione" il criterio con cui si ordina e si misura l'azione virtuosa. Lo scopo del perfezionamento delle virtù è quello di perfezionare le proprie capacità in modo da diventare una persona che, a tutti i livelli – dalle passioni, alla volontà, all'intelletto – mira e raggiunge costantemente il bene umano, il bene della ragione, nella sua azione.⁴⁶⁶

Quindi, le capacità e i beni che le realizzano devono essere ordinati secondo ragione, in modo che vi sia armonia tra tutte le capacità umane e la loro realizzazione. Attraverso l'esercizio delle azioni virtuose e attraverso la coltivazione delle virtù, l'agente può fiorire in accordo con la propria natura, ossia può realizzare, in virtù della sua natura razionale, tutte le capacità che possiede⁴⁶⁷.

Si noti che, secondo Tommaso d'Aquino, tra le virtù, un ruolo centrale è ricoperto dalla saggezza pratica, ossia la *prudentia*⁴⁶⁸ – che riprende la *phronesis* di Aristotele –, che è una delle quattro virtù cardinali: la *prudentia* «è la retta ragione delle azioni da compiersi, richiede che l'uomo sia ben disposto rispetto ai suoi fini: e ciò si ottiene mediante la rettitudine della sua volontà. E così la prudenza presuppone le virtù morali che rendono buona la volontà»⁴⁶⁹. Ancora, l'Aquinate afferma:

La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti il bene vivere consiste nel bene operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo ciò che compie, ma anche il modo in cui lo compie: si richiede cioè che agisca non per un impeto di

⁴⁶⁶ «Because human beings are rational animals, Aquinas calls the standard by which virtuous action is ordered and measured "the order of reason". The whole point of developing the virtues is to perfect one's capacities so that one becomes the sort of person who, at every level – from passion to will to intellect – consistently aims and achieves the human good, the good of reason, in her action». Ivi, p. 135, trad. mia.

⁴⁶⁷ Tommaso d'Aquino tratta le singole virtù in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, II-II, qq. 1-170, pp. 17-1517. Si veda anche: Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *op. cit.*, pp. 137-151.

⁴⁶⁸ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, I-II, q. 57, a. 4-6, pp. 535-541; ivi, II-II, qq. 47-56, pp. 477-562. Per una trattazione relativa al ruolo della *phronesis* in Aristotele e della *prudentia* in Tommaso d'Aquino, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù, op. cit.*, pp. 181-196 (cap. VI); Vaccarezza Maria Silvia, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2012; Vendemiati Aldo, *In prima persona. Lineamenti di etica generale, op. cit.*, pp. 111-121.

⁴⁶⁹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica, op. cit.*, I-II, q. 57, a. 4, p. 536.

passione, ma seguendo un'opzione retta. E poiché l'opzione, o scelta, ha per oggetto i mezzi indirizzati a un fine, la rettitudine dell'opzione richiede due cose: il debito fine e i mezzi ad esso proporzionati. Ora, un uomo viene ben orientato al debito fine da quelle virtù che perfezionano la parte appetitiva dell'anima, che ha per oggetto il bene e il fine. Invece la buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere atti aventi per oggetto i mezzi appartiene alla ragione. È quindi necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E questa virtù è la prudenza. Quindi la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.⁴⁷⁰

Come osserva Aldo Vendemiati, «il primato della saggezza dipende, quindi, dal fatto che, per fare il bene, è necessario dapprima conoscere la realtà. La saggezza [...] è essenzialmente una virtù intellettuale; ma il suo oggetto, la scelta, ha direttamente a che fare con le virtù morali. In sintesi possiamo dire che il suo compito è quello di “trovare il giusto medio delle virtù morali”»⁴⁷¹.

Dopo aver chiarito le caratteristiche essenziali delle virtù e dopo aver brevemente accennato al ruolo della saggezza pratica per l'agire virtuoso, possiamo ora considerare più nel dettaglio la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino, che è legata alla sua concezione delle virtù. L'Aquinate, nel definire l'essenza della legge naturale, sostiene che essa non è propriamente un *habitus*, bensì è qualcosa che si produce in forza di un *habitus*, la *sinderesi*, che «è la legge del nostro intelletto perché è un abito che abbraccia i precetti della legge naturale, che sono i principi primi dell'agire umano»⁴⁷². Per Tommaso d'Aquino, l'esistenza delle virtù dipende dal fatto che l'agente ha sviluppato l'*habitus* a compiere atti virtuosi, ossia atti che sono in accordo con la natura umana, che è razionale⁴⁷³:

Appartiene alla legge di natura tutto ciò verso cui l'uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora, ogni essere prova un'inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: come il fuoco tende a bruciare. E poiché l'anima razionale è la forma propria dell'uomo, in ciascuno uomo c'è l'inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Per cui da questo punto di vista tutti gli atti virtuosi

⁴⁷⁰ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 57, q. 5, p. 538.

⁴⁷¹ Vendemiati Aldo, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, op. cit., p. 114. La citazione interna al testo si trova in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., II-II, q. 47, a. 7, p. 487.

⁴⁷² Ivi, I-II, q. 94, a. 1, p. 914.

⁴⁷³ Si veda: ivi, I-II, q. 94, a. 1, pp. 913-914. Si veda anche: Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, op. cit., pp. 271-274.

rientrano nella legge naturale: poiché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa.⁴⁷⁴

Dunque, a giudizio dell'Aquinate, gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale, che trae origine dalle inclinazioni naturali che l'uomo ha in virtù della natura umana, che è razionale.

A seguito dell'analisi fin qui svolta, che aveva l'obiettivo di presentare alcune tematiche presenti nell'articolo 2 della *quaestio* 94 della I-II della *Summa Theologiae* alla luce di altri passi presenti nel testo relativi alla natura umana e all'agire umano virtuoso, è ora possibile prendere in esame più nel dettaglio questo articolo, a cui solitamente viene fatto riferimento nella considerazione dell'etica di Tommaso d'Aquino. Nell'articolo 2 l'Aquinate afferma:

I precetti della legge naturale stanno alla ragione pratica come i principi dimostrativi stanno alla ragione speculativa: poiché gli uni e gli altri sono principi di per sé evidenti. Ora, una cosa può essere di per sé evidente in due modi: primo, per se stessa; secondo, rispetto a noi. È evidente per se stessa infatti qualsiasi proposizione in cui il predicato rientra nella nozione del soggetto: tuttavia per chi ignora la definizione del soggetto tale proposizione non è di per sé evidente. La proposizione, p. es.: *l'uomo è un essere razionale* è di per sé evidente nella sua natura, poiché chi dice uomo dice essere razionale; ma per chi ignora che cosa è l'uomo tale proposizione non è di per sé evidente. Quindi, come nota Boezio, alcune formule o proposizioni sono universalmente note a tutti; e sono quelle i cui termini sono conosciuti da tutti. P. es.: *il tutto è sempre maggiore di una sua parte; cose uguali a una terza sono uguali tra loro*. Ci sono invece delle proposizioni di per sé evidenti per i soli sapienti, i quali ne comprendono i termini: per chi capisce, p. es., che un angelo non è un corpo, è di per sé evidente che esso non si trova circoscritto in un luogo; ma ciò non è evidente per un indotto, il quale non lo comprende. – Ora, tra le cose universalmente conosciute vi è un certo ordine. Infatti la prima cosa che si presenta alla conoscenza è l'ente, la cui nozione è inclusa in tutto ciò che viene appreso. Perciò il primo principio indimostrabile è che *l'affermazione e la negazione sono incompatibili*: poiché esso si fonda sulla nozione di ente e di non ente. E su questo principio si fondano tutti gli altri, come nota Aristotele. Ora, come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella conoscenza della ragione pratica, che è ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. Perciò 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:

⁴⁷⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 3, p. 918. Si veda anche: Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, op. cit., pp. 289-292.

Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale: per cui tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono ai precetti della legge di natura in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani. – Ma 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, 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. – Infatti prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura che egli ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere. E in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conservare la vita umana e ne impedisce la distruzione. – Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che esso ha in comune con gli altri animali. E da questo lato appartengono alla legge naturale «le cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali», come l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli e altre cose del genere. – Terzo, troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano: come l'inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società. E da questo lato appartengono alla legge naturale le cose riguardanti questa inclinazione: vale a dire la fuga dall'ignoranza, il rispetto di coloro con cui si deve convivere e altre cose del genere.

[...] 1. Tutti questi precetti della legge naturale, in quanto si riallacciano al primo precetto, si presentano come un'unica legge naturale. 2. Tutte le inclinazioni delle varie parti della natura umana, tra le quali il concupiscibile e l'irascibile, in quanto sono soggette alla guida della ragione si riallacciano a un unico primo precetto, come si è detto. E così i precetti della legge naturale sono molteplici in se stessi, ma hanno anche una radice. 3. Sebbene la ragione sia unica in se stessa, tuttavia è il principio ordinatore di tutto ciò che riguarda l'uomo. E da questo lato ricade sotto la legge tutto ciò che la ragione è in grado di ordinare.⁴⁷⁵

In relazione alle considerazioni che abbiamo svolto in precedenza, emerge fin da subito il rapporto di analogia tra ragione teoretica o speculativa e ragione pratica⁴⁷⁶. Secondo l'Aquinate, infatti, i principi di dimostrazione stanno alla ragione speculativa come i precetti della legge naturale stanno alla ragione pratica. Tutti gli esseri umani, nell'ambito teoretico, hanno la capacità – che deve essere attualizzata – di conoscere l'ente, che costituisce la realtà prima e fondamentale, da cui dipendono tutte le conoscenze; in maniera analoga, tutti gli esseri umani, nell'ambito pratico, appetiscono al bene, ossia desiderano l'ente in quanto

⁴⁷⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2, pp. 915-917 (corsivo nell'originale).

⁴⁷⁶ Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, op. cit., pp. 276-284.

perfetto e attualizzato. In relazione al rapporto tra l'ente e il bene l'Aquinate altrove aveva affermato che essi si distinguono solo concettualmente, ma non nella realtà, poiché il bene consiste nell'appetire l'ente in quanto perfetto e attualizzato:

Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. E lo si vede nel modo seguente. La ragione di bene consiste nel fatto che una cosa è desiderabile: infatti Aristotele dice che il bene è «ciò che tutte le cose desiderano». Ora, è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, poiché ogni cosa tende appunto a perfezionare se stessa. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che una cosa in tanto è buona in quanto è ente; l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa [...]. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente.⁴⁷⁷

Così, come vi è una distinzione solo concettuale e non reale tra l'ente e il bene, vi è anche una distinzione solo concettuale e non reale, a cui corrisponde un ordine logico e non ontologico, tra l'ente, il vero e il bene. Infatti, a giudizio dell'Aquinate:

Nonostante che il vero e il bene siano in concreto identici all'ente, tuttavia differiscono concettualmente. E sotto questo riguardo il vero, assolutamente parlando, è anteriore al bene, per due motivi. Primo: perché il vero è più vicino all'ente, il quale è prima del bene. Infatti il vero dice rapporto all'essere stesso semplicemente e immediatamente, mentre la nozione di bene consegue all'essere in quanto l'essere, in un certo modo, dice perfezione: infatti è sotto questo aspetto che l'essere è appetibile. – Secondo: perché la conoscenza precede per sua natura l'appetizione. Quindi, siccome il vero dice rapporto alla conoscenza e il bene invece alla facoltà appetitiva, ne viene che il vero è concettualmente prima del bene. [...] Una cosa è concettualmente anteriore in quanto è considerata per prima dall'intelletto. Ora, l'intelletto innanzitutto raggiunge l'ente; in secondo luogo conosce se stesso nell'atto di intendere l'ente; in terzo luogo conosce se stesso nell'atto di desiderare l'ente. Quindi prima abbiamo la nozione di ente, poi la nozione di vero e finalmente la nozione di bene, nonostante che il bene sia intrinseco alle cose.⁴⁷⁸

Alla luce di ciò, Tommaso d'Aquino afferma che il primo principio che viene conosciuto dalla ragione speculativa riguarda l'ente e consiste nel principio di non-contraddizione, sul

⁴⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I, q. 5, a. 1, pp. 69-70.

⁴⁷⁸ Ivi, I, q. 16, a. 4, pp. 224-225.

quale si fondano tutte le verità, in quanto dichiara che non si può affermare e negare contemporaneamente lo stesso ente; in maniera analoga, il primo principio della ragione pratica è un precetto che riguarda il bene e consiste in: «*Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male*»⁴⁷⁹. Esso costituisce il fine ultimo di ogni azione e gli altri precetti della legge naturale si fondano su di esso.

Dunque, a giudizio dell'Aquinate, la ragione teoretica e la ragione pratica costituiscono non due facoltà distinte, bensì un'unica facoltà con due funzioni complementari: la prima è speculativa, in quanto consiste nel fatto che la ragione è volta a conoscere la verità, ossia l'ente; la seconda è pratica, in quanto consiste nel fatto che la ragione è volta all'azione, individuando il bene di compiere una certa azione sulla base della verità conosciuta. Perché vi sia l'azione, ci deve essere l'appetito per il bene individuato dalla ragione e ciò richiede l'intervento della volontà. La volontà, che tende naturalmente al bene come fine, è retta nella misura in cui si accorda con la ragione nella scelta dei mezzi volti alla fioritura umana, che costituisce il fine ultimo degli agenti, poiché consiste nel raggiungimento della loro perfezione. Pertanto, la ragione pratica individua alcune cose come beni da perseguire sulla base della conoscenza acquisita e, grazie alla volontà, appetisce a esse, costituendo, così, la volontà deliberata: «tutti gli atti della ragione e della volontà derivano in noi, come si è detto, da ciò che è secondo natura: infatti ogni raziocinio deriva dai primi principi noti per natura, e ogni appetito riguardante i mezzi deriva dall'appetito naturale del fine ultimo. E così anche il primo orientamento dei nostri atti verso il fine avviene mediante la legge naturale»⁴⁸⁰.

L'intento di questo paragrafo era di chiarire i presupposti metafisici della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino. Nel prossimo paragrafo, analizzeremo più nel dettaglio la concezione delle inclinazioni naturali dell'Aquinate, dal momento che i beni da perseguire vengono colti dagli agenti nell'esperienza concreta grazie alle inclinazioni naturali, che consistono in tendenze che gli esseri umani naturalmente hanno ad agire in certi modi conformemente alla loro natura. Considereremo, poi, la teoria delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino alla luce della critica che abbiamo rivolto alla posizione di Mumford e Anjum (paragrafo 4.1), in modo da offrire una concezione che metta in luce il ruolo che le inclinazioni naturali possono svolgere nel dibattito contemporaneo. Mostriamo, da un lato, che, per fiorire, gli esseri umani sono tenuti ad agire conformemente alle loro inclinazioni naturali, e, dall'altro lato, che, proprio in virtù dei loro poteri razionali, gli agenti non sono strettamente necessitati ad agire secondo le loro inclinazioni naturali,

⁴⁷⁹ Ivi, I-II, q. 94, a. 2, p. 916 (corsivo nell'originale).

⁴⁸⁰ Ivi, I-II, q. 91, a. 2, p. 890.

poiché, tra le condizioni necessarie per fiorire, vi è anche il fatto che essi, nella loro esperienza vissuta, devono cogliere ciò che è proprio della loro natura, devono riconoscere che agire secondo la loro natura è una ragione per agire per loro e devono agire in questo senso. Mostreremo che riconsiderare le inclinazioni naturali in questi termini porta, da un lato, a negare la validità legge di Hume, in quanto i criteri normativi che indicano agli esseri umani come devono agire dipendono dalla loro natura, e, dall'altro lato, a mettere in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire, in quanto gli agenti fioriscono se e solo se, nell'esperienza concreta, sono motivati ad agire da ragioni conformi alla loro natura.

4.3 Le inclinazioni naturali: verso l'*human flourishing*

Tommaso d'Aquino fa riferimento a tre inclinazioni naturali⁴⁸¹:

- (i) La prima è comune a tutti gli esseri viventi e consiste nell'inclinazione naturale alla conservazione del proprio essere, come, per esempio, l'inclinazione a nutrirsi e ad avere un luogo in cui ripararsi;
- (ii) La seconda è l'inclinazione che gli esseri umani hanno in comune con gli animali e consiste nell'inclinazione naturale alla conservazione della specie, come, per esempio, l'inclinazione a riprodursi e a dedicarsi all'educazione della prole;
- (iii) La terza è propria degli esseri umani e consiste nell'inclinazione naturale alla razionalità, come, per esempio, l'inclinazione a conoscere la verità – la cui forma più alta, secondo l'Aquinate, riguarda Dio in quanto ente perfetto – e a vivere in società.

Alla luce dell'analisi svolta precedentemente in relazione alla natura umana, alle capacità umane e all'agire umano, è possibile constatare che le prime due inclinazioni riguardano le capacità che gli esseri umani hanno in virtù del corpo materiale, mentre la terza inclinazione riguarda le capacità che gli agenti hanno in virtù dell'anima razionale. Tommaso d'Aquino afferma che l'ordine dei precetti della legge naturale dipende dall'ordine delle inclinazioni

⁴⁸¹ Per alcune proposte di analisi della concezione della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Brock Stephen, "Natural Inclination and The Intelligibility of The Good in Thomistic Natural Law", in *Vera Lex*, vol. 6, n° 1/2, 2005, pp. 57-78; Campodonico Angelo, "How to Read Today Natural Law in Aquinas?", *op. cit.*; Composta Dario, *op. cit.*; Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, *op. cit.*, pp. 217-265 (cap. IX); Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, *op. cit.*, pp. 284-289.

naturali che derivano dalla natura umana⁴⁸². Questo ordine è un ordine razionale, in virtù della forma sostanziale dell'uomo, ossia l'anima razionale: «poiché nell'uomo la ragione domina e comanda le altre potenze, è necessario che tutte le inclinazioni naturali delle altre potenze siano ordinate secondo ragione. Per cui presso tutti questa è la norma comunemente accettata: che tutte le inclinazioni naturali siano guidate dalla ragione»⁴⁸³. A giudizio di Tommaso d'Aquino, quindi, i beni a cui tendono le inclinazioni naturali sono tutti umani nella misura in cui sono ordinati dalle capacità razionali: un'azione è buona nella misura in cui l'agente tende al bene in accordo con l'ordine delle inclinazioni naturali. Infatti, secondo la concezione dell'Aquinate, dato che gli esseri umani sono costituiti dall'unione intrinseca della forma sostanziale e del corpo materiale, tutte le loro capacità – vegetative, sensitive, locomotorie e appetitive (l'appetito irascibile e quello concupiscibile) – devono essere ordinate dalle capacità razionali – l'intelletto e la volontà –, affinché tutte si sviluppino in vista della fioritura umana.

Secondo Tommaso d'Aquino, gli agenti fanno esperienza della loro natura nell'esperienza concreta grazie alle inclinazioni naturali. Come suggerisce Dario Composta, per l'Aquinate, «la natura umana non è una semplice essenza universale astratta, ma una struttura operativa ontologica necessaria, comune e immutabile, la quale si manifesta nella dinamica individuale e nella storia umana attraverso alcune inclinazioni»⁴⁸⁴. Quindi, seguendo Composta, «la natura umana da cui scaturiscono le inclinazioni [...] si appalesa nella sua immediata datità all'uomo nell'esperienza concreta»⁴⁸⁵. Di per sé, dunque, l'inclinazione non è un puro rapporto astratto, perché «la specificazione dell'azione è [...] radicata in un "a priori" che è la natura; ma la natura è colta nell'atto stesso specificato»⁴⁸⁶. Questo perché «l'inclinazione è nell'atto, non prima né dopo; atto è portatore della inclinazione e non l'inclinazione dell'atto»⁴⁸⁷. Pertanto, i singoli agenti devono cogliere in loro stessi, nell'esperienza concreta, «l'orma di un ordine umano autentico nell'inclinazioni naturali»⁴⁸⁸. Ciò significa che gli esseri umani sperimentano la loro natura nell'esperienza concreta grazie alle inclinazioni naturali, che scaturiscono dalla natura umana.

⁴⁸² Si ricordi che la trattazione di Tommaso d'Aquino relativa alle inclinazioni naturali si trova in: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2, pp. 915-917.

⁴⁸³ Ivi, I-II q. 94, a. 4, p. 921.

⁴⁸⁴ Composta Dario, *op. cit.*, p. 192.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 197.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 95.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 96.

⁴⁸⁸ Ivi, p. 203.

Alla luce dell'analisi della concezione di Tommaso d'Aquino delle inclinazioni naturali e alla luce della critica che abbiamo rivolto alla posizione di Mumford e Anjum (paragrafo 4.1), intendiamo prendere in esame il ruolo che la teoria delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino può svolgere nel dibattito contemporaneo per rendere conto del fiorire umano, riconsiderando le inclinazioni naturali in termini di tendenze che gli esseri umani hanno verso una serie di beni a cui sono inclini in virtù dei poteri o capacità che hanno per natura⁴⁸⁹.

Come afferma John Hacker-Wright, è possibile riconoscere che «gli esseri umani sono un tipo distintivo di essere vivente con specifici poteri causali, cioè distintivi poteri auto-perfettivi»⁴⁹⁰, che essi hanno in virtù della loro natura. Dal momento che gli esseri umani sono composti dall'unione dell'anima razionale e del corpo materiale, le loro capacità appetitive e quelle razionali e, quindi, anche le loro inclinazioni naturali, sono interrelate. Come detto poco sopra, la prima e la seconda inclinazione riguardano il corpo materiale degli agenti, in quanto concernono le capacità appetitive, ossia sono legate a ciò che viene percepito dagli agenti attraverso i sensi. Le capacità appetitive fanno sì che gli agenti, in quanto enti particolari concreti, entrino in relazione con altri enti particolari concreti. Come osserva Hacker-Wright, attraverso il corpo materiale, ossia attraverso i sensi, gli agenti si relazionano con enti particolari concreti: «i nostri corpi rispondono a ciò che percepiamo attraverso i sensi; c'è un cambiamento fisico in noi che risponde alla percezione di qualcosa di desiderato [...]. Gli appetiti si relazionano ai particolari percepiti in modo distintivo, come beni. Gli appetiti sono un potere di andare verso il bene così come si manifesta nel mondo sensibile»⁴⁹¹. Quindi, secondo Hacker-Wright, le capacità appetitive hanno una «capacità indipendente di cogliere e presentare come buone particolari cose percepite; la ragione non

⁴⁸⁹ Al riguardo, si ricordi che Lisska fa riferimento alle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino in termini di proprietà disposizionali che necessitano gli agenti ad agire in certi modi. Lisska, quindi, rientra fra coloro che verrebbero criticati da Mumford e Anjum, in quanto si richiama alle disposizioni, ma senza riconoscere la modalità disposizionale come modalità *sui generis*. Come è già stato chiarito, in questa sede intendiamo rendere conto del fatto che la natura umana, da cui scaturiscono le inclinazioni naturali, è necessitante nella misura in cui, al fine di fiorire, gli agenti devono necessariamente agire consapevolmente in accordo con essa. Lisska, tuttavia, non ritiene che le inclinazioni naturali scaturiscano dall'essenza umana, bensì ritiene che l'essenza umana sia determinata dalle inclinazioni naturali. Eppure, dall'analisi che abbiamo svolto della concezione di Tommaso d'Aquino emerge che le inclinazioni naturali sono proprietà che scaturiscono dalla natura umana, da cui, in virtù dell'unione dell'anima razionale e del corpo materiale, derivano le capacità umane che fanno sì che gli agenti abbiano l'inclinazione ad agire in certi modi.

⁴⁹⁰ «Human beings are a distinctive sort of living thing with specific causal powers, that is, distinctive self-perfective powers». Hacker-Wright John, *Philippa Foot's Metaethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 50, trad. mia.

⁴⁹¹ «Our bodies respond to what we perceive through the senses; there is physical change in us that responds to the perception of something desired [...]. The appetities relate to sensed particulars in a distinctive way, as goods. The appetities are the power to go for the good as it is manifest in the sensible world». Hacker-Wright John, *op. cit.* p. 51, trad. mia.

può, da sola, riferirsi a particolari oggetti percepiti come buoni. In altre parole, non ci sarebbe motivo di andare verso qualcosa di percepito a prescindere dall'appetito per esso. La ragione, tuttavia, può prendere una posizione indipendente su ciò che gli appetiti le presentano come buono o cattivo»⁴⁹². Pertanto, le capacità appetitive sono umane nella misura in cui sono ordinate dalla ragione umana, che è propria solo degli esseri umani e che riguarda propriamente la terza inclinazione, ossia le capacità razionali degli agenti, attraverso cui gli esseri umani possono comprendere ciò che permette loro di fiorire in accordo con la loro natura. Così, come afferma Tommaso d'Aquino, «tutte le inclinazioni delle varie parti della natura umana, tra le quali il concupiscibile e l'irascibile, in quanto sono soggette alla guida della ragione si riallacciano a un unico primo precetto [...]. E così i precetti della legge naturale sono molteplici in se stessi, ma hanno un'unica radice»⁴⁹³.

Dunque, in virtù della natura umana, che è costituita dall'unione dell'anima razionale e del corpo materiale, le capacità appetitive e razionali degli esseri umani e, quindi, le loro inclinazioni naturali, sono interrelate. Alla luce di ciò, è possibile sostenere, come osserva Gabriele De Anna, che le inclinazioni naturali mostrano «l'orientamento della natura umana verso un certo insieme di possibili strutture di capacità appetitive e cognitive»⁴⁹⁴. In base a come sono strutturate le capacità appetitive e razionali degli agenti dipende la misura in cui essi agiscono in accordo con le loro inclinazioni naturali, la cui attualizzazione fa sì che gli agenti realizzino i poteri che hanno in virtù della loro natura. Le inclinazioni naturali non necessitano gli agenti alla loro attualizzazione, perché richiedono che gli agenti, in virtù dei loro poteri razionali, riconoscano la loro attualizzazione come una ragione per agire per loro, ossia come qualcosa che ha valore e che può essere perfezionato da essi attraverso un'azione possibile. Pertanto, se e in quale misura gli agenti sono motivati ad agire secondo le loro inclinazioni naturali dipende dal loro punto di vista in prima persona, ossia dipende da come sono strutturati i loro poteri appetitivi e razionali, e se sono strutturati in modo corretto. Se le capacità sono strutturate in modo corretto, allora gli agenti sono motivati ad agire in accordo con le inclinazioni naturali e, in questo modo, fioriscono *in quanto* esseri umani.

⁴⁹²«Independent capacity to grasp and present particular sensed things as good; reason cannot, on its own, relate to particular sensed objects as good. That is, there would be no reason to go for anything sensed apart from an appetite for it. Reason can, however, take an independent stand on what the appetites present to it as good or bad». Ivi, p. 52, trad. mia.

⁴⁹³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, a. 2, p. 917.

⁴⁹⁴ «The directedness of human nature towards a certain set of possible structures of appetitive and cognitive capacities». De Anna Gabriele, *Authority and The Metaphysics of Political Communities*, op. cit., p. 111, trad. mia.

Come abbiamo già stato messo in luce in precedenza, secondo l'Aquinate, affinché un'azione sia propriamente umana, un agente deve essere motivato ad agire in vista di un bene (*sub specie boni* o *sub ratione boni*): «l'oggetto della volontà è il fine e il bene. Quindi è necessario che tutte le azioni umane siano per un fine»⁴⁹⁵. Ciononostante, un agente può anche considerare buono un fine che non è realmente buono. Dunque, un agente può essere motivato ad agire non solo da un bene reale, ma anche da un bene apparente. Ciò significa che non tutte le ragioni che, secondo l'agente, offrono una spiegazione e una giustificazione dell'azione sono realmente buone ragioni per agire.

Affinché un agente sia motivato ad agire da buone ragioni per agire, deve sia riconoscere il bene reale come un bene da perseguire, sia perseguire in modo consapevole la realizzazione del bene che ha individuato. Dunque, dal momento che non ogni cosa che un agente considera un bene da perseguire è realmente buona, un agente non avrà buone ragioni per agire se agisce semplicemente secondo ciò che gli sembra buono.

Le buone ragioni per agire, quindi, non possono essere esclusivamente né oggettive, perché, altrimenti, l'agente potrebbe anche non essere motivato ad agire da esse, né soggettive, perché, altrimenti, sarebbe sufficiente che l'agente fosse motivato ad agire in vista di un fine che considera buono, a prescindere dal fatto che esso sia realmente buono o meno.

Le buone ragioni per agire, dunque, hanno bisogno sia di un lato oggettivo, sia di un lato soggettivo: un lato oggettivo, perché una ragione implica un fatto, ossia che un oggetto abbia una determinata proprietà in un dato momento; un lato soggettivo, perché una ragione deve essere pratica, ossia deve motivare l'agente ad agire, in quanto egli ritiene di poter perfezionare il fatto – che è sempre collocato in una situazione particolare – per mezzo del suo agire⁴⁹⁶. Come osserva De Anna, «una ragione implica sempre sia un contenuto sia un atteggiamento verso quel contenuto»⁴⁹⁷, dove per “contenuto” si intende la descrizione degli stati di cose del mondo. Quindi, per essere una ragione, un fatto deve essere collegato ad altri fatti in modo tale che la situazione risultante possa essere migliorata dall'azione dell'agente⁴⁹⁸. In tale situazione, esistono stati di cose non realizzati, ma attualizzabili, ossia possibilità che, se realizzate, consentono di perfezionare la situazione. Secondo De Anna, «queste possibilità non sono semplici possibilità, ma *potenzialità*, cioè possibilità la cui

⁴⁹⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 1, a. 1, p. 14.

⁴⁹⁶ De Anna Gabriele, *Authority and The Metaphysics of Political Communities*, op. cit., p. 82.

⁴⁹⁷ «A reason must always involve a content and an attitude towards it». Ivi, p. 94 (trad. mia).

⁴⁹⁸ Ivi, p. 85.

attualizzazione ha la pretesa di essere realizzata in quanto rende la situazione migliore»⁴⁹⁹. Dal momento che, per avere una ragione per agire, un agente deve essere motivato ad agire in un certo modo, egli deve avere una credenza su quel fatto e sulla situazione in cui il fatto si colloca, ossia deve riconoscere un valore o una bontà in quel fatto⁵⁰⁰. Ciò implica che una ragione per agire può essere o non essere coerente con gli stati di cose del mondo⁵⁰¹. Infine, affinché vi sia una ragione per agire, l'agente deve essere consapevole di avere il potere di fare qualcosa nella situazione in cui il fatto si colloca⁵⁰².

Alla luce di ciò, è possibile affermare, come osserva De Anna, che vi possono essere ragioni per agire se «un agente vede la realtà come dotata di un certo ordine, [...] l'ordine è visto dall'agente come in qualche modo incompleto, carente e suscettibile di essere migliorato, e [...] l'agente vede se stesso come dotato dei poteri necessari per migliorare l'ordine parzialmente esistente»⁵⁰³.

Dunque, riconoscere sia il lato oggettivo sia il lato soggettivo delle ragioni per agire permette di rendere conto di ciò in cui consistono le buone ragioni per agire. Il lato oggettivo delle buone ragioni per agire è costituito dal bene reale, che ha carattere normativo, perché riguarda una situazione potenziale che potrebbe essere attualizzata dall'agente attraverso il suo agire. Il lato soggettivo delle buone ragioni per agire riguarda il fatto che l'agente riconosce di avere determinati poteri in virtù dei quali può agire in quella situazione ed è motivato ad agire in tal senso.

Quindi, sia il lato oggettivo sia il lato soggettivo delle ragioni per agire riguardano il bene. Infatti, da un lato, “bene” fa riferimento a situazioni che costituiscono potenzialità da attualizzare da parte dall'agente in quanto sono stati di cose non realizzati, ma attualizzabili; dall'altro lato, il bene è pratico, perché richiede che l'agente riconosca sia che in quella situazione c'è una qualche bontà naturale, sia che lui, in virtù dei suoi poteri, può intervenire al fine di migliorarla⁵⁰⁴. Alla luce di ciò, è possibile affermare, come osserva De Anna, che il valore è «il risultato delle interazioni tra un mondo naturalisticamente concepito [...] e la struttura appetitiva e cognitiva dei soggetti umani»⁵⁰⁵.

⁴⁹⁹ «Those possibilities are not mere possibilities but *potentialities*, that is, possibilities the actualisation of which has a claim to be realised since it makes the situation better». *Ibidem* (corsivo nell'originale), trad. mia.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ Ivi, p. 84.

⁵⁰² Ivi, p. 88 e p. 90.

⁵⁰³ «In short, reasons for action imply that: [...] an agent sees reality as having some order in it, [...] the order is seen by the agent as somehow incomplete, deficient and liable to be improved, and [...] the agent sees herself as having the powers required to improve the partially existing order». Ivi, p. 90, trad. mia.

⁵⁰⁴ Ivi, p. 94.

⁵⁰⁵ «The results of interactions between a naturalistically conceived [...] world and the appetitive and cognitive structure of human subjects». Ivi, p. 80, trad. mia.

Ciò significa che una buona ragione per agire non può prescindere dal punto di vista in prima persona dell'agente. Infatti, l'agente può relazionarsi ai fatti in modo corretto o incorretto. Il modo in cui l'agente si relaziona ai fatti dipende dalla sua disposizione a riconoscere di poter migliorare, attraverso il suo agire, la situazione in cui i fatti si collocano. La disposizione di un agente ad agire dipende sia dalle sue capacità appetitive sia da quelle razionali, che possono essere strutturate in una varietà di modi corretti o incorretti⁵⁰⁶. Affinché l'agente sia motivato ad agire da buone ragioni, dovrebbe essere in grado di capire se le sue capacità appetitive e razionali sono strutturate correttamente, ossia dovrebbe essere in grado di riflettere su ciò che è proprio della forma di vita a cui appartiene, vale a dire su ciò che è proprio della specie "uomo", e sul suo modo di conformarsi a essa⁵⁰⁷.

Le buone ragioni per agire, così intese, permettono di chiarire meglio il ruolo che le inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino possono svolgere nel dibattito contemporaneo per rendere conto del fiorire umano. Le inclinazioni naturali tendono naturalmente a ciò che è buono per gli esseri umani secondo la loro natura. Un agente agisce secondo buone ragioni per agire se e solo se agisce consapevolmente in accordo con le inclinazioni naturali. Se gli agenti sono motivati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, significa che sono motivati ad agire da buone ragioni per agire, e se sviluppano un *habitus* a compiere azioni basate su buone ragioni per agire, allora sviluppano una condotta virtuosa in quanto agiscono consapevolmente in accordo con la loro natura. Come osserva Hacker-Wright, «le virtù sono la perfezione di poteri che caratterizzano gli esseri umani come agenti, tra cui la ragione e il desiderio: sono poteri naturali degli esseri umani che ci caratterizzano nella nostra ricerca del bene»⁵⁰⁸.

Dunque, le buone ragioni per agire sono solo quelle che motivano gli agenti ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali. Se gli agenti agiscono consapevolmente secondo le loro inclinazioni naturali, sviluppano una condotta virtuosa e, così facendo, attualizzano le potenzialità proprie della loro natura umana, anche se non sono strettamente necessitati a farlo. Infatti, solo quando le buone ragioni per agire sono riconosciute come motivanti dagli agenti, essi sono in grado di fiorire, poiché attualizzano consapevolmente le potenzialità proprie della loro natura. Pertanto, se gli agenti agiscono conformemente alle loro inclinazioni naturali significa che essi mirano consapevolmente ad agire bene e, in questo

⁵⁰⁶ Ivi, p. 105.

⁵⁰⁷ Ivi, pp. 106-108.

⁵⁰⁸ «The virtues are perfection of powers that characterize human as agents, including both reason and desire: These are natural powers of human beings that characterize us in our pursuit of the good». Hacker-Wright John, *op. cit.*, p. 44, trad. mia.

modo, fioriscono. Quindi, per fiorire, un agente, da un lato, non è legittimato a desiderare qualsiasi cosa, poiché, tra tutte le cose che ha la possibilità di desiderare, solo un sottoinsieme di esse sono cose che dovrebbe desiderare, in virtù della sua natura; dall'altro lato, il suo desiderio non è necessitato, poiché, per agire propriamente come un essere umano, egli deve anche essere motivato ad agire secondo la sua natura.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che la nozione di “dovere” può essere intesa in termini di “potenzialità”, dove per “potenzialità” facciamo riferimento al fatto che, tra tutte le azioni che gli agenti possono compiere, solo un sottoinsieme di esse sono azioni che, per fiorire, gli agenti “devono” compiere in virtù dei poteri che hanno per natura. In questo modo, nel presente capitolo, abbiamo cercato di rendere conto del fatto che la tesi di Mumford e Anjum, secondo cui esisterebbe la modalità disposizionale come modalità *sui generis*, fraintende il modo in cui le due modalità della contingenza e della necessità possono essere intese dal punto di vista metafisico. In questa sede, infatti, abbiamo cercato di mostrare che le modalità tradizionali della contingenza e della necessità sono adeguate dal punto di vista metafisico. Per quanto riguarda gli esseri umani, abbiamo sostenuto che, per fiorire *in quanto* esseri umani, gli agenti sono tenuti a compiere azioni all'interno dell'orizzonte di possibilità dato dalla loro natura, ossia devono attualizzare le potenzialità che hanno in virtù della loro natura; tuttavia, per fiorire propriamente *in quanto* esseri umani, gli agenti devono anche comprendere, attraverso l'esperienza vissuta in virtù delle inclinazioni naturali, in quale modo si addice agire agli esseri umani e devono essere motivati ad agire in tal senso. Così, come osserva David Oderberg, «l'agente, acquisendo la conoscenza della natura umana come animalità razionale attraverso l'inclinazione, coglie ciò che soddisfa e ciò che non soddisfa tale natura, dunque ciò che è buono e ciò che è cattivo e quindi una condizione da perseguire o da evitare»⁵⁰⁹. Le inclinazioni naturali, quindi, indicano l'orizzonte di possibilità, ossia le potenzialità, entro cui un agente può fiorire. Non esiste, però, un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani, perché, anche se per fiorire è necessario che gli agenti agiscano conformemente alla loro natura, comunque, i modi in cui possono fiorire variano a seconda delle caratteristiche individuali e delle circostanze e dei contesti in cui agiscono, vale a dire delle *pratiche* a cui partecipano nella loro esperienza vissuta in prima persona.

⁵⁰⁹ «The agent, by gaining knowledge of human nature as rational animality through inclination, grasps what does and does not fulfill that nature, hence what is good and bad and so a matter for pursuit or avoidance». Oderberg David S., “The Metaphysical Foundations of Natural Law”, in *Natural Moral Law in Contemporary Society*, a cura di Zaborowski H., The Catholic University of America Press, Washington, 2010, p. 71.

A questo proposito, è opportuno ricordare che Tommaso d'Aquino scrisse la *Summa Theologiae* in epoca medievale. Pertanto, la sua opera è anche un prodotto del suo tempo. Tuttavia, essa ha una valenza che va oltre i tempi storici⁵¹⁰. Infatti, tutte le inclinazioni naturali sono disposte a realizzare qualcosa a cui tutti gli esseri umani tendono in virtù della loro natura, che è universale; tuttavia, i modi in cui gli agenti possono agire e realizzare la loro natura variano a seconda delle caratteristiche individuali dei singoli agenti e a seconda dei periodi storici, dei luoghi del mondo e delle culture in cui vivono, cioè a seconda delle pratiche a cui partecipano nella loro esperienza vissuta.

Ma che cos'è una pratica? Al fine di comprendere meglio questo aspetto, è possibile ricordare la concezione di Anscombe già esposta in questa sede in relazione alla nozione di "dovere"⁵¹¹. Secondo Anscombe, che riprende il Wittgenstein delle *Philosophical Investigations*, una pratica consiste nel fatto che gli agenti agiscono secondo una regola all'interno di un contesto condiviso. L'agire degli agenti acquisisce significato all'interno di questo contesto, poiché è all'interno di esso e in virtù della loro comprensione di esso che gli agenti agiscono in modo consapevole.

Nella terza e ultima parte di questo lavoro, approfondiremo la nozione di "pratica", che permetterà di rendere conto sia del fatto che, al fine di fiorire, gli esseri umani devono agire conformemente alla loro natura in accordo con le loro inclinazioni naturali, sia che non esiste un unico modo di fiorire per tutti gli agenti, poiché i modi in cui possono realizzare la loro natura variano a seconda delle caratteristiche individuali, dei tempi, dei luoghi e dei contesti in cui agiscono ed esercitano le loro inclinazioni naturali. Dunque, la natura umana stabilisce l'orizzonte di possibilità entro cui gli agenti possono operare al fine di fiorire, ma i modi in cui ciò avviene variano a seconda dell'esperienza vissuta dai singoli agenti attraverso le inclinazioni naturali: gli agenti possono realizzare i poteri che hanno in virtù della loro natura se, nelle pratiche a cui partecipano, agiscono secondo le loro inclinazioni naturali.

Al fine di rendere conto di ciò, nella terza parte di questo lavoro, prenderemo in esame criticamente il pensiero di Alasdair MacIntyre e la sua evoluzione, poiché riteniamo che esso fornisca un luogo idoneo in cui mettere in discussione quanto è stato sostenuto in questa sede sul fiorire umano. L'autore ha cercato di rivitalizzare l'etica delle virtù nel panorama filosofico contemporaneo, dedicando l'attenzione prima ad Aristotele e poi, soprattutto, a Tommaso d'Aquino, indagando che cosa un agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire *in quanto* essere umano e ponendo particolare attenzione alla nozione di "pratica".

⁵¹⁰ Si veda: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, op. cit., I-II, q. 94, aa. 4-5, pp. 919-923.

⁵¹¹ Si veda: parte I, cap. 2, pp. 25-26 del presente lavoro.

PARTE III

Alasdair MacIntyre e Tommaso d'Aquino.

Le inclinazioni naturali: pratiche, narratività, virtù, metafisica

Capitolo 5. Alasdair MacIntyre e il recupero delle virtù

Alla luce di quanto sostenuto finora, è possibile affermare che la domanda a cui cerca di individuare una risposta appropriata la concezione di stampo tomista non è «Che cosa devo fare?», bensì «Qual è il bene per me?», oppure «Che cosa mi permette di fiorire?». Allo stesso modo, è questo l'interrogativo a cui vuole rispondere Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929), uno degli autori che ha maggiormente influenzato la riflessione sulle virtù e sull'agire morale nel dibattito contemporaneo. MacIntyre ha riconsiderato l'etica delle virtù nel panorama filosofico contemporaneo, dedicando l'attenzione prima ad Aristotele e poi, in particolare, a Tommaso d'Aquino. L'autore ha proposto una riflessione sul ragionamento pratico, sull'agire umano e sulle virtù che ha messo in luce l'importanza per il fiorire umano delle pratiche, e, quindi, dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti; la sua indagine verte su che cosa un agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire.

Nei prossimi tre capitoli, prenderemo in esame il pensiero di MacIntyre, analizzando in ordine cronologico le opere della fase speculativa matura dell'autore, in cui egli ha progressivamente spostato il suo interesse dalla filosofia di Aristotele a quella di Tommaso d'Aquino⁵¹². Dedicheremo molto spazio all'analisi critica delle opere di MacIntyre. Questa scelta è dovuta al fatto che, ai fini della nostra argomentazione, riteniamo opportuno esaminare il percorso teoretico che ha portato MacIntyre a riconoscere la necessità di riferirsi alla filosofia di Tommaso d'Aquino. Indagheremo se e in che misura l'autore, attraverso la considerazione del pensiero dell'Aquinate, sia riuscito a rendere conto del fiorire umano mettendo in luce, oltre alla prospettiva in prima persona, anche il ruolo della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani.

Mostreremo che, nel corso dell'evoluzione del suo pensiero, MacIntyre ha affermato di aver compreso la necessità di riferirsi alla dimensione metafisica della natura umana per rendere conto di un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani e ha dichiarato di

⁵¹² Si noti che Lisska cita MacIntyre, non senza criticarlo, tra gli autori che hanno maggiormente contribuito a rivitalizzare non solo la concezione di Aristotele, ma anche quella di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo: Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 71-73, pp. 189-192, p. 249. Si noti anche che MacIntyre ha scritto una recensione dell'opera di Lisska in: MacIntyre Alasdair C., *Review di Lisska Anthony, Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, in *International Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 1, 1997, pp. 95-99.

aver individuato nella filosofia di Tommaso d'Aquino un luogo idoneo da cui trarre ispirazione per sviluppare le sue argomentazioni. Tuttavia, nonostante abbia riconosciuto la necessità di questo riferimento, nella sua concezione, MacIntyre non ha tematizzato fino in fondo il ruolo della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani⁵¹³. Mostriamo che MacIntyre ha contribuito a dare rilievo alla teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo, indagando che cosa un agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire *in quanto* essere umano e ponendo particolare attenzione alla prospettiva in prima persona; tuttavia, nella sua proposta, l'autore non ha riconosciuto fino in fondo il carattere metafisico delle inclinazioni naturali, cosa che gli avrebbe permesso di individuare un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani in virtù della loro natura, pur riconoscendo le peculiarità dei singoli agenti e degli ambienti storici, sociali e culturali in cui vivono. Alla luce di ciò, sosteneremo che, se MacIntyre avesse considerato opportunamente le inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto sia della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli agenti, sia della prospettiva in prima persona, in virtù della quale gli esseri umani possono attualizzare la loro natura in diversi modi, a seconda delle caratteristiche individuali e delle pratiche a cui partecipano insieme ad altri agenti e che variano in base al contesto storico, sociale e culturale in cui vivono.

L'analisi dell'evoluzione del pensiero di MacIntyre offrirà una base adeguata per prendere in esame l'ultima monografia pubblicata dall'autore, nel 2016, intitolata *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*⁵¹⁴, che sarà oggetto di analisi nel settimo e ultimo capitolo. In quest'opera, MacIntyre ha racchiuso l'evoluzione del suo pensiero e i risultati più significativi delle sue opere precedenti, dichiarando di avvalersi soprattutto della filosofia neoaristotelico-tomista come strumento per confrontarsi criticamente con la modernità. Nell'opera del 2016, MacIntyre ha approfondito ulteriormente la tematica della prospettiva in prima persona, mettendo in luce il ruolo della dimensione narrativa nelle vite dei singoli agenti e sostenendo che, per fiorire,

⁵¹³ Questa questione è tematizzata anche da Luca Grion in: Grion Luca, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 168-175. Particolarmente efficace è l'affermazione di Grion secondo cui «in qualche modo varrebbe perciò la pena di procedere con MacIntyre – ovvero accogliendo l'invito a recuperare un'etica delle virtù – ma, al tempo stesso, *oltre MacIntyre*». Ivi, p. 175 (corsivo nell'originale).

⁵¹⁴ MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; trad. it. *L'etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024. In questo lavoro, adopereremo il testo originale in lingua inglese, poiché la traduzione in lingua italiana dell'opera, a cura di Sante Maletta, Dario Mazzola e Damiano Simoncelli, è stata pubblicata quando la stesura del presente lavoro era già conclusa.

gli esseri umani devono considerare la loro esistenza in modo unitario in quanto orientata a un fine ultimo. Così, in quest'opera, l'autore ha affrontato anche la questione del fine ultimo. Alla luce di ciò, intendiamo indagare se la prospettiva offerta da MacIntyre nella sua ultima opera possa dimostrarsi teoreticamente valida e soddisfacente per rendere conto del fiorire umano; indagheremo, dunque, se la proposta dell'autore metta in luce l'importanza per il fiorire umano sia del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, sia del ruolo della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani.

In questo e nel prossimo capitolo, prenderemo in esame l'evoluzione del pensiero di MacIntyre ponendo attenzione in particolar modo alla fase matura della sua speculazione, il cui inizio è sancito, soprattutto, dalla pubblicazione di *After Virtue: A Study in Moral Theory*⁵¹⁵ nel 1981.

In questo capitolo, in primo luogo (paragrafo 5.1), illustreremo le ragioni che ci hanno portato a scegliere di considerare il pensiero di MacIntyre. È di particolare rilievo il fatto che l'autore, ponendosi sulla scia del pensiero di Anscombe, abbia sostenuto la necessità di riconsiderare la concezione classica delle virtù – quella di Aristotele, prima, e quella di Tommaso d'Aquino, poi – negli ambiti morale e politico. Illustreremo brevemente le tre fasi in cui è possibile suddividere l'intero percorso speculativo di MacIntyre, concentrandoci, in particolare, sulla terza fase che è rappresentata dal cosiddetto “*After Virtue Project*”.

In secondo luogo (paragrafo 5.2), prenderemo in esame *After Virtue*, opera che MacIntyre ha pubblicato nel 1981 e in cui ha illustrato in maniera sistematica la sua proposta di riconsiderare l'etica delle virtù classica (in questa fase ancora soprattutto aristotelica). In *After Virtue*, MacIntyre compie una critica della società liberale e della filosofia morale moderne, in quanto sono caratterizzate dal fatto di rifiutare la dimensione teleologica degli esseri umani, di separare gli ambiti morale e politico dal ragionamento pratico e di considerare gli esseri umani in modo individualistico. Di contro, MacIntyre propone di riconsiderare l'etica delle virtù di stampo aristotelico, che è caratterizzata dal riconoscimento della dimensione teleologica della vita buona, del legame del ragionamento pratico con gli ambiti morale e politico e della dimensione costitutivamente sociale e politica degli esseri umani.

In terzo luogo (paragrafo 5.3), considereremo gli aspetti critici di *After Virtue*. In particolare, metteremo in luce il fatto che in quest'opera l'autore ha proposto di riconsiderare

⁵¹⁵ MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D'Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.

la concezione delle virtù aristotelica, rifiutando, però, di riconoscere, dal punto di vista metafisico, la natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani e sostenendo, invece, una forma di teleologia sociale, che consiste principalmente nel considerare l'esperienza vissuta dagli agenti con altri esseri umani con cui vivono in comunità. Mostriamo che lo stesso MacIntyre, per esempio, nella prefazione alla terza edizione dell'opera (2007), ha affermato che dopo la pubblicazione nel 1981 di *After Virtue* ha compreso, grazie alla considerazione della filosofia di Tommaso d'Aquino, che la sua proposta necessitava di fare riferimento anche alla dimensione metafisica della natura umana per rendere conto dell'agire virtuoso.

5.1 Il progetto di superamento della modernità

MacIntyre è un filosofo che ha esercitato una grande influenza nel dibattito contemporaneo⁵¹⁶. In particolare, egli è noto per le sue riflessioni sull'agire morale e sulle virtù, articolate soprattutto a partire dalla pubblicazione dell'opera che lo ha reso celebre, *After Virtue*. In quest'opera, MacIntyre ha riconsiderato la concezione classica delle virtù di stampo aristotelico per porsi in confronto critico con la filosofia morale che si è sviluppata a partire dall'epoca moderna. Per questo motivo, l'autore è stato considerato uno dei maggiori esponenti dell'etica delle virtù o *virtue ethics*, corrente che, come abbiamo osservato in precedenza, si ritiene abbia avuto inizio a partire dalla pubblicazione di *Modern Moral Philosophy*⁵¹⁷ da parte di Anscombe. D'altronde, come già Anscombe, nel saggio del 1958, aveva proposto di riconsiderare la concezione delle virtù classica, ponendosi, in questo modo, in contrasto con le correnti dominanti nella filosofia moderna – il deontologismo e il consequenzialismo –, allo stesso modo MacIntyre, in *After Virtue*, propone di riconsiderare l'etica delle virtù aristotelica per far fronte alla situazione di crisi in cui, a suo giudizio, versano la società e la filosofia morale moderne.

⁵¹⁶ Per un'introduzione alla vita e al pensiero di MacIntyre e per un'esauriente bibliografia primaria e secondaria dell'autore, si veda, per esempio: Lutz Christopher Stephen, "Alasdair MacIntyre", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mac-over/> (consultato il 12 luglio 2023). È possibile consultare la bibliografia primaria e secondaria, in costante aggiornamento, relativa a MacIntyre anche sulla pagina ufficiale di "The International Society for MacIntyrean Enquiry", <https://www.macintyreanenquiry.org/> (consultato il 13 novembre 2023).

⁵¹⁷ Anscombe G.E.M., "Modern Moral Philosophy", in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. "La filosofia morale moderna", a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

Ciononostante, è bene considerare sia che è difficile incasellare MacIntyre all'interno di una determinata corrente filosofica, sia che lo stesso autore è contrario al fatto di essere etichettato secondo i canoni accademici. Oltre a essere stato considerato uno degli esponenti di maggior rilievo dell'etica delle virtù, MacIntyre è stato definito un "tomista analitico"⁵¹⁸. Comunque, nonostante MacIntyre si opponga al fatto che gli vengano attribuite etichette che incasellino il suo pensiero in canoni predefiniti dal mondo accademico, è innegabile constatare che egli ha notevolmente contribuito alla riflessione sull'agire morale e sulle virtù a partire dalla prospettiva classica, prima aristotelica e poi, soprattutto, tomista. Se, inizialmente, MacIntyre, nel riconsiderare il tema delle virtù, aveva fatto riferimento in particolar modo ad Aristotele, successivamente, come sarà da lui stesso riconosciuto, individuerà nella filosofia di Tommaso d'Aquino un luogo privilegiato da cui trarre ispirazione per le sue argomentazioni⁵¹⁹. Al riguardo, contrariamente a quanto avvenuto con altre etichette che gli sono state attribuite, come quella di "tomista analitico", egli definirà se stesso un "tomista"⁵²⁰. Per quanto riguarda l'ascrivere MacIntyre nella schiera dei tomisti analitici, si ricordi che, in precedenza (paragrafo 3.1), quando abbiamo illustrato le caratteristiche principali del tomismo analitico, abbiamo rilevato che con l'espressione "tomismo analitico" viene fatto riferimento non a una posizione consolidata, bensì, più in generale, a filosofi della tradizione analitica o, comunque, ad autori, come MacIntyre, culturalmente vicini alla filosofia analitica, che hanno riconsiderato la filosofia di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo. In merito a ciò, si noti che John Haldane ha incluso MacIntyre nella schiera dei tomisti analitici fin dal principio⁵²¹. Si ricordi anche che Haldane aveva coniato l'espressione "tomismo analitico" proprio in occasione di una conferenza da lui tenuta nel 1992 presso l'Università di Notre Dame (Indiana) su invito di MacIntyre⁵²². Si noti, tuttavia, che la metodologia di MacIntyre, a differenza di quella adottata tradizionalmente dalla filosofia analitica, non è a-storica, ossia non tratta le posizioni filosofiche che prende in esame come se fossero avulse dal contesto in cui sono state formulate, bensì considera queste posizioni alla luce del contesto storico e filosofico in cui sono emerse. MacIntyre, dunque, nella sua proposta, tiene conto anche della dimensione

⁵¹⁸ Riguardo alla possibilità di considerare MacIntyre nei termini di un tomista analitico, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Micheletti Mario, *Il tomismo analitico*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 49-51; Vaccarezza Maria Silvia, "Virtù, natura e legge: l'etica del tomismo analitico nella sintesi di A. MacIntyre", in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, vol. 1, n° 1, 2021, pp. 182-200.

⁵¹⁹ Si veda, in particolare: MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, *op. cit.*, p. 17.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ Haldane John, "Thomism, analytical", in *The Oxford Companion to Philosophy*, a cura di Honderich T., Oxford University Press, Oxford-New York, 1995, p. 875.

⁵²² Micheletti Mario, *op. cit.*, 2007, p. 7.

storica della filosofia. In questa sede, non indagheremo l'adeguatezza, dal punto di vista della storia della filosofia, delle ricostruzioni storico-filosofiche proposte da MacIntyre nelle sue opere, poiché questo, seppur interessante, esula dagli obiettivi del presente lavoro. Ciò che ci interesserà sarà comprendere le ragioni teoretiche che hanno condotto MacIntyre a compiere queste ricostruzioni.

L'autore si è posto in dialogo sia con autori appartenenti alla tradizione analitica, sia con autori appartenenti alla cosiddetta "filosofia continentale"⁵²³. Ad ogni modo, riteniamo che, per diverse ragioni, il pensiero di MacIntyre sia in parte accostabile a quello di Anscombe – che Haldane ha collocato tra gli iniziatori del tomismo analitico –, dalla cui considerazione è iniziato il nostro percorso in questa sede. Lo stesso MacIntyre ha riconosciuto il proprio debito nei confronti delle argomentazioni svolte da Anscombe soprattutto in *Modern Moral Philosophy*, nonostante, comunque, abbia affermato che vi siano anche delle differenze tra le loro concezioni⁵²⁴. Entrambi, infatti, hanno offerto una critica nei confronti della società e della filosofia morale moderne e contemporanee, proponendo di riconsiderare l'etica delle virtù classica. Entrambi, dal momento che hanno proposto una riflessione sulle virtù, hanno indagato ciò che permette una vita umana buona, ossia il fiorire umano, e hanno fatto riferimento alla nozione di "pratica" – ripresa dalle *Philosophical Investigations*⁵²⁵ di Wittgenstein – per la loro riflessione sull'agire morale. Inoltre, entrambi si sono convertiti al cattolicesimo. Ancora, Anscombe ha fatto riferimento in modo esplicito ad Aristotele e più implicitamente a Tommaso d'Aquino; MacIntyre, dopo aver dedicato l'attenzione ad Aristotele, ha progressivamente spostato il suo interesse a Tommaso d'Aquino, rivolgendo l'attenzione alla teoria della legge naturale dell'Aquinate, anche se, come vedremo, egli ha

⁵²³ Nonostante MacIntyre riconosca di essersi avvicinato al metodo della filosofia analitica durante i primi anni della sua carriera filosofica (1951-1971), dichiara che, successivamente, si è allontanato dalla filosofia analitica, in quanto ritiene che essa sia caratterizzata dall'individuazione di continue scissioni all'interno di tematiche molto specifiche, non produca risultati sostanziali e non si interessi allo studio della storia della filosofia. Al riguardo, si veda, per esempio: Borradori Giovanna, *Conversazioni americane con W.O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A.C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th. S. Kuhn*, Laterza, Roma-Bari, 1991; trad. ingl. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn*, trad. ingl. di Crocitto R., University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 144-145; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 259-260. Si noti che, nel riferirsi criticamente ai filosofi analitici, MacIntyre ha in mente, in particolare, i filosofi di stampo neopositivista. Infatti, come vedremo nel prosieguo di questo paragrafo, MacIntyre riconosce il suo debito ad autori analitici che, come Anscombe, hanno risollevato l'interesse per la concezione classica delle virtù in etica.

⁵²⁴ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., p. 88.

⁵²⁵ MacIntyre affronta la tematica delle pratiche trattata da Wittgenstein nelle *Philosophical Investigations* e riprese successivamente da Anscombe in *On Brute Facts* e in *Modern Moral Philosophy*, per esempio, in: MacIntyre Alasdair C., "Colors, cultures, and practices", in *Midwest Studies in Philosophy (vol. XVII): The Wittgenstein Legacy*, a cura di French P.A., Uehling Jr. T.E., Wettstein H.K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 1-23; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 24-51.

messo in rilievo soprattutto il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, ma non ha riconosciuto fino in fondo il carattere metafisico delle inclinazioni naturali. Alla luce di questa analisi, riteniamo di poter segnalare, se non l'adesione, perlomeno la vicinanza di MacIntyre ai tomisti analitici, in quanto il filosofo scozzese, pur non essendo propriamente un filosofo analitico, è un autore culturalmente vicino alla filosofia analitica che ha riconsiderato la filosofia di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo.

Infine, si noti anche che, dal momento che MacIntyre ha fatto riferimento in modo esteso alle nozioni di "comunità" e "tradizione" per rendere conto delle virtù, egli è stato considerato uno dei maggiori esponenti del comunitarismo e sostenitore del relativismo, etichette che l'autore ha rifiutato a più riprese⁵²⁶.

MacIntyre è celebre soprattutto per le opere appartenenti alla sua fase speculativa più matura, che ha avuto inizio a partire dalla pubblicazione della prima edizione di *After Virtue* nel 1981. Il pensiero di MacIntyre ha subito una lunga evoluzione, tant'è che lo stesso autore ha suddiviso la propria produzione filosofica in tre periodi⁵²⁷. Durante il primo periodo, che si estende dal 1949 al 1971, MacIntyre si è occupato di filosofia della religione e, da una prospettiva marxista, di etica e di filosofia delle scienze sociali con l'intento di criticare il liberalismo moderno. Durante il secondo periodo, che si estende dal 1971 al 1977, MacIntyre ha cercato di sistematizzare le indagini condotte negli anni precedenti e caratterizzate, a suo giudizio, dal fatto di essere eterogenee e frammentate. In questo periodo, l'autore incominciò ad avvicinarsi alla filosofia di Aristotele. Nel 1977, MacIntyre pubblicò il saggio intitolato *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*⁵²⁸, che, a detta

⁵²⁶ Al riguardo, si vedano, in ordine cronologico: MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, *op. cit.*, pp. 18-23 e pp. 324-329; MacIntyre Alasdair C., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; trad. it. *Giustizia e razionalità*, trad. it. di Calabi C., Anabasi, Milano, 1995, vol. 2, pp. 173-197 (cap. 7); MacIntyre Alasdair C., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Gifford Lectures)*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, a cura di Possenti V., trad. it. di Bochese A. e D'Avenia M., Editrice Massimo, Milano, 1993, pp. 17-19; Reddiford Gordon e Watts Miller William, "An Interview With Alasdair MacIntyre", in *Cogito*, vol. 5, n° 2, 1991, p. 71; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 272-273; Borradori Giovanna, *op. cit.*, pp. 144-145 (ediz. ingl. 1994); MacIntyre Alasdair C., "Moral relativism, truth, and justification", in *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, a cura di Gormally L., Four Courts Press, Dublin, 1994, pp. 6-24; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 52-73; MacIntyre Alasdair C., "Moral Pluralism Without Moral Relativism", in *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 1, 1999, pp. 1-8; MacIntyre Alasdair C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court Publishing, Chicago, 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, trad. it. di D'Avenia M., Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 140.

⁵²⁷ Reddiford Gordon e Watts Miller William, *op. cit.*

⁵²⁸ MacIntyre Alasdair C., "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", in *The Monist*, vol. 60, n° 4, 1977, pp. 453-472; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 3-23.

dello stesso autore, rappresenta un punto di svolta nel suo pensiero, soprattutto sotto l'aspetto metodologico⁵²⁹. Infatti, a partire dal 1977 e ancor di più a partire dalla pubblicazione della prima edizione di *After Virtue* nel 1981, ha inizio il terzo periodo, che rappresenta la fase matura della speculazione filosofica dell'autore. Ad ogni modo, alcuni temi e argomentazioni della prima e della seconda fase speculativa di MacIntyre, o verranno trattati nel corso di tutta la sua carriera filosofica, o verranno ulteriormente sviluppati dall'autore, oppure verranno abbandonati e poi, in alcuni casi, riconsiderati successivamente. In ogni caso, la tematica a cui MacIntyre ha dedicato la propria attenzione nel corso di tutta la sua speculazione è quella dell'agire umano negli ambiti morale e politico.

Relativamente alla sua produzione più matura, MacIntyre afferma: «dal 1977 in poi sono stato impegnato in un unico progetto in cui *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* [...], e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [...] sono centrali, un progetto che uno dei miei colleghi ha descritto come la stesura di *una interminabile lunga storia dell'etica*»⁵³⁰ e, aggiungiamo, che Mark Murphy ha definito “*After Virtue Project*”⁵³¹. Oltre alle tre opere citate da MacIntyre in questa dichiarazione tratta da un'intervista all'autore per la rivista *Cogito* nel 1991, è possibile annoverare, all'interno di questo progetto unitario, altri testi pubblicati da MacIntyre successivamente, in cui egli ha ulteriormente sviluppato gli argomenti affrontati in *After Virtue*. Tra questi, sono sicuramente da menzionare *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* e il già citato *Ethics in the Conflicts of Modernity*.

Per poter meglio comprendere le argomentazioni presenti nell'ultima monografia pubblicata da MacIntyre nel 2016, ossia *Ethics in the Conflicts of Modernity*, prenderemo in esame criticamente quali sono state le riflessioni precedenti di maggior interesse proposte dall'autore e gli aspetti critici delle sue argomentazioni partendo dalla considerazione di *After Virtue*⁵³².

⁵²⁹ Si veda: MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, p. VII.

⁵³⁰ «From 1977 onwards I have been engaged in a single project to which *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* [...], and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [...] are central, a project described by one of my colleagues as that of writing *An Interminably Long History of Ethics*». Reddiford Gordon e Watts Miller William, *op. cit.*, p. 68 (corsivo nell'originale), trad. mia.

⁵³¹ Mark Murphy, “Introduction”, in *Alasdair MacIntyre*, a cura di Murphy M., Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2003, pp. 1-9.

⁵³² Per la ricostruzione e l'analisi critica delle opere che costituiscono l'*After Virtue Project*, si vedano, per esempio, in ordine cronologico: AA. VV., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, a cura di Horton J. e Mendus S., Polity Press, Cambridge-Malden (Massachusetts), 1994; AA. VV., *Alasdair MacIntyre*, a cura di Murphy M., *op. cit.*; Lutz Christopher Stephen, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Lenham, 2004; D'Andrea Thomas, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2006; Maletta Sante, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria

5.2 Il testo chiave di MacIntyre: *After Virtue*

Come è già stato osservato in precedenza, *After Virtue* rappresenta l'opera che ha sancito l'inizio dell'*After Virtue Project*. *After Virtue* si compone di due parti: una *pars destruens* e una *pars costruens*. Nella *pars destruens*, MacIntyre compie una critica della società liberale moderna e della filosofia morale comune a partire dalla modernità, in quanto esse rifiutano la dimensione teleologica degli esseri umani, separano il ragionamento pratico dagli ambiti morale e politico e concepiscono la persona umana in modo individualistico. Nella *pars costruens*, ponendosi in contrasto con la società e la filosofia proprie della modernità, MacIntyre propone di riconsiderare l'etica delle virtù di stampo aristotelico, in cui, invece, si sosteneva una concezione teleologica della vita buona, il ragionamento pratico era legato agli ambiti morale e politico e si riconosceva la dimensione costitutivamente sociale e politica degli esseri umani⁵³³. Come illustreremo in questo capitolo, le nozioni cardine a cui fa riferimento l'autore nella sua proposta, in relazione a quella di "virtù", sono quelle di "pratica", "unità narrativa della vita umana" e "tradizione".

5.2.1 Pars destruens

La legge di Hume costituisce lo sfondo di tutta la riflessione critica di MacIntyre⁵³⁴. Nella *pars destruens*, l'autore offre una ricostruzione storico-filosofica del lungo processo che ha portato alla situazione di crisi in cui, a suo giudizio, versano la società e la filosofia morale attuali, in cui viene fatto uso del linguaggio proprio della morale, anche se è venuto meno il contenuto a cui essa faceva riferimento in origine⁵³⁵. Secondo l'autore, le diverse voci che

Mannelli, 2007; Lorenzo David, "Tommaso D'Aquino e MacIntyre sulla legge naturale: Metafisica e pratica", in *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di Di Blasi F., Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007; AA. VV., *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, numero speciale a cura di Blackledge P. e Knight K.; AA. VV., *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, a cura di Cunningham L.S., Notre Dame University Press, Notre Dame, 2009; AA. VV., *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, a cura di Blackledge P. e Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2011; AA. VV., *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88, n° 4, 2014, numero speciale a cura di Lutz C.S.; Ancona Elvio, "Katà tòn orthòn lógon. Linee per una rilettura della tradizione aristotelica sulla giustizia", in *Ragione Pratica*, vol. 50, n° 1, 2018, pp. 219-225. Segnaliamo anche: MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., Polity Press, Cambridge, 1998, che consiste in una raccolta di testi di MacIntyre compiuta da Kelvin Knight con l'intento di illustrare il progetto filosofico del filosofo scozzese; Knight Kelvin, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007, in cui Kelvin Knight si propone di rendere conto di quale è stato il contributo di MacIntyre per la rivitalizzazione della filosofia aristotelica.

⁵³³ Per una ricostruzione in lingua italiana della storia delle principali concezioni politiche, si vedano, per esempio: Bellini Paolo e Bonvecchio Claudio, *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, CEDAM - Wolters Kluwer, Milano, 2017; Parotto Giuliana, *Teoria politica. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano, 2019.

⁵³⁴ MacIntyre aveva già affrontato la tematica della legge di Hume in: MacIntyre Alasdair C., "Hume on 'Is' and 'Ought'", in *The Philosophical Review*, vol. 68, n° 4, 1959, pp. 451-468.

⁵³⁵ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale, op. cit.*, pp. 29-33 (cap. 1).

partecipano al dibattito morale fanno uso del vocabolario morale tradizionale appellandosi a principi morali astratti e inconsistenti, senza essere in grado di offrirne una giustificazione razionale⁵³⁶. Nonostante le parti in gioco sostengano di adottare un linguaggio morale oggettivo e impersonale, in realtà, esse non fanno altro che difendere principi scelti arbitrariamente e non sono in grado di giungere a una risoluzione razionale dei conflitti che coinvolgono le correnti presenti nel panorama contemporaneo. MacIntyre ritiene che questo inesauribile confronto tra posizioni che pretendono di essere oggettive e di fornire una giustificazione razionale della propria validità dia vita a un “teatro di illusioni”⁵³⁷, in cui sembra che queste correnti esprimano principi oggettivi e impersonali, anche se, in realtà, non sono in grado di giustificare razionalmente le loro tesi.

Secondo MacIntyre, questo dibattito inestinguibile ha dato vita all’emergere e all’imporsi della cultura emotivista. Con il termine “emotivismo” l’autore fa riferimento alla «dottrina secondo cui tutti i giudizi di valore, e più specificamente tutti i giudizi morali, *non sono altro che* espressioni di una preferenza, espressioni di un atteggiamento o di un sentimento, e appunto in questo consiste il loro carattere di giudizi morali o di valore»⁵³⁸. La radice dell’emotivismo è la legge di Hume, in quanto, secondo l’emotivismo, solo i giudizi empirici, ossia quelli relativi ai fatti, possono essere veri o falsi: nel regno dei fatti è possibile richiamarsi a criteri razionali tramite cui individuare un accordo su ciò che è vero e falso. Invece, i giudizi morali, essendo espressione di atteggiamenti o sentimenti individuali e non essendo, quindi, soggetti a criteri razionali, non possono essere né veri né falsi: «l’emotivismo è dunque una teoria che pretende di rendere conto di *tutti* i giudizi di valore, di qualunque specie essi siano. Evidentemente, se questa teoria è vera, *ogni* dissenso morale è insolubile con mezzi razionali»⁵³⁹.

MacIntyre critica la filosofia morale attuale perché ritiene che essa consideri le argomentazioni dei filosofi come se fossero atemporali. Di contro, l’autore sostiene che, anche se la cultura emotivista pretende di valere universalmente, essa, come avviene per tutte le dottrine morali, non è una dottrina avulsa dal contesto storico-filosofico in cui è stata

⁵³⁶ Ivi, pp. 35-41.

⁵³⁷ Questa espressione è presente in: ivi, p. 112.

⁵³⁸ Ivi, p. 41 (corsivo nell’originale). Relativamente alla posizione di MacIntyre sull’emotivismo, si veda: ivi, pp. 41-53 e ivi, pp. 55-68 (cap. 3). Per esempio, MacIntyre annovera tra gli emotivisti, oltre a Hume e a Moore, anche Richard Hare e Charles Stevenson. I testi di Hare e di Stevenson a cui MacIntyre fa riferimento sono: Hare Richard M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952; trad.it. *Il linguaggio della morale*, trad. it di Borioni M., Astrolabio Ubaldini, Roma, 1968; Stevenson Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Etica e linguaggio*, trad. it. di Ceccato S., Longanesi, Milano, 1962.

⁵³⁹ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., p. 42 (corsivo nell’originale).

formulata⁵⁴⁰. Al riguardo, MacIntyre afferma che l'emotivismo è sorto nel XVIII secolo a partire da Hume e si è sviluppato soprattutto in Inghilterra con i *Principia Ethica* di Moore, il quale ha riscosso molto successo soprattutto nell'ambiente accademico di Cambridge. In questo modo, MacIntyre intende mettere in luce che non vi è concezione morale indipendente dal contesto storico-filosofico in cui viene formulata. Egli sostiene che, nonostante la cultura emotivista, attraverso i seguaci di Moore, abbia preteso di fare riferimento a criteri oggettivi e impersonali, in realtà, ha confuso la morale prevalente e in auge a Cambridge con la morale in sé. Al riguardo, MacIntyre osserva:

Queste persone credono di stare identificando la presenza di una proprietà non naturale che chiamano “bene”; ma di fatto non esiste alcuna proprietà del genere, ed esse non fanno nient'altro, niente di più, che esprimere i propri sentimenti e atteggiamenti, mascherando l'espressione di preferenze e capricci con un'interpretazione dei propri enunciati e comportamenti che conferisce loro un'oggettività che in realtà non possiedono.⁵⁴¹

Relativamente a ciò, l'autore sostiene:

Quella che io ho indicato come la situazione di gran parte della nostra cultura, che cioè nell'argomentazione morale ciò che appare come affermazione di principi serve in realtà a mascherare espressioni di preferenza personale, l'emotivismo la considera la situazione universale. [...] Infatti ciò che l'emotivismo afferma è sostanzialmente che non vi è né vi può essere *alcuna* valida giustificazione razionale per qualsiasi pretesa che esistano modelli morali oggettivi e impersonali, e che dunque non esista alcun modello del genere. [...] L'emotivismo sostiene che possono esserci presunte giustificazioni razionali, ma giustificazioni razionali reali non possono mai esserci state, per il semplice fatto che non ne esistono.

L'emotivismo si fonda quindi sulla tesi che ogni tentativo, passato o presente, di fornire una giustificazione razionale per una morale oggettiva è di fatto fallito.⁵⁴²

Secondo MacIntyre, l'emotivismo si è imposto nella cultura contemporanea sia esplicitamente, sia implicitamente, ossia anche fra coloro che, pur non riconoscendo esplicitamente la sua verità, tuttavia, la presuppongono nella loro prassi quotidiana⁵⁴³. Alla

⁵⁴⁰ Ivi, p. 40.

⁵⁴¹ Ivi, p. 47.

⁵⁴² Ivi, pp. 49-50 (corsivo nell'originale).

⁵⁴³ Ivi, p. 53.

luce di ciò, l'autore dichiara l'importanza di un confronto critico con l'emotivismo in quanto emblema del processo di degenerazione della filosofia morale a partire dall'età moderna.

Come si è detto, a giudizio di MacIntyre, nessuna concezione morale è indipendente dal contesto storico-sociale in cui viene formulata. Pertanto, anche l'emotivismo, nonostante pretenda di essere una dottrina universale, in realtà è espressione della modernità, nella quale, sotto l'insegna del "pluralismo", si cela un dissenso incolmabile tra diverse posizioni morali i cui valori e principi non dipendono da criteri razionali, ma da preferenze e da scelte arbitrarie⁵⁴⁴. Inoltre, nella cultura emotivista, la persona umana è concepita come un'entità astratta, vale a dire come un individuo distaccato dal contesto storico-sociale in cui si trova. Invece, nelle società premoderne, l'agente veniva identificato a partire dall'appartenenza a diversi gruppi sociali, caratterizzati da una storia e da un'eredità che venivano tramandati.

A giudizio di MacIntyre, il processo che ha condotto al passaggio dalle società premoderne a quelle moderne e contemporanee rappresenta un'unica lunga storia che ha portato a un cambio di paradigma anche nella filosofia morale, dal momento che essa, secondo l'autore, non può essere slegata dal contesto storico-sociale in cui si colloca⁵⁴⁵. Dunque, per comprendere i cambiamenti che sono avvenuti nell'ambito della filosofia morale e, quindi, per cogliere anche quale è stato il mutamento del ruolo della filosofia nel corso del tempo, è imprescindibile comprendere i cambiamenti avvenuti a livello sociale e culturale. MacIntyre ricostruisce la storia di questo cambiamento facendo riferimento a filosofi come Hume, Kant e Kierkegaard⁵⁴⁶, in quanto rappresentanti del fallimento dei tentativi di dare alla morale una giustificazione indipendente a seguito del venir meno nella società, sempre più secolare, del ruolo culturale della religione come guida per l'agire morale:

Proprio come Hume cerca di fondare la morale sulle passioni perché i suoi argomenti hanno escluso la possibilità di fondarla sulla ragione, così Kant la fonda sulla ragione perché i suoi argomenti hanno escluso la possibilità di fondarla sulle passioni, e Kierkegaard sulla scelta

⁵⁴⁴ Ivi, pp. 55-68 (cap. 3).

⁵⁴⁵ Ivi, pp. 69-84 (cap. 4).

⁵⁴⁶ Per quanto riguarda Hume, si vedano: Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), a cura di Lecaldano E., trad. it. di Carlini A. e Mistretta E., Laterza, Bari, 2008 [1739]; Hume David, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di Lecaldano E., trad. it. di Dal Pra M., Laterza, Roma-Bari, 1996 [1748]. Per quanto riguarda Kant, si vedano: Kant Immanuel, *Critica della ragion pratica*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2000 [1788]; Kant Immanuel, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2003 [1785]; Kant Immanuel, *Metafisica dei costumi*, a cura di Landolfi Petrone G., Bompiani, Milano, 2006 [1797]. Per quanto riguarda Kierkegaard, si veda: Kierkegaard Søren, *Enten-Eller* (voll. 1-5), a cura di Cortese A., Adelphi, Milano, 1976-1989 [1843].

fondamentale priva di criteri a causa di quello che egli considera il carattere cogente delle considerazioni che escludono tanto la ragione quanto le passioni.

La giustificazione di ciascuna posizione si basava dunque principalmente sul fallimento delle altre due, e la somma complessiva che risultò dalla critica efficace di ciascuna posizione da parte delle altre fu il fallimento di tutte. Il progetto di fornire una giustificazione razionale della morale era decisamente fallito: e da allora in poi alla morale della cultura che ci ha preceduto (e di conseguenza la nostra) mancò qualsiasi base logica o giustificazione pubblicamente condivisa.⁵⁴⁷

MacIntyre identifica questo fallimento come il fallimento del “progetto illuminista”, dove con il termine “illuminismo” egli non si limita a fare riferimento all’illuminismo proprio degli intellettuali francesi del XVIII secolo, bensì, in maniera più estesa, alla cultura nordeuropea del XVIII e del XIX secolo⁵⁴⁸. Dunque, il fallimento degli autori che MacIntyre ha identificato fra i rappresentanti del progetto illuminista, non dipende dai singoli pensatori, ma dallo sfondo storico e culturale che essi condividevano e da cui, a suo giudizio, sarebbero derivate alcune credenze che li accomunavano⁵⁴⁹. Secondo MacIntyre, le credenze che essi avevano in comune derivano dal venir meno dello sfondo sociale, culturale e filosofico proprio dell’età premoderna e, in particolare, classica (aristotelica e teistica medievale)⁵⁵⁰.

MacIntyre sostiene che, secondo la concezione classica, l’etica si configura come la dottrina che permette agli esseri umani di passare da uno stato di potenza, ossia dalla natura umana spontanea che riguarda come è fatto l’agente nella situazione contingente, all’atto, ossia alla realizzazione da parte dell’agente della propria natura essenziale *in quanto* animale razionale⁵⁵¹. Dunque, la concezione classica è una concezione teleologica che riconosce che, in virtù della loro natura essenziale razionale, gli esseri umani hanno un fine da realizzare. Se gli agenti ordinano i loro desideri conformemente a questo fine, agiscono secondo virtù e realizzano la loro natura. Ancora, secondo MacIntyre, nella concezione teistica medievale – sia cristiana, sia ebraica, sia islamica –, la dimensione teologica non esclude la natura razionale dell’essere umano. Infatti, durante l’epoca medievale, anche se si riteneva che il *telos* degli esseri umani non può essere raggiunto pienamente nel mondo terreno, ma solo in quello ultraterreno, tuttavia, si sosteneva che i precetti divini, per essere colti dagli esseri umani, richiedono sia l’intervento divino sia l’esercizio appropriato della ragione.

⁵⁴⁷ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale, op. cit.*, p. 83.

⁵⁴⁸ Ivi, pp. 69-79.

⁵⁴⁹ Ivi, pp. 85-96 (cap. 5).

⁵⁵⁰ Ivi, pp. 85-86.

⁵⁵¹ Ivi, pp. 86-87.

A giudizio di MacIntyre, questa situazione mutò quando il consenso relativo alla natura teleologica razionale dell'etica venne meno, ossia a partire dall'affermarsi del protestantesimo e delle concezioni teologiche a essa affini, in cui veniva sostenuto che la ragione non ha alcun ruolo nell'indicare il fine autentico degli esseri umani⁵⁵². È all'interno di questo contesto che si affermò la concezione di Hume secondo cui la ragione ha una funzione strumentale e non può influenzare le passioni nell'agire.

Se la concezione classica riconosceva la presenza di tre elementi, ossia la natura spontanea e contingente degli agenti, il fine proprio degli esseri umani secondo la loro natura essenziale razionale, i precetti che permettono di passare dalla natura spontanea al *telos* proprio degli esseri umani secondo la loro natura, invece, nella modernità venne meno il concetto di natura essenziale degli esseri umani e, con esso, anche quello di *telos* in generale. In questo modo, restarono solo due elementi dello schema originario: «da una parte abbiamo un certo contenuto della morale: un insieme di ingiunzioni private del loro contesto teleologico. Dall'altra abbiamo una certa visione della natura umana spontanea, così com'è»⁵⁵³. Si passò, quindi, da uno schema tripartito coerente a uno schema bipartito incoerente, in cui i due elementi rimanenti erano discordanti tra loro. In questo modo, secondo MacIntyre, nella concezione che diventò comune a partire dalla modernità, la morale venne separata dal ragionamento pratico razionalmente giustificato, poiché il ragionamento morale relativo a doveri e obblighi venne separato dal ragionamento pratico relativo al fine di un agente e ai mezzi per raggiungere quel fine. Alla luce di ciò, MacIntyre sostiene che gli autori dell'epoca moderna presupponevano la validità della legge di Hume⁵⁵⁴:

Il principio «Nessuna conclusione sul “dovere” a partire da premesse sull'essere» diventa una verità ineludibile per filosofi la cui cultura possiede soltanto il vocabolario morale che risulta dagli episodi che ho raccontato. Il fatto che fosse considerato una verità logica atemporale era un segno della profonda mancanza di consapevolezza storica che allora informava, e ancor oggi troppo spesso affligge, la filosofia morale. Poiché la sua proclamazione iniziale fu essa stessa un evento storico cruciale. Essa segnò la rottura finale con la tradizione classica, e il fallimento decisivo del progetto settecentesco di giustificare la morale nel contesto dei frammenti ricevuti in eredità, ma già incoerenti, che la tradizione aveva lasciato dietro di sé.⁵⁵⁵

⁵⁵² Ivi, pp. 88-89. In questo punto, MacIntyre riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Anscombe e fa riferimento, in particolare, al saggio del 1958, *Modern Moral Philosophy*: ivi, p. 88.

⁵⁵³ Ivi, p. 89.

⁵⁵⁴ Ivi, pp. 90-95.

⁵⁵⁵ Ivi, p. 94.

Inoltre, a giudizio di MacIntyre, i filosofi del XVIII secolo furono per nulla o solo parzialmente consapevoli di questa situazione. Coloro che erano consapevoli del cambiamento in atto, nonostante il loro progetto fosse destinato a fallire a causa del venir meno della concezione teleologica della natura umana, ritenevano, invece, che proprio questo mutamento consentisse all'io di diventare autonomo rispetto all'ordinamento teleologico e teistico tradizionale che lo aveva ingabbiato per lungo tempo⁵⁵⁶. Secondo MacIntyre, in questo modo, venne inventato l'“individuo”, ossia l'io proprio della cultura emotivista, inteso come soggetto affrancato dalle gabbie della cultura teleologica e teologica precedente e, quindi, libero e sovrano del proprio agire (o, meglio, secondo MacIntyre, presunto tale). A giudizio dell'autore, questo processo storico-filosofico, che ha condotto all'affermazione dell'emotivismo, proseguì per mano dell'utilitarismo nel XIX secolo e di parte della filosofia analitica nel XX secolo⁵⁵⁷.

L'affermarsi del soggetto morale che si pretende autonomo ha quindi portato al rifiuto della prospettiva di stampo aristotelico, secondo cui i giudizi morali dipendono da una concezione teleologica che fornisce il criterio per l'agire. A giudizio di MacIntyre, dunque, la concezione che è sorta nell'epoca moderna e che si è estesa e sviluppata nella contemporaneità ha implicato il riconoscimento della validità della legge di Hume in quanto verità universale, nonostante la sua enunciazione e la sua affermazione siano dipese da un mutamento storico, sociale e culturale. Al riguardo, l'autore afferma:

Perciò non è una verità atemporalmente valida che conclusioni morali o comunque assiologiche non possano essere implicate da premesse empiriche; ma è vero che il significato assegnato alle espressioni morali, e in effetti anche ad altre espressioni assiologiche fondamentali, verso la fine del diciassettesimo secolo e nel corso del diciottesimo si trasformò in modo tale, che quelle che da allora vengono comunemente ammesse come premesse empiriche non possono implicare quelle che da allora vengono comunemente considerate conclusioni morali o assiologiche.⁵⁵⁸

A giudizio di MacIntyre, l'esteso riconoscimento della validità della legge di Hume non dipese esclusivamente dalla nuova concezione del valore che si impose, ma anche dal

⁵⁵⁶ Ivi, pp. 95-96.

⁵⁵⁷ Ivi, pp. 97-113 (cap. 6). Facciamo qui riferimento a “parte della filosofia analitica”, perché, come è già stato indicato in precedenza, MacIntyre riconosce il suo debito nei confronti di autori analitici che, come Anscombe, hanno risolleato l'interesse per la concezione classica delle virtù in etica e si discosta, invece, dalla filosofia analitica di stampo neopositivista.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 113.

mutamento della concezione del fatto⁵⁵⁹. Infatti, a partire dall'epoca moderna, la nozione di "fatto" mutò parallelamente al mutare, a partire dal XVII e XVIII secolo, dell'approccio alle scienze naturali, che portò alla progressiva separazione dell'ambito della morale da quello delle scienze naturali e umane. Si passò dalla concezione finalistica propria dell'epoca classica a quella meccanicistica, in cui la causalità efficiente si impose a scapito di quella finale. In particolare, MacIntyre rileva che

il concetto di "fatto", per quanto riguarda gli esseri umani, subisce dunque una trasformazione nel passaggio dalla visione aristotelica a quella meccanicistica. In base alla prima l'azione umana va spiegata teleologicamente, e quindi non solo può, ma deve essere caratterizzata in riferimento alla gerarchia dei beni che costituiscono i fini dell'agire umano. In base alla seconda, l'azione umana non solo può, ma deve essere caratterizzata senza alcun riferimento a tali beni. In base alla prima, i fatti che concernono l'azione umana comprendono i fatti che concernono ciò che ha valore per gli esseri umani (e non soltanto ciò che essi ritengono abbia valore); in base alla seconda non esistono fatti che riguardino ciò che ha valore. "Fatto" diventa un concetto libero dai valori, "essere" diventa estraneo a "dovere", e tanto la spiegazione quanto la valutazione mutano il proprio carattere in conseguenza di questo divorzio fra "essere" e "dovere".⁵⁶⁰

A giudizio di MacIntyre, la legge di Hume, che si è imposta durante l'epoca moderna, è presente anche nella società contemporanea, in cui domina il liberalismo moderno, inteso come una dottrina che dichiara di aspirare alla neutralità per quanto riguarda la determinazione dei valori da seguire, nonostante, però, questa pretesa neutralità non sia realmente perseguibile. In questo panorama, le scienze sociali aspirano a raggiungere lo stesso livello di generalizzazione delle scienze naturali, cercando di indagare l'essere umano o, meglio, l'individuo, come se fosse avulso dal contesto sociale e culturale in cui vive⁵⁶¹.

Alla luce della ricostruzione storico-filosofica da lui proposta, MacIntyre ritiene che nella contemporaneità restino due alternative possibili tra cui scegliere: Nietzsche o Aristotele⁵⁶². Secondo MacIntyre, Nietzsche ha avuto il merito di aver compreso più chiaramente di altri suoi contemporanei la situazione in cui versa la filosofia morale, o, meglio, egli ha portato

⁵⁵⁹ *Ibidem*. Riguardo al mutamento della nozione di "fatto" si veda: *ivi*, pp. 115-123 (cap. 7).

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 120.

⁵⁶¹ *Ivi*, pp. 125-146 (cap. 8).

⁵⁶² *Ivi*, pp. 147-158 (cap. 9). Nell'ultimo capitolo, MacIntyre affermerà che Aristotele è l'alternativa da preferire rispetto a Nietzsche, poiché quest'ultimo rappresenta l'estrema conseguenza della cultura moderna: *ivi*, pp. 307-314 (cap. 18).

alle estreme conseguenze la cultura emotivista propria della modernità. Infatti, a giudizio di Nietzsche, non vi può essere obiettività in filosofia morale e ciò che i filosofi affermano essere oggettivo in realtà non è altro che il frutto della loro volontà soggettiva, in base alla quale ognuno può costruire la propria tavola dei valori senza richiamarsi a una presunta giustificazione razionale. In questo modo, Nietzsche critica non solo le concezioni moderne che cercano di individuare una giustificazione razionale della propria posizione, ma anche quella classica. Dunque, anche la filosofia di Aristotele rientra tra i bersagli polemici di Nietzsche. Tuttavia, al riguardo, MacIntyre afferma che il motivo per cui la concezione di Nietzsche si è rilevata tanto potente nella storia del pensiero è dipeso dal fallimento del progetto illuminista di individuare fondamenti razionali ateistici per la morale, progetto che è stato condotto a seguito del progressivo rifiuto della concezione classica, in particolare, aristotelica:

Perciò la difendibilità della posizione nietzscheana dipende *in ultima analisi* dalla risposta alla domanda: era giusto, in primo luogo, rifiutare Aristotele? Perché se la posizione etica e politica di Aristotele, o qualcosa di molto simile, potesse essere sostenuta, l'intera impresa nietzscheana sarebbe priva di senso. Infatti la potenza della posizione di Nietzsche dipende dalla verità di una tesi fondamentale: che ogni giustificazione razionale della morale palesemente fallisce, e che *quindi* la fede nei dogmi della morale va spiegata riducendola a un insieme di razionalizzazioni che nasconde il fenomeno essenzialmente non-razionale della volontà.⁵⁶³

Pertanto, MacIntyre sostiene che l'alternativa alla filosofia di Nietzsche consiste nel ritornare alla filosofia di Aristotele, che è stata abbandonata nel corso dell'epoca moderna. In merito a ciò, è bene sottolineare che, anche se MacIntyre riconosce che durante l'epoca classica e medievale l'aristotelismo è sempre stato in conflitto con altre concezioni, riconosce anche che l'aristotelismo si è diffuso, oltre che nel mondo greco, anche in quello cristiano, ebraico e islamico, costituendo, così, il bersaglio critico principale con cui dovettero confrontarsi i moderni: «l'aristotelismo è filosoficamente la più potente forma premoderna di pensiero morale. Se bisogna sostenere contro la modernità una visione premoderna della morale e della politica, questo dovrà avvenire in termini *del tipo* di quelli aristotelici, oppure non avvenire affatto»⁵⁶⁴.

⁵⁶³ Ivi, p. 156 (corsivo nell'originale).

⁵⁶⁴ Ivi, p. 157 (corsivo nell'originale).

Alla luce di ciò, l'autore invita a prendere in considerazione la filosofia aristotelica e la concezione delle virtù che la caratterizza. Infatti, durante l'epoca moderna è venuta meno la concezione classica delle virtù, che dipendeva da una concezione teleologica della vita buona, e si è invece affermata, a seguito del venir meno della concezione teleologica della natura umana, l'idea che l'individuazione delle virtù debba essere preceduta dalla definizione delle regole da seguire nella vita morale. MacIntyre, dunque, propone di sviluppare una riflessione che, sulla scia della concezione aristotelica, riporti il concetto di virtù al centro della riflessione sull'agire morale. Infatti, secondo l'autore, solo a seguito dell'indagine sulle virtù, che si basa sulla riflessione relativa a ciò in cui consiste una vita umana buona, sarà possibile derivare in modo appropriato le regole da seguire.

Per compiere questa indagine, MacIntyre si propone di ricostruire la storia delle concezioni delle virtù dell'epoca premoderna. Infatti, come abbiamo già osservato, secondo l'autore, ogni concezione morale dipende dal contesto storico-filosofico in cui si colloca. In merito a ciò, MacIntyre riconosce che la concezione aristotelica rappresenta il punto focale e di maggior rappresentanza di una tradizione di pensiero che si è estesa dall'epoca omerica a quella medievale. Infatti, da un lato, Aristotele ereditò, riassunse e rielaborò le posizioni precedenti, dall'altro lato, la filosofia dello Stagirita finse a sua volta da spunto per le posizioni di filosofi successivi all'interno di quella stessa tradizione. Emerge, così, uno dei termini cardine della riflessione di MacIntyre, ossia quello di "tradizione"; la tradizione che si estende dall'epoca omerica a quella medievale prende il nome di "tradizione classica". MacIntyre, dunque, si dedica alla ricostruzione della concezione delle virtù che si estende dall'epoca omerica, passando per quella in auge ad Atene prima di Aristotele, a quella di Aristotele, per arrivare, infine, a quella medievale, rispetto alla quale l'autore fa in particolar modo riferimento, in ambito cristiano, a Tommaso d'Aquino⁵⁶⁵.

5.2.2 Pars costruens

Inizia così la *pars costruens* di *After Virtue*. Come si è detto, Aristotele viene considerato il rappresentante della tradizione classica; tuttavia, MacIntyre sostiene che Aristotele avrebbe rifiutato di riconoscersi all'interno di questa tradizione, poiché riteneva che la sua opera correggesse gli errori o esaurisse le verità soltanto parziali di coloro che lo avevano preceduto⁵⁶⁶. Invece, secondo MacIntyre, la nozione di tradizione di pensiero è valida nella

⁵⁶⁵ La ricostruzione storica della tradizione classica delle virtù si trova in: *ivi*, pp. 159-223 (capp. 10-13).

⁵⁶⁶ *Ivi*, pp. 187-188.

misura in cui una concezione è intelligibile e giustificabile in quanto è parte di una serie di posizioni che si collocano all'interno di un unico processo storico, in cui è possibile che si verifichi sia un progresso, sia una degenerazione. MacIntyre afferma che Aristotele non riconobbe la dimensione storica del proprio pensiero e, dunque, non si considerò membro di un'unica tradizione di pensiero i cui iniziatori, secondo MacIntyre, furono i poeti dell'epica eroica. A giudizio dell'autore, l'assenza di riconoscimento della dimensione storica portò lo Stagirita a non considerare nella propria concezione delle virtù la forma narrativa, che, invece, svolgeva un ruolo cardine nei poemi eroici. MacIntyre sostiene che bisognerà attendere i pensatori medievali per un'integrazione della concezione aristotelica delle virtù con il riconoscimento del ruolo della dimensione narrativa in questa concezione. Ciononostante, l'autore, dopo aver chiarito che il concetto di "tradizione" a cui egli fa riferimento non sarebbe stato accettato da Aristotele, ribadisce che, comunque, lo Stagirita costituisce il rappresentante di spicco della tradizione classica per merito della sistematicità razionale del suo pensiero e perché i testi di riferimento di questa tradizione sono soprattutto l'*Etica Nicomachea*⁵⁶⁷ e la *Politica*⁵⁶⁸ di Aristotele.

La riflessione di Aristotele si concentra sulla definizione di ciò in cui consiste la vita umana buona. MacIntyre afferma che, secondo lo Stagirita, la vita buona consiste nel raggiungimento del proprio *telos* o fine da parte dell'agente sulla base della sua natura di animale razionale e politico, ossia costitutivamente sociale⁵⁶⁹. Il fine propriamente umano viene definito da Aristotele attraverso la nozione di "*eudaimonia*", che corrisponde, secondo l'accezione precedentemente data in questa sede, a quella di "fiorire umano". Per Aristotele, gli agenti possono fiorire se agiscono secondo virtù. Così, per comprendere ciò che permette il fiorire umano, bisogna prima comprendere che cosa siano le virtù, che consistono in disposizioni stabili del carattere ad agire in accordo con ciò che è buono per gli esseri umani.

Al riguardo, MacIntyre constata che l'etica aristotelica presuppone quella che lui definisce la "biologia metafisica"⁵⁷⁰ dello Stagirita, che, però, secondo il filosofo scozzese, non può più essere accettata. Per questo motivo, egli afferma che è sì necessario mantenere

⁵⁶⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Natali C., Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁵⁶⁸ Aristotele, *Politica*, a cura di Ferri F., Bompiani, Milano, 2016.

⁵⁶⁹ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale, op. cit.*, pp. 189-206.

⁵⁷⁰ Come osserva Marco D'Avenia, l'espressione "biologia metafisica" utilizzata da MacIntyre non trova alcun riscontro testuale in Aristotele: «MacIntyre usa frequentemente l'espressione "biologia metafisica", che di fatto non corrisponde a nessun riferimento bibliografico concreto, quanto piuttosto a una sorta di etichetta. Con questa si vuole indicare una metafisica deduttivistica, basata su una teoria biologica ormai superata e di conseguenza all'etica che ne scaturirebbe necessariamente, e che sarebbe, oltre che epistemologicamente scorretta e non conforme alle intenzioni di Aristotele, una forma di naturalismo che svaluterebbe il ruolo fondamentale, nell'etica in generale e in quella aristotelica nel caso concreto, del ruolo determinante dell'intelligenza nella determinazione generale e concreta della norma» Ivi, p. 93 [nota * di Marco D'Avenia].

la teleologia propria della concezione aristotelica, ma è altrettanto necessario trovare un sostituto alla biologia metafisica di Aristotele. In *After Virtue* MacIntyre proporrà una soluzione attraverso una forma di ontologia sociale che, però, come lui stesso riconoscerà successivamente, risulterà insoddisfacente.

Come è stato accennato in precedenza, nella tradizione classica rientra anche la concezione medievale delle virtù, relativamente alla quale MacIntyre concentra la propria attenzione sulla figura di Tommaso d'Aquino nell'ambito del cristianesimo, pur riconoscendo che l'interpretazione dell'Aquinate di Aristotele non è l'unica esistente⁵⁷¹. A giudizio dell'autore, la prospettiva medievale si inserisce nella tradizione classica, perché unisce elementi della concezione teleologica aristotelica ad elementi teologici che permettono di riconsiderare la forma narrativa che era propria della prospettiva dei poemi eroici. Infatti, secondo MacIntyre, a differenza della concezione di Aristotele, che concepiva la propria prospettiva limitatamente alla *polis* greca, quella medievale riconosce la propria dimensione storica: «la visione medievale è storica, come quella di Aristotele non poteva essere. Essa situa il nostro tendere al bene non soltanto in contesti specifici (Aristotele lo situa all'interno della *polis*), ma in contesti che a loro volta hanno una storia»⁵⁷². Quindi, secondo MacIntyre, la tradizione classica, nella sua evoluzione temporale, è consistita in un progresso caratterizzato dall'integrarsi, in senso positivo, di diversi elementi propri di ciascuna fase di quest'unica tradizione di pensiero.

Dalla ricostruzione della concezione delle virtù compiuta da MacIntyre, emerge che, nella tradizione classica, le virtù e, più in generale, l'ambito morale, erano strettamente legati al contesto sociale in cui si collocavano. L'agente veniva concepito non come un individuo avulso dal contesto in cui si trova, bensì come una persona inserita all'interno di un contesto sociale.

A seguito della ricostruzione storica di quella che MacIntyre ha definito “tradizione classica”, l'autore riconosce che un'obiezione che potrebbe essere mossa alla sua posizione è che in essa emergono troppe concezioni incompatibili che offrono teorie ed elenchi diversi delle virtù, oltre al fatto che egli si è concentrato prevalentemente sulla cultura occidentale del Vecchio Mondo⁵⁷³. Al riguardo, l'autore riconosce che le posizioni che ha preso in esame offrono concezioni diverse delle virtù, poiché nella concezione omerica il concetto di ruolo sociale precedeva quello di virtù e nella concezione di Aristotele e di Tommaso d'Aquino lo

⁵⁷¹ Ivi, pp. 207-223.

⁵⁷² Ivi, p. 219 (corsivo nell'originale).

⁵⁷³ Ivi, pp. 225-231.

precedeva quello di vita buona: «una virtù è una qualità che consente a un individuo di espletare il proprio ruolo sociale (Omero); una virtù è una qualità che consente a un individuo di muovere verso il raggiungimento del *telos* specificamente umano, sia esso naturale o sovranaturale (Aristotele, il Nuovo Testamento e Tommaso d'Aquino)»⁵⁷⁴. Ad ogni modo, secondo MacIntyre, questo mette in luce che ciò che accomuna queste concezioni è il fatto che l'applicazione del concetto di virtù presuppone sempre che sia riconosciuta come valida una certa interpretazione delle caratteristiche proprie della vita sociale e morale, sulla base delle quali definire questo concetto. Alla luce di ciò, l'autore afferma di voler chiarire

la natura complessa, storica e stratificata della concezione fondamentale delle virtù. Nel suo sviluppo logico vi sono infatti come minimo tre fasi che devono essere identificate nel loro ordine esatto, se vogliamo capire la concezione fondamentale della virtù, e ciascuna di queste fasi ha il proprio sfondo concettuale specifico. La prima richiede un'interpretazione preliminare di quella che chiamerò una *pratica*, la seconda un'interpretazione di ciò che ho già caratterizzato come *l'ordine narrativo di una singola vita umana*, e la terza un'interpretazione di ciò che costituisce una *tradizione morale* assai più completa di quella che ho dato finora. Ciascuna fase successiva presuppone quella anteriore, ma non viceversa. Ciascuna fase anteriore è modificata e reintegrata alla luce di ciascuna fase successiva, ma le fornisce una componente essenziale. Il progresso dello sviluppo del concetto è strettamente collegato, pur non costituendone in alcun modo la sintesi lineare, alla storia della tradizione di cui rappresenta il nucleo centrale.⁵⁷⁵

MacIntyre, quindi, si propone di offrire una definizione esaustiva di ciò in cui consistono le virtù seguendo le fasi che ha delineato. L'autore, dunque, inizia l'indagine relativa al concetto fondamentale di virtù a partire dalla nozione di “pratica”:

Per “pratica” intenderò qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono. Il risultato è un'estensione sistematica delle facoltà umane di raggiungere l'eccellenza e delle concezioni umane dei fini e dei valori impliciti.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Ivi, pp. 229-230 (corsivo nell'originale).

⁵⁷⁵ Ivi, p. 231 (corsivo mio).

⁵⁷⁶ Ivi, p. 232. Come abbiamo già notato in precedenza, la nozione di “pratica” proposta da MacIntyre richiama le riflessioni compiute da Wittgenstein nelle *Philosophical Investigations* e successivamente da Anscombe in *On Brute Facts* e in *Modern Moral Philosophy*.

Dunque, partecipare a una pratica significa riconoscere la validità di alcuni valori e l'autorità di alcuni modelli a cui conformare il proprio agire. Alla luce di questa concezione della pratica, MacIntyre offre una prima definizione di virtù, che, anche se parziale e provvisoria, chiarisce comunque quale è il ruolo delle virtù nella vita umana: *«una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce di raggiungere qualsiasi valore del genere»*⁵⁷⁷. Per partecipare a una pratica, l'agente deve essere in rapporto con gli altri agenti che partecipano alla stessa pratica e che, partecipando a essa, agiscono secondo i valori che sono riconosciuti al suo interno⁵⁷⁸. I fini e i valori di ciascuna pratica non rimangono gli stessi nel corso della sua storia. Ogni pratica, infatti, è dotata di una storia che riguarda non solo coloro che vi partecipano nella contemporaneità, ma anche coloro che vi hanno partecipato precedentemente contribuendo al suo sviluppo attuale. Ogni pratica, quindi, riguarda il riconoscimento dell'autorità di una tradizione.

Alla luce di quanto sostenuto finora, MacIntyre afferma che, affinché una pratica possa sussistere, è necessario che essa sia sostenuta da istituzioni che governino una certa comunità; istituzioni che non siano corrotte, ma che permettano, invece, l'esercizio delle virtù:

La capacità di una pratica di mantenere la sua integrità dipenderà dal modo in cui le virtù possono essere e sono esercitate nel sostenere le forme istituzionali che sono le portatrici sociali della pratica. L'integrità di una pratica richiede da un punto di vista causale l'esercizio delle virtù da parte di almeno alcuni fra gli individui che la rappresentano nelle loro attività; e inversamente, la corruzione delle istituzioni è sempre almeno in parte una conseguenza dei vizi.⁵⁷⁹

Quindi, a differenza di quanto avviene nell'individualismo liberale, che pretende che il governo sia neutrale in ambito morale e, dunque, che i singoli individui si autodeterminino nella scelta di quale ideale di vita seguire, secondo la tradizione classica, affinché la comunità possa preservarsi, è necessario che le istituzioni che la governano promuovano le virtù e contribuiscano all'educazione secondo virtù dei suoi membri, fungendo, così, da guida morale.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 235 (corsivo nell'originale).

⁵⁷⁸ Ivi, pp. 235-239.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 240.

In questo modo, MacIntyre ha iniziato a delineare una forma di teleologia sociale di stampo aristotelico, che non richiede di fare riferimento a quella che lui ha definito la “biologia metafisica” dello Stagirita e che consente di rendere conto della molteplicità delle pratiche umane e non solo di quelle proprie della *polis* greca⁵⁸⁰. L’argomentazione offerta da MacIntyre non implica che devono essere accettate tutte le pratiche, vale a dire anche quelle che incentivano i vizi, bensì sostiene che devono essere perseguite solo quelle pratiche che consentono l’esercizio delle virtù⁵⁸¹.

Tuttavia, come ha affermato lo stesso autore, la prima definizione che ha offerto delle virtù è parziale e necessita di essere integrata con una concezione unitaria della vita umana e con quella di tradizione⁵⁸². Infatti, il riferimento alle sole pratiche implica che un agente possa riconoscere come validi valori tra loro incompatibili all’interno di pratiche diverse. Al fine di evitare questa conseguenza, MacIntyre riconosce la necessità di fare riferimento al «*telos* di un’intera vita umana intesa come unità»⁵⁸³. Questo fa sì che l’agente possa ordinare in modo coerente i valori da seguire nella propria vita secondo un fine che conferisca alla sua esistenza un senso unitario⁵⁸⁴. In questo modo, MacIntyre intende mettere in luce la dimensione costitutivamente narrativa della vita umana, discostandosi, così, dalla concezione prettamente moderna che considera la vita come frammentata in una molteplicità di segmenti, in ognuno dei quali vigono peculiari norme e modi di comportamento. Secondo MacIntyre, dunque, ogni agente deve concepire la propria esistenza secondo una forma narrativa che si estende dalla nascita alla morte, individuando un fine al quale ordinare il proprio agire. Ciò mette in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell’agire. Infatti, la dimensione narrativa implica che gli agenti devono essere consapevoli e responsabili del proprio agire, in quanto esso deve essere ordinato a un fine secondo la forma di una narrazione unitaria. Ciò non esclude che ci possano essere eventi imprevisti nella vita degli agenti, ma significa che l’agire degli esseri umani deve avere un carattere teleologico: «imprevedibilità e teleologia coesistono dunque come parti della nostra vita: [...] non sappiamo che cosa accadrà in seguito, ma ciononostante le nostre vite hanno una certa forma che si proietta verso il futuro. Perciò le narrazioni che viviamo hanno un carattere tanto imprevedibile quanto parzialmente teleologico»⁵⁸⁵. Inoltre, MacIntyre sottolinea che la

⁵⁸⁰ Ivi, pp. 241-244.

⁵⁸¹ Ivi, pp. 244-245.

⁵⁸² Ivi, pp. 246-248.

⁵⁸³ Ivi, p. 247 (corsivo nell’originale).

⁵⁸⁴ Ivi, pp. 249-266.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 262.

narrazione della nostra vita è sempre interconnessa alle narrazioni di altri agenti, ai quali siamo chiamati a fornire spiegazioni del nostro agire e ai quali, a nostra volta, possiamo chiedere di fornire spiegazioni del loro agire, di cui devono essere consapevoli e responsabili così come noi del nostro.

Alla luce di questa argomentazione, MacIntyre offre una seconda definizione delle virtù, concludendo, così, la seconda fase della sua indagine: «le virtù vanno intese come quelle disposizioni che non solo sorreggono le pratiche e ci consentono di raggiungere i valori interni ad esse, ma ci aiutano anche nel genere di ricerca del bene che qui ci interessa permettendoci di superare i mali, i pericoli, le tentazioni e le distrazioni in cui ci imbattiamo, e ci forniscono una conoscenza crescente di noi stessi e del bene»⁵⁸⁶. Pertanto, la concezione unitaria della vita dei singoli agenti secondo la forma della narrazione permette di mettere in luce, anche se in modo ancora parziale, in che cosa consiste il bene umano che permette una vita buona: «la vita buona per l'uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l'uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos'altro sia la vita buona per l'uomo»⁵⁸⁷.

Dopo aver concluso la seconda fase della sua indagine, MacIntyre si dedica alla terza e ultima fase, che consiste nel considerare il concetto di tradizione⁵⁸⁸. L'autore afferma la necessità di riferirsi alla dimensione sociale per la ricerca del bene da perseguire da parte degli agenti e per la conseguente definizione delle virtù. Infatti, ogni agente eredita dal passato della sua famiglia, della sua città, della sua nazione quello che costituisce un punto di partenza morale particolare. Questa concezione si discosta molto da quella dell'individualismo liberale che considera ogni agente libero di scegliere ciò che vuole essere indipendentemente dal contesto in cui si trova. Infatti, la terza fase dell'indagine di MacIntyre implica riconoscere che ogni agente fa parte di diverse comunità, sia ristrette (famiglia, tribù), sia ampie (città, nazione); tuttavia, il fatto che un agente erediti dalle proprie comunità di origine un certo tipo di morale particolare non significa che egli debba accettarla passivamente. La ricerca del bene implica superare tale particolarità, che, però, non può mai essere del tutto cancellata, dal momento che ogni agente si trova inserito in un contesto e fa parte di una tradizione. Ogni tradizione non è statica, bensì è dinamica, in quanto è costituita dalle pratiche che sono condivise all'interno delle comunità e che mutano nel corso del tempo all'interno dei contesti sociali in cui vengono vissute. La terza fase

⁵⁸⁶ Ivi, p. 266.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ Ivi, pp. 266-272.

dell'indagine di MacIntyre si conclude così con il riconoscimento della necessità di fare riferimento alla dimensione sociale e al ruolo delle tradizioni per la definizione delle virtù. Infatti, l'esercizio delle virtù fa sì che le tradizioni si conservino, si sviluppino, mentre il mancato esercizio delle virtù fa sì che le tradizioni si indeboliscano o decadano:

Lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto di sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche e di sostenere la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario.⁵⁸⁹

Pertanto, l'esercizio o il mancato esercizio delle virtù influisce sul mantenimento, sullo sviluppo, o sul declino delle tradizioni, che sono quindi anch'esse dotate di una storia.

L'autore, dopo avere messo in luce la dimensione costitutivamente sociale della concezione delle virtù propria della tradizione classica, prende ulteriormente in esame il processo che ha portato alla dissoluzione della tradizione delle virtù classica e alla progressiva affermazione dell'individualismo liberale moderno a seguito della dissoluzione dei concetti di "unità narrativa" e di "pratica" a partire dalla fine del Medioevo⁵⁹⁰. MacIntyre osserva che il rifiuto dell'aristotelismo ha comportato il venir meno dello sfondo concettuale proprio della tradizione classica, ossia la concezione teleologica. In questo processo, il concetto di virtù non è scomparso del tutto, ma ha perso progressivamente il suo significato originario. È venuta meno la domanda «Qual è il bene per me?» e «i problemi fondamentali della filosofia morale si raggruppano ormai intorno alla domanda: "Come possiamo sapere quali regole seguire?" I concetti di virtù diventano tanto marginali per i filosofi morali quanto lo sono per la morale della società in cui vivono»⁵⁹¹.

Infine, MacIntyre osserva che la tradizione classica riconosce che esiste un bene comune, che, se viene perseguito dai singoli agenti, permette loro di raggiungere il loro bene individuale; invece, la concezione moderna, che si è sviluppata soprattutto a partire da Hume, ritiene che non esista un bene comune a tutti gli esseri umani e sostiene che gli agenti cercano di realizzare i loro desideri individuali scelti in modo arbitrario. Secondo MacIntyre, a seguito del venire meno della nozione di bene comune come guida dell'agire umano, le

⁵⁸⁹ Ivi, p. 269.

⁵⁹⁰ Ivi, pp. 273-292 (cap. 16) e pp. 293-305 (cap. 17).

⁵⁹¹ Ivi, p. 284.

virtù sono state subordinate all'obbedienza a regole che permettessero agli agenti di vivere insieme: «dal momento che oggi una virtù è intesa generalmente come una disposizione o un sentimento destinato a produrre in noi l'obbedienza a certe regole, il consenso su quali debbano essere le regole in questione è sempre una condizione preliminare del consenso circa la natura e il significato di una virtù particolare»⁵⁹². In questo modo, ogni prospettiva presenta la propria concezione delle regole da seguire e ciò non permette di raggiungere alcun consenso morale.

In sintesi, nella *pars costruens*, MacIntyre propone un ritorno alla concezione di stampo aristotelico, che, a suo giudizio, si configura come il punto focale della tradizione classica. Secondo la concezione aristotelica, la filosofia morale è pratica e le virtù sono eccellenze che rendono l'agente capace di vivere una vita buona, in quanto giudica bene e agisce di conseguenza nel perseguimento dei fini. Al termine della sua indagine, l'autore afferma:

La mia conclusione personale è chiarissima. È che da un lato, nonostante gli sforzi di tre secoli di filosofia morale e di un secolo di sociologia, non possediamo ancora nessuna formulazione coerente e sostenibile razionalmente del punto di vista dell'individualismo liberale; e che dall'altro lato la tradizione aristotelica può essere riformulata in modo da restituire intelligibilità e razionalità ai nostri atteggiamenti e impegni morali e sociali.⁵⁹³

5.3 Aspetti critici di *After Virtue*: l'ambiguità metafisica e il rischio di relativismo

After Virtue può essere criticata poiché in quest'opera l'autore propone un'etica delle virtù di stampo aristotelico, rifiutando, però, di richiamarsi alla metafisica della natura umana di Aristotele e sostenendo, invece, una forma di teleologia sociale. La virtù, infatti, non è definita da MacIntyre in termini metafisici come ciò che perfeziona l'agente in relazione alla sua natura umana, ma è definita nei termini di ciò che nella pratica consente a un agente di raggiungere l'eccellenza in una singola azione, nella sua partecipazione a certe pratiche, nella sua vita intesa in modo unitario e nel suo inserimento all'interno della comunità o delle comunità di cui fa parte.

Tuttavia, nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), MacIntyre ha dichiarato di essere diventato tomista dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera

⁵⁹² Ivi, p. 293.

⁵⁹³ Ivi, pp. 310-311.

(1981) e di aver compreso che la teleologia dell'azione umana deve riconoscere il fondamento metafisico della natura degli esseri umani:

Quando ho scritto *Dopo la virtù*, ero già un pensatore aristotelico, ma non ancora un tomista. [...] In *Dopo la virtù* offrivo una spiegazione delle virtù che definirei aristotelica in senso ampio, senza far ricorso o appello a quella che allora definivo la biologia metafisica di Aristotele. [...] Tuttavia, San Tommaso mi ha fatto capire che il mio tentativo di spiegare il bene sociale ricorrendo semplicemente a una teoria della società, in termini di pratiche, tradizioni e dell'unità narrativa delle vite umane, non sarebbe stato adeguato finché non fosse stato esplicitamente fondato in una metafisica. Pratiche, tradizioni e tutto il resto possono funzionare, come di fatto funzionano, solamente in quanto gli uomini hanno un fine verso il quale muovono in ragione della loro natura specifica. Così ho capito che, senza rendermene conto, avevo data per scontata la verità di qualcosa di molto simile alla dottrina del bene che si può leggere nella quinta *quaestio* della prima parte della *Summa Theologica*.⁵⁹⁴

MacIntyre ribadisce questo punto, per esempio, anche in un'altra sede⁵⁹⁵, dove dichiara che in *After Virtue* aveva già presupposto alcune verità metafisiche, ma che solo in seguito si è reso conto di averle presupposte e ha riconosciuto la necessità di accettare esplicitamente la metafisica per comprendere correttamente la concezione aristotelica. L'autore sostiene che questo iniziale rifiuto della metafisica era stato dovuto sia al fatto che all'epoca era ancora influenzato dal carattere antimetafisico che perlopiù caratterizzava la filosofia in cui è stato educato, sia al fatto che aveva dato troppa importanza, nell'indagine relativa a ciò che rende razionale un agente che mira al raggiungimento del bene umano, alla prospettiva in prima persona e troppo poca a quella in terza persona, ossia a quella di un osservatore filosoficamente informato; entrambe riconosciute, invece, da Aristotele. MacIntyre afferma di essersi reso conto di questo problema leggendo Tommaso d'Aquino:

⁵⁹⁴ Ivi, p. 17. Si veda: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzaghi G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, I-II, q. 5, pp. 69-80.

⁵⁹⁵ Al riguardo, si veda: MacIntyre Alasdair C., "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It", in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, pp. 261-281. Si veda, in particolare, la risposta di MacIntyre alle considerazioni di Marian Kuna in: ivi, pp. 276-277. Il commento di Marian Kuna si trova in: Kuna Marian, "MacIntyre's Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics", in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, pp. 103-119. MacIntyre riconosce che in *After Virtue* non ha considerato l'ambito metafisico anche in: Borradori Giovanna, *op. cit.*, p. 148 (ediz. ingl. 1994).

Perché l'interpretazione di Aristotele da parte dell'Aquinate integra la prospettiva in prima persona dell'agente razionale e la prospettiva in terza persona dell'osservatore filosoficamente informato, così che non si può fare a meno di notare la metafisica nell'etica. E si è scoperto che il mio riconoscimento dei presupposti metafisici dell'etica di Aristotele era anche un riconoscimento di quelli che erano i miei presupposti non riconosciuti.⁵⁹⁶

Inoltre, il riferimento alle pratiche, alle comunità e alle tradizioni in termini di teleologia sociale fa sì che MacIntyre corra il rischio di scivolare nel relativismo, in quanto non individua un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani e fonda la sua argomentazione sull'affermazione che le concezioni di filosofia morale sono costitutivamente dipendenti dal contesto storico, sociale e culturale in cui vengono formulate. MacIntyre tenterà di arginare il rischio di scivolare nel relativismo cercando di mostrare che la tradizione classica – in particolare la filosofia di Tommaso d'Aquino – è razionalmente giustificata, in quanto riconosce di essere una tradizione di pensiero con una storia e in rapporto con altre tradizioni⁵⁹⁷.

Alla luce della considerazione di questi aspetti critici, è opportuno valutare se e fino a che punto, nelle opere successive alla prima edizione di *After Virtue*, l'autore, attraverso la considerazione della filosofia di Tommaso d'Aquino, sia riuscito a individuare un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani in virtù della loro natura, pur riconoscendo le peculiarità dei singoli agenti e dei contesti storici, sociali e culturali in cui vivono.

In riferimento alle opere successive al 1981, MacIntyre sostiene che egli, pur senza aver trovato motivazioni sufficienti per abbandonare le tesi di fondo presenti in *After Virtue*, ha riconsiderato e sviluppato le tesi formulate in quest'opera alla luce delle critiche ricevute e della sua adesione dichiarata alla filosofia di Tommaso d'Aquino, sottolineando, in questo

⁵⁹⁶«For Aquinas's interpretation of Aristotle integrates the first-person perspective of the rational agent and the third-person perspective of the philosophically enquiring observer, so that one cannot fail to note the metaphysics in the ethics. And it turned out that my recognition of the metaphysical presuppositions of Aristotle's ethics was also a recognition of what had been my own unacknowledged presuppositions». MacIntyre Alasdair C., "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It", *op. cit.*, p. 277, trad. mia.

⁵⁹⁷ Al riguardo, si vedano: MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, *op. cit.*, pp. 18-23 e pp. 324-329; MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 173-197 (cap. 7); MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, *op. cit.*, pp. 17-19; Borradori Giovanna, *op. cit.*, pp. 144-145 (ediz. ingl. 1994); Reddiford Gordon e Watts Miller William, *op. cit.*, p. 71; MacIntyre Alasdair C., "Moral relativism, truth, and justification", *op. cit.*; MacIntyre Alasdair C., "Moral Pluralism Without Moral Relativism", *op. cit.*; MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, *op. cit.*, p. 140.

modo, la continuità tra l'opera del 1981 e le opere successive⁵⁹⁸. Al riguardo, l'autore afferma: «sono dunque giunto a questi cambiamenti del mio pensiero in seguito alle riflessioni sui testi di Tommaso e sui commenti ai medesimi da parte di alcuni studiosi tomisti contemporanei. Il mio pensiero si è però sviluppato anche grazie alla spinta delle critiche rivolte a *Dopo la virtù* da parte di quanti si trovano in radicale disaccordo con il mio libro»⁵⁹⁹. Nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue*, MacIntyre fa esplicitamente riferimento a *Whose Justice? Which Rationality?*, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* e *Dependent Rational Animals*, come opere in cui ha ulteriormente sviluppato le tesi presenti in *After Virtue*, adottando la prospettiva tomista.

Nel prossimo capitolo considereremo in che modo e in che misura MacIntyre ha sviluppato il proprio pensiero, facendo in particolar modo riferimento a queste tre opere, pur senza dimenticare anche altri testi che l'autore ha pubblicato dopo la prima edizione di *After Virtue* e che possono contribuire a indagare se, nella fase speculativa successiva all'opera del 1981, l'autore sia riuscito a offrire una concezione della vita buona e del fiorire umano capace di rendere conto, oltre che della prospettiva in prima persona nell'agire, anche della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Questa analisi ha lo scopo di porre le basi per la considerazione dell'ultima monografia pubblicata da MacIntyre nel 2016, ossia *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Nel capitolo 6, quindi, indagheremo se nelle opere successive al 1981 e precedenti al 2016 l'autore sia riuscito a rendere conto anche della dimensione metafisica della natura umana per il fiorire umano.

⁵⁹⁸ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., p. 15. Al riguardo, si veda anche, per esempio: MacIntyre Alasdair C., "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It", op. cit., p. 276.

⁵⁹⁹ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., p. 18. È bene ricordare che nel "Postscritto alla seconda edizione" (1984), MacIntyre afferma di voler ampliare e approfondire in opere successive alcune tematiche che ha affrontato in *After Virtue* e che sono state oggetto di discussione da parte dei critici, come, per esempio: "il rapporto della filosofia con la storia"; "le virtù e la questione del relativismo"; "il rapporto della filosofia morale con la teologia": ivi, pp. 315-330.

Capitolo 6. Dopo *After Virtue*: MacIntyre e Tommaso d'Aquino

In questo capitolo prenderemo in esame le opere che MacIntyre ha scritto dopo la prima edizione del 1981 di *After Virtue*⁶⁰⁰ e che hanno preceduto la pubblicazione, nel 2016, di *Ethics in the Conflicts of Modernity*⁶⁰¹. L'intento è di considerare se e in che misura MacIntyre sia riuscito a rendere conto, oltre che della prospettiva in prima persona nell'agire, anche della dimensione metafisica propria della concezione di Tommaso d'Aquino, nel cercare di indagare ciò che permette agli esseri umani di fiorire, ossia di vivere una vita buona *in quanto* esseri razionali.

In primo luogo (paragrafo 6.1), analizzeremo le due opere che MacIntyre ha dedicato alla tematica della razionalità: *Whose Justice? Which Rationality?*⁶⁰² e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*⁶⁰³. In queste opere, MacIntyre mette in evidenza la dimensione sociale che caratterizza la vita degli esseri umani, che devono riconoscere di appartenere a una tradizione di pensiero con una storia che condividono con altri agenti: gli agenti colgono ciò che è buono per loro *in quanto* esseri umani attraverso l'esperienza vissuta all'interno di un particolare contesto sociale. Questa dimensione è riconosciuta anche da Tommaso d'Aquino, in particolare, in riferimento alla terza inclinazione naturale. Ciononostante, mostreremo che, anche se MacIntyre, in queste due opere, fa riferimento alla natura umana, alla legge naturale e alle inclinazioni naturali, tuttavia, non propone una riflessione approfondita sulla natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani, bensì si limita a fare riferimento a disposizioni che, se ben educate nella pratica, permettono agli agenti di giudicare e di agire bene nelle situazioni particolari sulla base di ciò che è buono per la loro

⁶⁰⁰ MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D'Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.

⁶⁰¹ MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; trad. it. *L'etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024.

⁶⁰² MacIntyre Alasdair C., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; trad. it. *Giustizia e razionalità* (voll. 1-2), trad. it. di Calabi C., Anabasi, Milano, 1995.

⁶⁰³ MacIntyre Alasdair C., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Gifford Lectures)*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, a cura di Possenti V., trad. it. di Bochese A. e D'Avenia M., Editrice Massimo, Milano, 1993.

specie; manca, però, una ricostruzione delle caratteristiche naturali che indicano quale è il bene proprio degli esseri umani secondo la loro natura.

In secondo luogo (paragrafo 6.2), prenderemo in esame *Dependent Rational Animals*⁶⁰⁴, in cui MacIntyre ha messo in rilievo il ruolo della corporeità degli esseri umani per l'indagine sul fiorire umano. Secondo l'autore, un agente può diventare un agente razionale indipendente, capace di avere buone ragioni per agire, se riconosce, in virtù della corporeità che gli esseri umani condividono con altri esseri viventi, la dipendenza che caratterizza costitutivamente sé e gli altri agenti e se, nel corso della sua vita, coltiva scambi reciproci con gli altri che gli permettono, tramite le virtù della generosità, sia di dare sia di ricevere, a seconda delle circostanze, ciò che permette a lui e agli altri agenti di vivere una vita buona. Mostriamo che anche in quest'opera MacIntyre non esplicita fino in fondo la dimensione metafisica della natura umana, che permetterebbe di riconoscere un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani. Così, la concezione proposta da MacIntyre in quest'opera sembra essere manchevole di quel sostrato metafisico che permetterebbe di rendere più chiaro il riferimento alla dipendenza che caratterizza costitutivamente gli esseri umani in virtù della loro natura di esseri finiti e in virtù della quale sono esseri costitutivamente sociali. Infatti, anche se l'autore fa riferimento alle potenzialità che gli esseri umani hanno *in quanto* esseri umani, tuttavia, considera la natura umana da un punto di vista biologico più che metafisico. Più nello specifico, anche se MacIntyre in alcuni punti fa riferimento alle potenzialità degli esseri umani e al fatto che gli agenti inclinano verso alcuni beni, tuttavia, non fa riferimento in modo esplicito alle inclinazioni naturali, riferimento che gli permetterebbe di rendere conto sia dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti sia del carattere metafisico della natura umana, al fine di cogliere ciò che è bene per gli esseri umani, ossia ciò che permette loro di fiorire secondo la loro natura.

In terzo luogo (paragrafo 6.3), considereremo altri testi in cui MacIntyre considera esplicitamente il pensiero di Tommaso d'Aquino e la sua teoria della legge naturale. Affermeremo che, anche se MacIntyre sembra essere consapevole del ruolo svolto dalla teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali nella concezione di Tommaso d'Aquino, tuttavia, nelle opere più celebri dell'*After Virtue Project*, quando l'autore fa riferimento alla legge naturale, non considera fino in fondo il ruolo delle inclinazioni naturali, cosa che, invece, gli consentirebbe di rendere conto, per l'indagine sul fiorire

⁶⁰⁴ MacIntyre Alasdair C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court Publishing, Chicago, 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, trad. it. di D'Avenia M., Vita e Pensiero, Milano, 2001.

umano, del ruolo sia della prospettiva in prima persona nell'agire, sia della natura umana come criterio normativo universale.

6.1 L'esplorazione della razionalità pratica

Secondo MacIntyre, ciò che differenzia la tradizione classica dalle altre concezioni è il fatto che queste ultime non riescono a offrire una giustificazione razionale della loro validità. In *Whose Justice? Which Rationality?*⁶⁰⁵ e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, l'autore dedica l'attenzione alla tematica della razionalità, al fine di rendere conto del carattere razionale proprio della tradizione classica⁶⁰⁶.

In *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre articola ulteriormente la storia della filosofia morale occidentale che aveva già delineato in *After Virtue*. Nell'opera del 1981, infatti, l'autore aveva promesso di indagare «sia che cosa rende razionale agire in un modo piuttosto che in un altro, sia che cosa rende razionale presentare e sostenere una teoria della razionalità pratica piuttosto che un'altra»⁶⁰⁷.

In *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre afferma che a diverse concezioni della razionalità pratica corrispondono diverse concezioni della giustizia, sostenendo, così, che la tematica della razionalità è fortemente legata a quella della giustizia⁶⁰⁸. Nel considerare la situazione attuale, l'autore afferma che gli agenti, nel cercare di comprendere in che cosa consiste la giustizia, si trovano a dover far fronte a diverse concezioni contrastanti e tra loro inconciliabili. Alla luce di ciò, MacIntyre sostiene che, per cogliere in che cosa consiste la giustizia, è prima necessario comprendere in che cosa consiste la razionalità, in particolare, la razionalità pratica, rispetto alla quale egli afferma che la disputa è tanto estesa quanto quella sulla giustizia: «i problemi controversi sulla giustizia e sulla razionalità pratica sono [...] trattati in pubblico come un tema non di una ricerca razionale, ma piuttosto per l'asserzione e la controasserzione di insiemi alternativi e incompatibili di premesse»⁶⁰⁹. Secondo MacIntyre, si è giunti a questa situazione soprattutto a partire dall'Illuminismo, in

⁶⁰⁵ Si veda anche: MacIntyre Alasdair C., "Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n° 1, 1991, pp. 149-152.

⁶⁰⁶ La tematica della razionalità è affrontata anche in: MacIntyre Alasdair C., "Moral relativism, truth, and justification", in *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, a cura di Gormally L., Four Courts Press, Dublin, 1994, pp. 6-24; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 52-73.

⁶⁰⁷ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, p. 7.

⁶⁰⁸ Ivi, vol. 1, p. 7. I punti principali della concezione della razionalità di MacIntyre vengono presentati in: Ivi, vol. 1, pp. 7-23 (cap. 1).

⁶⁰⁹ Ivi, vol. 1, p. 17.

cui si cercò di soppiantare il concetto di tradizione con presunti principi razionali, validi universalmente, in riferimento ai quali, tuttavia, gli illuministi e i loro successori non trovarono mai un accordo, estendendo, così, ulteriormente la controversia. Quindi, «l’eredità dell’Illuminismo è stata di fornire un ideale di giustificazione razionale che si è rivelato impossibile da raggiungere»⁶¹⁰.

A giudizio di MacIntyre, per comprendere ciò in cui consiste la razionalità pratica, è necessario riconsiderare il concetto di tradizione che è stato rifiutato a partire dall’Illuminismo. Infatti, secondo l’autore, i criteri che consentono la giustificazione razionale devono essere considerati all’interno di una tradizione, che è caratterizzata da una storia, di cui questi criteri fanno parte: «ogni ragionamento speculativo e pratico, e più in particolare tutte le discussioni concernenti la giustizia, sono sempre sviluppati a partire dal punto di vista di una particolare tradizione di ricerca, che ha caratteristicamente le sue radici in qualche tradizione sociale, di cui articola concettualmente lo specifico punto di vista»⁶¹¹.

In questo modo, MacIntyre ribadisce la sua critica alla concezione moderna, sostiene la centralità del concetto di tradizione e sottolinea che ogni concezione deve essere compresa alla luce del contesto storico-filosofico in cui si sviluppa. Secondo MacIntyre, ripristinare il concetto di tradizione, da un lato, permette di riconoscere la diversità delle tradizioni, poiché ciascuna sostiene una specifica modalità di giustificazione razionale, dall’altro lato, consente di risolvere razionalmente il contrasto tra esse. Dunque, a suo giudizio, l’indagine razionale sia si costituisce all’interno di una tradizione, sia è costitutiva di una tradizione.

Al fine di rendere conto di ciò in cui consiste l’indagine razionale, MacIntyre considera la storia occidentale e riconosce che in essa vi è stato principalmente l’alternarsi di tre tradizioni: quella che va da Omero ad Aristotele, fino ad arrivare a Tommaso d’Aquino; quella che va da Agostino a Tommaso d’Aquino; quella che va da Agostino, attraverso il calvinismo, fino ad arrivare a Hume⁶¹². Oltre a queste tre tradizioni, MacIntyre riconosce la presenza di una quarta tradizione, quella del liberalismo moderno. Infatti, a giudizio dell’autore, paradossalmente, anche il liberalismo moderno, che rifiuta la nozione di tradizione, si è trasformato a sua volta in una tradizione⁶¹³: «il liberalismo, che era iniziato come un rifiuto della tradizione in nome di principi di ragione astratti e universali, si

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., pp. 16-17.

⁶¹² MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, pp. 21-22 e pp. 24-253 (capp. 2-11) e vol. 2, pp. 7-144 (capp. 1-5).

⁶¹³ Ivi, vol. 2, pp. 145-172 (cap. 6).

trasformò in un potere espresso politicamente, la cui capacità di far pervenire a una conclusione i suoi dibattiti sulla natura e il contesto di questi principi universali ebbe l'effetto non voluto di trasformare il liberalismo in una tradizione»⁶¹⁴. Comunque, MacIntyre afferma che le tradizioni a cui fa riferimento in quest'opera non esauriscono il numero di tradizioni che si sono avvicinate nella storia occidentale e sostiene che bisognerebbe svolgere un'indagine che tenga conto anche di altre tradizioni – non solo della storia occidentale, ma anche della storia orientale – che qui non vengono considerate⁶¹⁵.

Queste tematiche sono l'oggetto anche di *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, in cui il tomismo riveste una posizione centrale. In quest'opera, infatti, MacIntyre presenta «una breve storia del tomismo, inteso come un genere specifico di ricerca morale»⁶¹⁶, ponendolo criticamente in dialogo con due concezioni di ricerca morale presenti nel XIX e nel XX secolo e che si discostano profondamente da quella tomista: lo stile di ricerca enciclopedico, proprio della cultura illuministica del XIX e del XX secolo, e quello genealogico, proprio di Nietzsche. Ogni tradizione di ricerca viene rappresentata da MacIntyre da un'opera che la caratterizza risalente allo stesso periodo dei testi che rappresentano le altre due tradizioni: la tradizione enciclopedica è rappresentata dalla Nona Edizione dell'*Enciclopedia Britannica* (iniziata nel 1875); la tradizione genealogica da *Genealogia della morale*⁶¹⁷ (1887) di Nietzsche; la tradizione tomista dall'enciclica *Aeterni Patris* di papa Leone XIII (1879). Ogni tradizione è in conflitto con le altre, in quanto ciascuna offre e difende la propria concezione del metodo di ricerca morale: la tradizione enciclopedica pretende di offrire una verità unica e universale attraverso la forma del sapere enciclopedico; la tradizione genealogica rifiuta l'idea che vi sia una verità, sostenendo, invece, una concezione prospettivistica della verità; la tradizione tomista sostiene che gli agenti possono conoscere la verità e raggiungere il fine che essi hanno in virtù dell'essenza della loro natura.

Se, in *After Virtue*, di fronte al fallimento del progetto illuminista, MacIntyre aveva posto l'alternativa tra Nietzsche e Aristotele, qui l'autore pone l'alternativa tra Nietzsche e Tommaso d'Aquino. MacIntyre ribadisce la propria insoddisfazione nei riguardi del progetto illuminista e riconosce a Nietzsche il merito di aver messo in crisi l'Illuminismo, ma afferma

⁶¹⁴ Ivi, vol. 2, p. 173-174.

⁶¹⁵ Ivi, vol. 1, pp. 22-23.

⁶¹⁶ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 20. Si noti che in merito alla nozione di “ricerca morale” MacIntyre afferma: «Quando parlo di ricerca morale, io intendo qualcosa di più ampio di ciò che viene classificato convenzionalmente come filosofia morale, almeno nelle università americane, dal momento che la ricerca morale coinvolge il campo della storia, della letteratura, della antropologia e della sociologia». Ivi, p. 24.

⁶¹⁷ Nietzsche Friedrich, *La genealogia della morale*, a cura di Rovatti P.A., trad. it. di Colla U., Einaudi, Torino, 2012 [1887].

anche che la critica di Nietzsche non ha intaccato la tradizione classica, che ora è rappresentata *in primis* non più da Aristotele, bensì da Tommaso d'Aquino. Al riguardo, MacIntyre afferma che è «perché mi sono convinto che le maggiori tendenze nella filosofia moderna mancavano delle risorse necessarie per capire la propria storia, nei propri termini, e che il tomismo può offrire quanto serve a questo fine, che io sono diventato tomista»⁶¹⁸.

In *Whose Justice? Which Rationality?* e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, nel condurre la propria analisi, MacIntyre adotta la forma della narrazione, poiché ritiene che fare ciò permetta di comprendere una tradizione sia a coloro che ne fanno parte sia a coloro che non ne fanno parte:

Far parte di una tradizione significa sempre esprimere uno stadio ulteriore dello sviluppo della propria tradizione; comprendere un'altra tradizione è cercare di fornire, nel miglior modo possibile, immaginativamente e concettualmente, [...] il tipo di interpretazione che ne darebbe un suo membro. E poiché all'interno di qualsiasi tradizione di ricerca che abbia raggiunto un alto grado di sviluppo la questione di come vada scritta la storia fino a questo punto è significativamente una delle questioni a cui si possono dare entro questa tradizione risposte diverse e in conflitto fra loro, lo stesso compito narrativo richiede una partecipazione a quel conflitto.⁶¹⁹

MacIntyre, così, sostiene la funzione necessaria svolta dal conflitto all'interno delle tradizioni e nel rapporto tra le tradizioni. Ogni tradizione, infatti, consiste in un dibattito di lunga durata, in cui gli accordi fra i membri possono subire variazioni a causa di conflitti interni tra gli stessi membri o conflitti con persone esterne alla tradizione:

Ogni tradizione che racchiude una concezione specifica della ricerca razionale avrà determinate caratteristiche pertinenti alla sua razionalità, in virtù del semplice fatto di essere una tradizione. Avrà un punto di inizio storico contingente, in una situazione in cui un determinato insieme di credenze radicate e di pratiche che presuppongono delle credenze, affermatesi di recente o di lunga tradizione, siano state messe in discussione, o da qualche posizione alternativa, o a causa di un'incoerenza riscontrata nelle credenze stesse, o per la loro inadeguatezza di fronte a problemi pratici e teoretici, oppure ancora per la combinazione di alcune di queste ragioni. Il risultato sarà una loro riformulazione, una correzione, una

⁶¹⁸ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., pp. 19-20.

⁶¹⁹ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, p. 23.

modificazione, un arricchimento, affinché possano, così rinnovate, fornire risposte plausibili agli interrogativi sollevati e, in quella nuova forma, trascendere i limiti della loro precedente versione.⁶²⁰

A giudizio di MacIntyre, le tradizioni che ha trattato in *Whose Justice? Which Rationality?* – anche se riconosce che ne esistono altre che sarebbero da considerare – sono ancora presenti, alcune in misura maggiore, alcune in misura minore, nel panorama contemporaneo e, nella loro forma attuale, mantengono ancora alcuni tratti del loro passato: «una caratteristica di tutte queste tradizioni, di cui abbiamo trattato in particolare le storie, è certamente il loro essere tutte sopravvissute fino al punto di diventare forme di vita pratica non solo possibili ma anche reali nell’ambito della modernità»⁶²¹. Tutte queste tradizioni, però, si trovano all’interno della cornice istituzionalizzata di stampo liberale. Ciò significa che nel panorama contemporaneo le caratteristiche di ogni tradizione vengono perlopiù comprese a partire dalla cornice di stampo liberale⁶²². Alla luce di ciò, MacIntyre afferma che, per considerare in modo adeguato ciascuna tradizione, è necessario che i loro membri siano in grado di slegarsi dallo schema liberale e considerare ciascuna tradizione dall’interno⁶²³:

È proprio qui che deve iniziare il vero dibattito contemporaneo fra, per e contro particolari tradizioni di ricerca, e indubbiamente per e contro l’antitradizione rispetto tanto alla giustizia quanto alla razionalità. [...] Noi, chiunque siamo, possiamo solo iniziare la ricerca dal punto di vista offerto dalla nostra relazione con uno specifico passato sociale e intellettuale, attraverso il quale ci siamo uniti a una particolare tradizione di ricerca, estendendo nel presente la storia di questa ricerca: come aristotelici, agostiniani, tomisti, humeani o come qualcosa d’altro.⁶²⁴

In merito a ciò, l’autore sostiene che il motivo per cui è sembrato che il tomismo sia stato sconfitto nei dibattiti filosofici del XX secolo è dovuto al fatto che i neotomisti, a seguito del riemergere del tomismo in ambito cattolico, soprattutto a partire dalla pubblicazione dell’enciclica *Aeterni Patris* fino al Concilio Vaticano II e anche negli anni successivi, hanno

⁶²⁰ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., pp. 168-169.

⁶²¹ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 2, p. 224.

⁶²² Ivi, vol. 2, pp. 224-225.

⁶²³ Ivi, vol. 2, p. 235.

⁶²⁴ Ivi, vol. 2, p. 236.

riconsiderato e difeso Tommaso d'Aquino accettando i termini del dibattito fissati dai loro avversari e non a partire dagli schemi della propria tradizione⁶²⁵.

Secondo MacIntyre, è necessario che ogni tradizione di ricerca riconosca di trarre origine da una tradizione sociale che ha una storia⁶²⁶. Non esistono criteri indipendenti di giustificazione razionale tramite i quali sia possibile scegliere tra diverse tradizioni, bensì ogni tradizione, che si riconosce tale, può fornire una sua giustificazione razionale dall'interno⁶²⁷:

Ciascuna tradizione di ricerca possiede al suo interno i suoi propri criteri di razionalità pratica, che stabiliscono il tipo di idea di giustizia che può essere ragionevolmente accettato in quella tradizione. Parallelamente, ogniqualevolta ci troviamo di fronte a concezioni di giustizia molto diverse, scopriamo che esse sono emerse da tradizioni ugualmente differenti di ricerca, ciascuna con la concezione sua propria e i propri criteri specifici di razionalità pratica.⁶²⁸

Così, a giudizio di MacIntyre,

quando due tradizioni in larga misura antitetiche si confrontano l'una con l'altra, una caratteristica centrale del problema di decidere fra le loro tesi è tipicamente che non vi è alcun modo neutrale per caratterizzare l'argomento di cui esse danno spiegazioni contrastanti, oppure i criteri attraverso cui valutare le loro tesi. Ogni punto di vista ha la propria concezione della verità e della conoscenza, il proprio modo di caratterizzare l'argomento pertinente. Il tentativo di scoprire una serie di criteri indipendenti e neutrali [...] si è dimostrato generalmente e forse universalmente uguale alla ricerca di una chimera. Allora, come può procedere una controversia genuina? Essa attraversa tipicamente due stadi.

Il primo è quello in cui ciascuna tradizione caratterizza le opinioni della rivale nei propri termini, rendendo espliciti i motivi del rifiuto di ciò che è incompatibile con le proprie tesi centrali, anche se a volte riconosce che, dal suo punto di vista e alla luce dei suoi criteri di giudizio, la tradizione rivale ha qualcosa da insegnarle su temi marginali e secondari. Un secondo livello viene raggiunto se e quando i protagonisti di ognuna delle due tradizioni, avendo considerato in quali modi la rispettiva tradizione ha incontrato difficoltà nello sviluppare le proprie ricerche oltre un certo punto, dati i propri criteri di successo, o, in qualche

⁶²⁵ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 20.

⁶²⁶ Ivi, pp. 16-17.

⁶²⁷ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 2, p. 176.

⁶²⁸ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 17.

area, ha prodotto antinomie insolubili, si chiedono se la tradizione alternativa non possa essere in grado di fornire strumenti per caratterizzare e spiegare gli errori e le lacune della propria tradizione più adeguatamente di quanto non abbiano potuto fare essi stessi, con i propri strumenti.⁶²⁹

Secondo MacIntyre,

nella controversia fra tradizioni antagoniste, la difficoltà nel passare dal primo stadio al secondo è che questo passaggio richiede una rara dote di empatia e di intuito intellettuale, affinché i protagonisti di una tradizione possano comprendere le tesi, gli argomenti e i concetti della loro rivale in modo da poter vedere se stessi da un punto di vista a loro estraneo e ricaratterizzare le proprie credenze in modo appropriato secondo la prospettiva estranea dell'altra tradizione.⁶³⁰

Alla luce di queste considerazioni, MacIntyre delinea la storia delle tradizioni che ha individuato. All'interno di questa lunga storia, un ruolo fondamentale è svolto dal tomismo⁶³¹. Al riguardo, l'autore afferma che fu

solo dopo aver completato *Dopo la virtù*, e avere allora ancora una volta riconsiderato la natura della frammentazione della moralità e della filosofia morale dell'Illuminismo e del postilluminismo, e l'incapacità di coloro che praticano tale filosofia morale di venire a capo dei loro principali conflitti morali, che mi convinsi che questa frammentazione e questa incapacità potevano essere adeguatamente spiegate soltanto ricorrendo alla prospettiva fornita dall'aristotelismo nella sua versione specificamente tomista.⁶³²

Come nota Christopher Lutz, in questo modo, MacIntyre «offre una critica interna della modernità, sostenendo che è incoerente secondo i suoi stessi criteri, e offre una giustificazione interna del tomismo, sostenendo che il tomismo è razionalmente giustificato, per i tomisti, secondo i criteri tomisti»⁶³³.

⁶²⁹ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, p. 205.

⁶³⁰ Ivi, p. 206.

⁶³¹ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, pp. 202-253 (capp. 10-11).

⁶³² MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 19.

⁶³³ «The book offers an internal critique of modernity, arguing that it is incoherent by its own standards, and it offers an internal justification of Thomism, holding that Thomism is rationally justified, for Thomists, by Thomist standards». Lutz Christopher S., "Alasdair MacIntyre", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mac-over/> (consultato il 12 luglio 2023), trad. mia.

A giudizio di MacIntyre, Tommaso d'Aquino era consapevole di trovarsi all'interno di una tradizione o, più precisamente, di due tradizioni – quella aristotelica e quella agostiniana –, ed è stato in grado di superare dall'interno il conflitto tra queste due tradizioni all'apparenza incompatibili e incommensurabili, facendo avanzare entrambe le concezioni oltre quel conflitto: «soltanto l'Aquinate sembra essersi immerso tanto nell'aristotelismo quanto nell'agostinismo, da fare un punto fermo delle sue ricerche intellettuali e della sua esistenza la ricerca della via che permettesse di conciliare quelle che lui riteneva essere le verità contenute in ciascuno dei due sistemi»⁶³⁴. Al riguardo, MacIntyre afferma la necessità di rifarsi all'approccio che l'Aquinate ha assunto nei confronti dell'aristotelismo e dell'agostinismo nel porsi a sua volta criticamente in dialogo con gli enciclopedisti e i genealogisti:

Le domande e i problemi posti da S. Tommaso agli agostiniani riguardo all'agostinismo e agli aristotelici riguardo all'aristotelismo erano inizialmente formulati nei termini del sistema di pensiero e di ricerca che veniva messo in dubbio. La strategia di S. Tommaso [...] doveva permettere agli agostiniani di capire come essi, secondo i loro criteri, affrontassero problemi, per la cui trattazione adeguata mancavano le risorse necessarie, finché restavano nei limiti del loro sistema; e parallelamente essa doveva stimolare gli aristotelici avverroisti allo stesso genere di comprensione. Anche noi dobbiamo pertanto procedere sollevando questioni critiche nei confronti degli enciclopedisti e dei genealogisti, ma non nei nostri termini, ma ovviamente nei loro.⁶³⁵

Il tomismo svolge così un ruolo centrale rispetto alle altre tradizioni di pensiero, perché concepisce se stesso in forma narrativa, ossia come una tradizione di pensiero con una storia e all'interno della storia, in cui sono presenti altre tradizioni:

Perché una posizione possa emergere dal confronto con un'altra come razionalmente superiore, essa deve prima esporsi totalmente ai ragionamenti più consistenti che la prospettiva avversaria le dirige contro. Questo è il motivo per cui S. Tommaso, dovendo occuparsi di un problema particolare, espone prima gli argomenti più consistenti avanzati dalle prospettive avversarie contro le sue posizioni.⁶³⁶

⁶³⁴ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 168.

⁶³⁵ Ivi, pp. 244-245.

⁶³⁶ Ivi, pp. 255-256.

Allo stesso modo, MacIntyre riconosce di parlare dall'interno di una tradizione – la tradizione classica – e sostiene che ogni concezione della razionalità e della giustizia implica sempre parlare dall'interno di una tradizione. Al riguardo, l'autore afferma che «nelle tradizioni morali caratterizzate dalla teoria e pratica delle virtù, le questioni concernenti la giustizia sono sempre state inseparabilmente collegate agli interrogativi sulla natura e i criteri della razionalità pratica»⁶³⁷. Alla luce di ciò, MacIntyre sostiene la superiorità della tradizione classica e del suo metodo di ricerca razionale e afferma di poter

concludere in primo luogo che coloro i quali hanno riflettuto sui temi della giustizia e della razionalità pratica, dal punto di vista approntato prima da Aristotele e poi da Tommaso e nella direzione da loro indicata, hanno, almeno finora, ogni ragione per sostenere che la razionalità della loro tradizione è stata confermata dai suoi incontri con altre tradizioni e, in secondo luogo, che il compito di caratterizzare e di render conto dei risultati conseguiti e dei successi, così come delle frustrazioni e dei fallimenti della tradizione tomista nei termini offerti dagli aderenti ad altre tradizioni può, anche dal punto di vista degli aderenti a queste tradizioni, essere un compito più impegnativo di quanto non sia stato a volte supposto.

Ovviamente, questa conclusione sarà inaccettabile per tutti coloro che aderiscono a tradizioni di ricerca rivali, e non vi sono criteri argomentativi indipendenti dalla tradizione attraverso cui si possa dimostrare che essi sono in errore. [...] Le pretese di verità di tradizioni contrastanti dipendono per la loro difesa dall'adeguatezza e dal potere esplicativo delle storie che le risorse di ciascuna di queste tradizioni in conflitto consentono ai loro aderenti di scrivere.⁶³⁸

È da notare che in *Whose Justice? Which Rationality?* e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* sono diversi i luoghi in cui MacIntyre fa riferimento a Tommaso d'Aquino in relazione alla teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali⁶³⁹. Secondo MacIntyre, ciò che caratterizza la concezione di Tommaso d'Aquino è la centralità che essa conferisce all'esperienza, in particolare, nell'acquisizione dei principi primi che guidano l'agire umano, e che differenzia la concezione di Tommaso d'Aquino da quella di autori moderni come Descartes, Hobbes, Bentham e Kant⁶⁴⁰. Per i moderni, il pensiero filosofico presuppone che

⁶³⁷ Ivi, p. 17.

⁶³⁸ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 2, p. 237.

⁶³⁹ In particolare: ivi, vol. 1, pp. 202-253 (capp. 10-11); MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., pp. 182-210 (cap. 6),

⁶⁴⁰ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, op. cit., vol. 1, pp. 202-223 (cap. 10). Si noti che MacIntyre, in: ivi, p. 202, sostiene che Ralph McInerny ha offerto la migliore esposizione generale relativa al pensiero di Tommaso d'Aquino in: McInerny Ralph, *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982.

gli agenti conoscano alcuni principi primi necessariamente veri che ogni persona è in grado di individuare; invece, per l'Aquinate, i principi primi vengono colti dagli agenti a partire dalla considerazione e dalla valutazione della propria esperienza e attraverso il conseguente sviluppo delle virtù tramite l'esercizio e l'educazione. In questo modo, MacIntyre riconosce il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, poiché gli agenti devono riconoscere che i precetti della legge naturale danno loro una ragione per agire: «i precetti diventano effettivamente operanti solo se e quando troviamo in noi stessi ragioni motivanti per compiere azioni che sono in contraddizione con questi precetti; ciò che allora quei precetti ci possono fornire è una ragione che può superare in peso le ragioni che spingono a trasgredirli»⁶⁴¹. MacIntyre, così, riconosce il ruolo dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti nelle situazioni concrete e sottolinea «che l'obbedienza ai precetti fondamentali della legge naturale è soltanto uno degli ingredienti della bontà delle azioni e che la forza di questi precetti in quanto ragioni per agire è tipicamente derivata in un senso fondamentale dai contesti di cui essi fanno parte»⁶⁴². Secondo MacIntyre, «quello che la *Summa* offre è un compendio definitivo a livello di teoria, dello stadio raggiunto dalla tradizione morale e teologica nella quale era inserita. E le sequenze ordinate di argomentazioni racchiudono una serie di possibilità che attendono di trovare applicazione nella vita di persone concrete, in circostanze, tempi e luoghi particolari»⁶⁴³.

Per quanto riguarda il carattere metafisico della legge naturale, MacIntyre riconosce che le *quaestiones* a cui solitamente viene fatto riferimento con l'espressione “Trattato sulla legge” – *quaestiones* 90-97⁶⁴⁴ della I-II della *Summa Theologiae* –, isolandole, così, dal resto dell'opera, non possono essere colte in modo adeguato senza che venga fatto riferimento al bene degli esseri umani in quanto membri della specie “uomo”⁶⁴⁵. In questo modo, MacIntyre critica la legge di Hume:

Il giudizio che «questo e quest'altro sono per natura il bene per tutti gli esseri umani» è sempre un giudizio fattuale che, quando è riconosciuto come vero da qualcuno, muove la persona al raggiungimento del bene in questione. I giudizi valutativi non sono altro che un tipo di giudizi fattuali, concernenti le cause finali e formali degli appartenenti a una specie particolare.

⁶⁴¹ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità, op. cit.*, vol. 1, p. 238.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, op. cit.*, p. 203.

⁶⁴⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzaghi G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, I-II, qq. 90-97, pp. 1020-1095.

⁶⁴⁵ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale, op. cit.*, p. 192.

Il concetto di bene trova allora applicazione per gli esseri soltanto nella misura in cui essi appartengono a qualche specie o genere. S. Tommaso alla questione 96⁶⁴⁶ parla innanzitutto del nostro bene *in quanto* esseri, condiviso da tutti gli altri esseri, poi del nostro bene *in quanto* esseri animali, condiviso perciò da tutti gli altri animali, e infine del nostro bene *in quanto* esseri razionali.⁶⁴⁷

Alla luce di ciò, è quindi opportuno chiedersi se in *Whose Justice? Which Rationality?* e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* MacIntyre si sia svincolato dalla teleologia sociale, proposta in *After Virtue*, e abbia invece sviluppato una concezione che riconosca il ruolo della dimensione metafisica della natura umana in etica, cosa che, nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), l'autore ha dichiarato di aver fatto dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera nel 1981⁶⁴⁸.

Nella ricostruzione compiuta da MacIntyre della concezione di Tommaso d'Aquino, l'autore ha ribadito il ruolo dell'esperienza vissuta in prima persona e della dimensione sociale della legge naturale⁶⁴⁹, sostenendo, per esempio, che

quelle relazioni umane per il cui tramite chiunque può sperare di apprendere la natura del proprio bene sono esse stesse definite tanto nella pratica quanto nella teoria per mezzo dei criteri posti dalla legge di natura. Così, quest'ultima si rivela non soltanto uno degli oggetti primari della ricerca pratica, ma anche il presupposto di ogni ricerca pratica riuscita.⁶⁵⁰

O, ancora:

Se vogliamo raggiungere una conoscenza del bene in relazione a noi stessi in quanto enti, animali razionali, bisognerà che ci confrontiamo con gli altri appartenenti alla comunità nella quale il nostro apprendimento deve procedere come si conviene a dei principianti ricettivi. E così otteniamo nel modo più semplice possibile il primo livello di comprensione del nostro bene, rispettando il bene degli altri, dall'incontro con i quali dobbiamo imparare. Ciò che

⁶⁴⁶ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, *op. cit.*, I-II, q. 96, pp. 1081-1088.

⁶⁴⁷ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, *op. cit.*, pp. 192-193 (corsivo nell'originale).

⁶⁴⁸ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁶⁴⁹ Riguardo al riconoscimento da parte di MacIntyre della dimensione sociale, intersoggettiva, della legge naturale, si vedano, per esempio: Simoncelli Damiano, *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2020; Vaccarezza Maria Silvia, "Virtù, natura e legge: l'etica del tomismo analitico nella sintesi di A. MacIntyre", in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, vol. 1, n° 1, 2021, p. 199.

⁶⁵⁰ MacIntyre Alasdair C., *Giustizia e razionalità*, *op. cit.*, vol. 1, p. 221.

afferriamo subito quando sperimentiamo la forza vincolante dei precetti della legge naturale sono le condizioni per accedere a una comunità in cui possiamo scoprire come il nostro bene debba essere ulteriormente specificato.⁶⁵¹

Così, MacIntyre riconosce la dimensione propriamente sociale che caratterizza gli esseri umani, dal momento che un agente coglie ciò che è buono per lui *in quanto* essere umano tramite l'esperienza che vive in prima persona all'interno di un particolare contesto sociale. Resta da chiedersi se il riconoscimento, da parte di MacIntyre, della dimensione costitutivamente sociale della legge naturale, sostenuta anche da Tommaso d'Aquino, in particolare, in riferimento alla terza inclinazione naturale, presupponga anche il riconoscimento della dimensione metafisica della natura umana e dei poteri che scaturiscono da tale natura. Rispetto a ciò, è opportuno segnalare che l'autore, nella ricostruzione da lui proposta della concezione di Tommaso d'Aquino, per esempio, afferma che

ciò che è bene per qualcuno o qualcosa, è tale in virtù del fatto di essere una realtà di un certo tipo, con una propria natura essenziale che è peculiare degli esseri di quel tipo. La particolarità delle circostanze è estremamente importante per la determinazione di ciò che è il bene supremo per un essere in ogni preciso istante. Ma in ogni situazione particolare, ciò che ciascuno possiede, se ben educato nella pratica, sono le disposizioni a giudicare in merito a quelle circostanze particolari, alla luce della verità circa il bene della propria specie.⁶⁵²

MacIntyre fa qui riferimento alla natura essenziale che è propria dei membri di una certa specie, ma non esplicita ciò in cui consiste questa natura e i poteri che scaturiscono da essa e che, se attualizzati nelle circostanze concrete della vita, permettono agli agenti di raggiungere il loro bene. Dunque, anche se l'autore fa riferimento alla natura umana, alla legge naturale e alle inclinazioni naturali, tuttavia, non propone una riflessione approfondita sulla natura umana dal punto di vista metafisico, bensì si limita a fare riferimento in modo generico a disposizioni che, se ben educate nella pratica, permettono agli agenti di giudicare e di agire bene nelle situazioni particolari sulla base di ciò che è buono per la loro specie. MacIntyre, quindi, non offre una ricostruzione delle caratteristiche naturali che indicano quale è il bene proprio degli esseri umani secondo la loro natura.

⁶⁵¹ MacIntyre Alasdair C., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, op. cit., p. 195.

⁶⁵² Ivi, pp. 197-198.

A seguito dell'analisi di queste due opere, in cui MacIntyre ha dedicato l'attenzione alla tematica della razionalità pratica, è opportuno considerare la terza opera che l'autore ha pubblicato dopo *After Virtue*, ossia *Dependent Rational Animals*, in cui l'autore mette in pratica la concezione della razionalità che ha precedentemente delineato, cercando anche di rendere conto delle caratteristiche naturali proprie degli esseri umani, anche se, come vedremo, dedicherà l'attenzione alle caratteristiche biologiche che accomunano gli esseri umani più che a quelle metafisiche.

6.2 La razionalità e la limitatezza umana

Come afferma lo stesso MacIntyre, *Dependent Rational Animals* «costituisce non soltanto il proseguimento ma anche la revisione di alcune delle mie precedenti ricerche, condotte in *Dopo la virtù, Giustizia e razionalità* ed *Enciclopedia, Genalogia e Tradizione*»⁶⁵³. MacIntyre afferma che la sua concezione delle virtù si oppone sia alle concezioni dei kantiani, degli utilitaristi e dei contrattualisti, sia a quelle di alcune forme di aristotelismo, anche se non esplicita quali⁶⁵⁴. L'autore sostiene che la sua dottrina delle virtù è quella di un aristotelico-tomista, riconoscendo, così, di far parte di quella tradizione che ha difeso nelle due opere del 1988 e del 1990⁶⁵⁵:

La dottrina tommasiana delle virtù non costituisce semplicemente un'integrazione, ma anche una correzione di rotta significativamente ben più considerevole di quanto avessi compreso. [...] La rilettura di san Tommaso [...] mi ha permesso di individuare le risorse di cui egli dispone per una spiegazione delle virtù che tenga in conto non solamente la nostra condizione animale, ma anche il bisogno di riconoscere la nostra conseguente vulnerabilità e dipendenza.⁶⁵⁶

In quest'opera, MacIntyre si propone di indagare che cosa significa avere buone ragioni per agire *in quanto* esseri umani. A tal fine, l'autore cercherà di mostrare che, per elaborare in modo adeguato una teoria morale delle virtù, bisogna riconoscere anche l'animalità degli

⁶⁵³ MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, *op. cit.*, p. XXII. MacIntyre sintetizza quanto ha sostenuto in quest'opera in: *ivi*, pp. 153-154.

⁶⁵⁴ *Ivi*, p. XXIV.

⁶⁵⁵ *Ibidem*.

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. XXIII. Per una riflessione relativa a ciò che significa essere vulnerabili, per esempio, durante la vecchiaia, si veda: Gastmans Chris, Sala Roberta, Sanchini Virginia, "The concept of vulnerability in aged care: a systematic review of argument-based ethics literature", in *BMC Medical Ethics*, vol. 23, n° 84, 2022, pp. 1-20.

esseri umani, ossia le loro basi biologiche, senza che sia necessario riconoscere la validità della biologia di stampo aristotelico⁶⁵⁷, che nessuno accetterebbe più al giorno d'oggi, e senza scadere nel biologismo⁶⁵⁸. Si noti che in quest'opera emergeranno in modo più esplicito rispetto a prima le nozioni di "pratica", "ragioni per agire" e "forma di vita"⁶⁵⁹, che testimoniano l'influsso esercitato dal Wittgenstein delle *Philosophical Investigations*⁶⁶⁰ e da Anscombe sul pensiero di MacIntyre.

MacIntyre critica il discorso contemporaneo, secondo cui vi è una netta distinzione tra l'umano e il non-umano per il fatto che gli esseri umani possiedono la capacità di linguaggio, mentre gli animali non-umani no. MacIntyre attribuisce questa concezione ad alcuni filosofi sia della tradizione analitica (Donald Davidson, Stephen Stich, John Searle⁶⁶¹) sia della cosiddetta "tradizione continentale" (il riferimento è alla dimensione dell'*in quanto* di Heidegger⁶⁶²).

MacIntyre ritiene che l'essere umano non debba essere considerato in modo dualistico, come spirito incarnato nella materia estranea da cui deve emanciparsi tramite elevazione, bensì sostiene che l'essere umano è tale anche in virtù della corporeità che lo accomuna agli animali: «noi non semplicemente abbiamo, ma siamo i nostri corpi»⁶⁶³. In merito a ciò, Marco D'Avenia osserva che, secondo MacIntyre, l'essere umano è «un corpo animato che realizza operazioni diverse informate di razionalità (in buona sostanza, agisce e pensa

⁶⁵⁷ MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., pp. 17-18.

⁶⁵⁸ MacIntyre sostiene che il corpo umano non deve essere considerato esclusivamente da un punto di vista scientifico anche in: MacIntyre Alasdair C., "What is a human body?", *The Tasks of Philosophy* (vol. 1), op. cit., pp. 86-103.

⁶⁵⁹ Per una riflessione in lingua italiana sulle forme di vita e sul loro rapporto con l'etica, si veda, per esempio: AA. VV., *Etica e forme di vita*, a cura di Da Re A., Vita e Pensiero, Milano, 2007.

⁶⁶⁰ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, a cura di Anscombe G.E.M., trad. ingl. di Anscombe G.E.M. e Rhees R., Basil Blackwell, Oxford, 1953 [II ediz. 1958; III ediz. 1973; IV ediz. 2009]; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di Trinchero M., trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., Einaudi, Torino, 2009.

⁶⁶¹ Si veda: MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., pp. 29-42 (cap. 4). I testi di Davidson, Stich e Searle a cui MacIntyre fa riferimento sono: Davidson Donald, *Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1983; trad. it. *Verità e interpretazione*, a cura di Picardi E., trad. it. di Brigati R., Il Mulino, Bologna, 1994; Stich Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1983; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*, trad. it. di Laudisa F., Il Mulino, Bologna, 1994, pp. 150-153; Stich Stephen, "Do Animals Have Beliefs?", in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 57, n° 1, 1979, pp. 15-28; Searle John, "Animal Minds" in *Midwest Studies in Philosophy (vol. XIX): Philosophical Naturalism*, a cura di French P.A., Uehling Jr. T.E., Wettstein H.K., University of Notre Dame, Notre Dame, 1994, pp. 206-219.

⁶⁶² Si veda: Alasdair, *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., pp. 43-52 (cap. 5). Heidegger affronta esplicitamente questo argomento in: Heidegger Martin, "Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit", in Heidegger Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung 1919-1944, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983*; trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica: mondo - finitezza - solitudine*, a cura di Angelino C., trad. it. di Coriandolo P., Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.

⁶⁶³ MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. 8.

secondo criteri di verità ed è in grado di dare ragioni delle sue attività)»⁶⁶⁴. MacIntyre ritiene che, in virtù della corporeità che lo caratterizza, l'essere umano è vulnerabile e dipendente dagli altri: «la vulnerabilità e la sofferenza da un lato, dall'altro la dipendenza da altri uomini, nelle loro diverse e correlate manifestazioni, paiono talmente evidenti da far pensare che non sia possibile dare una spiegazione credibile della condizione umana senza riconoscere la centralità del loro ruolo»⁶⁶⁵. Alla luce di ciò, Marco D'Avenia afferma che «per MacIntyre, l'uomo non può prescindere dalla vulnerabilità e dal limite, per *comprendere* se stesso e per *realizzare* la vita buona. [...] Il limite è necessario per essere uomo e per capire come vivere bene perché esso costringe l'uomo alla riflessione e lo muove a trascendere la sua condizione limitata nello spazio e nel tempo»⁶⁶⁶.

Per rendere conto dell'animalità degli esseri umani, MacIntyre fa riferimento alle “specie animali intelligenti” (come i delfini), in modo da mostrare che non vi è un netto distacco, bensì che vi è una continuità tra gli animali non-umani e gli esseri umani. Secondo MacIntyre, se è vero che gli esseri umani sono dotati della capacità di linguaggio, tuttavia, è da notare che sia gli esseri umani (in particolare, i bambini) sia gli animali di specie intelligenti si relazionano al mondo esterno anzitutto in modo prelinguistico, nell'esperienza vissuta, e, sulla base della comprensione di essa, agiscono nella realtà. Secondo le parole di Maria Silvia Vaccarezza:

Senza un adeguato resoconto di tale dimensione prelinguistica non si può dare spiegazione adeguata della stessa capacità umana di ragionamento pratico. Dunque gli esseri umani sono innanzi tutto animali, che si relazionano al mondo esterno in maniera prelinguistica e perseguendo scopi naturalmente dati. Tale animalità implica il carattere essenzialmente vulnerabile della loro condizione. [...] Caratteristica fondamentale dell'umanità è la vulnerabilità, e la conseguente dipendenza che essa comporta.⁶⁶⁷

In virtù della dipendenza propria della condizione umana, gli esseri umani sono costitutivamente caratterizzati da relazionalità, una relazionalità che, come osserva Vaccarezza, si differenzia da quella animale in quanto è «fenomeno umano in cui parte

⁶⁶⁴ D'Avenia Marco, “Presentazione”, in MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XIII.

⁶⁶⁵ MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. 3.

⁶⁶⁶ D'Avenia Marco, “Presentazione”, in MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XIII (corsivo nell'originale).

⁶⁶⁷ Vaccarezza Maria Silvia, “Virtù, natura e legge: l'etica del tomismo analitico nella sintesi di A. MacIntyre”, op. cit., p. 196.

significativa ha il fenomeno linguistico simbolico, che comunica ciò che è bene e ciò che è male»⁶⁶⁸. Così, MacIntyre afferma che gli esseri umani sono «animali razionali dipendenti, la cui dipendenza, razionalità e animalità vanno comprese in reciproca correlazione»⁶⁶⁹: «il riconoscimento della dipendenza è la chiave per l'indipendenza»⁶⁷⁰.

L'autore individua due tipi di virtù che permettono agli esseri umani di realizzare la vita buona, in quanto «entrambi i generi di virtù sono necessari per rendere attuali le potenzialità distintive specifiche dell'animale razionale che è l'uomo»⁶⁷¹ :

- a) *Le virtù dell'indipendenza razionale*: sono le virtù che gli esseri umani hanno per merito della loro razionalità, che consente loro di andare oltre la dimensione prelinguistica, legata all'immediato, indirizzandoli verso una visione complessiva dell'essere umano, orientata al futuro;
- b) *Le virtù della dipendenza riconosciuta*: sono le virtù tramite cui gli esseri umani riconoscono di essere dipendenti dagli altri e limitati dalla realtà, in quanto imperfetti.

Come afferma Marco D'Avenia:

Sulla base del possesso e della necessità (almeno possibile) per ogni uomo di entrambi i tipi di virtù, e del radicamento di entrambe in un'inevitabile dipendenza corporea, i corretti rapporti tra gli uomini si configurano come *reti di dare e di ricevere*, che, informate dalle virtù, conducono alla realizzazione del proprio vivere bene che coincide con il vivere bene in comune; in caso contrario, finiscono per instaurarsi rapporti distorti di dominio e prevaricazione, esplicitamente dichiarati o subdolamente imposti.⁶⁷²

In questo modo, MacIntyre mette in luce, oltre alla dimensione costitutivamente relazionale degli esseri umani, il legame che dovrebbe sussistere tra i singoli agenti e la comunità sociale e politica in cui vivono per il raggiungimento di una vita buona tramite l'esercizio delle virtù: il bene del singolo agente è reso possibile se la comunità gli offre le

⁶⁶⁸ Ivi, p. 200.

⁶⁶⁹ MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. 7.

⁶⁷⁰ Ivi, p. 82.

⁶⁷¹ Ivi, p. 11.

⁶⁷² D'Avenia Marco, "Presentazione", in MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XIV (corsivo nell'originale).

condizioni per poter perseguire il suo bene; il bene comune è reso possibile se i singoli agenti raggiungono il loro bene perseguendo il bene comune.

In alcuni passi dell'opera, MacIntyre cerca di indicare i tratti che accomunano gli esseri umani e i delfini, facendo riferimento alla concezione di Tommaso d'Aquino⁶⁷³. Per esempio, sostiene che sia gli esseri umani sia i delfini sono esseri sociali e hanno una natura intrinsecamente relazionale; afferma che ad entrambi sono attribuibili ragioni per agire, perché compiono azioni intenzionali, che, in quanto dirette a un fine, sono distinte dai meri movimenti corporei e possono essere comprese dagli altri agenti con cui interagiscono; sostiene che entrambi agiscono secondo una serie di beni specifici in relazione alla loro specie, il conseguimento dei quali permette loro di vivere bene:

Nella misura in cui attribuiamo [...] capacità in ordine all'esercizio di una serie di potenzialità, siamo anche in grado di riconoscere una serie di obiettivi caratteristici dei delfini, e di collegare poi in un secondo momento la loro abilità a raggiungere questi scopi con il loro riuscire o meno a vivere bene, in relazione ai loro beni specifici.

Il bene, dice san Tommaso ha la *ratio* di un fine (*finis*). Un bene muove un agente a dirigere la propria azione verso quel fine e a considerare il raggiungimento di quel fine come un bene acquisito. Così gli uomini sono orientati al fine in virtù della loro capacità di riconoscere alcuni beni, il cui ottenimento è caratteristico della loro natura. Così, almeno secondo questa prospettiva tomista, dal momento che ogni specie possiede i suoi propri beni, il fatto che i delfini siano orientati verso alcuni fini, parrebbe fornire lo stesso tipo di fondamento per parlare di beni specifici e caratteristici dei delfini, così come la stessa inclinazione al fine da parte degli esseri umani permette di parlare di beni specifici e caratteristici degli esseri umani. In tale modo, proprio come nel caso degli esseri umani, si dà una connessione stretta e ben rilevabile tra l'identificazione e l'efficace conseguimento di beni particolari da parte di singoli delfini e il fatto che i delfini vivano bene nel modo a loro proprio.

Il riconoscimento di beni propri dei delfini permette di attribuire loro anche il possesso di ragioni per realizzare la maggior parte di quello che essi fanno. È chiaramente sulla base di un riconoscimento assai simile che noi attribuiamo analoghe ragioni alla maggior parte delle azioni realizzate dagli esseri umani.⁶⁷⁴

⁶⁷³ MacIntyre compie un confronto tra i delfini e gli esseri umani in: MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., pp. 21-28 (cap. 3).

⁶⁷⁴ Ivi, pp. 23-24 (corsivo nell'originale).

Secondo MacIntyre, quindi, è possibile attribuire ragioni per agire sia ai delfini sia agli esseri umani, anche se i delfini non sono dotati delle capacità linguistiche che permettono loro di esprimere verbalmente queste ragioni⁶⁷⁵. Infatti, a giudizio dell'autore,

quanto è veramente necessario per essere in grado di identificare e di attribuire ragioni per agire agli appartenenti di queste specie [delfini ed esseri umani], è una serie di beni al cui conseguimento essi tendono, una serie di giudizi sulle azioni che sono o sembrano efficaci per ottenere questi beni e una serie di condizioni controfattuali vere che ci consentano di mettere in relazione l'intenzionalità al fine e i giudizi sull'efficacia.⁶⁷⁶

In relazione alle capacità linguistiche proprie degli esseri umani, MacIntyre fa riferimento alla nozione di "pratica", in quanto afferma che una delle caratteristiche fondamentali del linguaggio è che esso sia inserito in una pratica sociale, in cui determinati atti linguistici assumono significato per coloro che condividono quella pratica. L'autore afferma che si può parlare di pratica condivisa anche nell'interazione tra gli animali non-umani intelligenti e tra gli esseri umani e alcuni animali non-umani, in quanto coloro che si trovano in relazione tra loro partecipano a una pratica sociale nella quale determinati atti, linguistici e non, assumono significato⁶⁷⁷. In questo modo, MacIntyre sostiene che vi è continuità tra le capacità prelinguistiche, che gli esseri umani condividono con alcuni animali non-umani, e quelle linguistiche, che sono proprie degli esseri umani. Più nello specifico, a giudizio dell'autore, è possibile attribuire credenze, che muovono ad agire, non solo agli esseri umani, ma anche agli animali non-umani intelligenti. MacIntyre, dunque, ritiene che gli animali non-umani non debbano essere considerati in modo indistinto, come se costituissero una classe omogenea, bensì debbano essere considerati secondo le loro differenze specifiche e in base ciò che hanno più o meno in comune con gli esseri umani, anche se ciò che tutti gli animali non-umani e gli esseri umani hanno in comune è il fatto di essere dotati della corporeità, che costituisce un elemento imprescindibile sia della vita degli animali non-umani, sia della vita degli esseri umani⁶⁷⁸. In questo modo, MacIntyre ha

cercato di mettere in discussione l'influenza culturale di una rappresentazione della natura umana, secondo la quale noi siamo animali con in più qualcosa d'altro. Secondo questa

⁶⁷⁵ Ivi, pp. 24-25.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 25.

⁶⁷⁷ Ivi, pp. 29-42 (cap. 4).

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 43-50.

prospettiva, noi abbiamo inizialmente una natura animale *e in aggiunta* una seconda natura propriamente umana. La forza dell'“e” sta a suggerire che di questa seconda natura si può dar conto soltanto nei termini suoi propri, almeno nelle sue manifestazioni più importanti. La sua relazione con la nostra natura biologica è pensata come esterna e contingente in un modo e a un livello che permette di tracciare una precisa e unica linea di demarcazione tra gli esseri umani e gli appartenenti a tutte le specie non-umane. E tale linea coincide con quella che separa chi possiede il linguaggio da chi non lo possiede. Naturalmente è giusto insistere sull'importanza delle differenze tra animali che possiedono un linguaggio e animali che ne sono privi [...]. Ma un'esclusiva [...] attenzione a queste differenze può nascondere [...] l'importanza della continuità e delle somiglianze tra alcuni aspetti delle attività intelligenti di animali non-umani e la razionalità pratica informata dal linguaggio propria degli esseri umani.⁶⁷⁹

Quindi, secondo l'autore, riconoscere questa continuità permette di comprendere le capacità prelinguistiche che accomunano gli animali non-umani intelligenti e gli esseri umani e che sono preconditione del linguaggio umano: «l'esercizio di alcune di queste capacità prelinguistiche determina infatti ciò che negli esseri umani diventa materia di cruciale importanza per il linguaggio»⁶⁸⁰. Per rendere conto di ciò, MacIntyre fa riferimento alla relazione tra ragioni per agire prelinguistiche e le azioni che presuppongono il possesso del linguaggio⁶⁸¹:

Qualsiasi esercizio della facoltà riflessiva circa le nostre azioni per agire presuppone il fatto che noi già possediamo tali ragioni sulle quali possiamo esercitare la riflessione, prima ancora della nostra stessa riflessione. E proprio per il fatto che noi esseri umani abbiamo ragioni per l'azione antecedenti a *qualsiasi* riflessione [...] noi disponiamo di una materia iniziale per la riflessione, un punto di partenza per quel passaggio alla razionalità che può derivare dalla padronanza di alcune delle complessità dell'uso del linguaggio.⁶⁸²

Alla luce di ciò, MacIntyre afferma che «riconoscere che ci sono queste pre-condizioni animali della razionalità umana, esige di pensare la relazione degli esseri umani con le altre specie animali intelligenti nei termini di una scala o di uno spettro, piuttosto che in quelli di

⁶⁷⁹ Ivi, p. 50.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 52.

⁶⁸¹ Ivi, pp. 53-61.

⁶⁸² Ivi, p. 56 (corsivo nell'originale).

un'unica linea di separazione tra “loro” e “noi”»⁶⁸³. In questa scala, gli esseri umani sono gli esseri che sono in grado di riflettere sulle loro ragioni per agire in circostanze particolari attraverso l'uso del linguaggio, che è proprio degli esseri umani⁶⁸⁴.

MacIntyre afferma che per ogni membro di una specie particolare «ciò di cui ha bisogno per vivere bene è di sviluppare le capacità caratteristiche che possiede *in quanto* fa parte di quella specie»⁶⁸⁵. In questo modo, MacIntyre introduce la nozione di “vita buona” (*to flourish*), che, come ricorda lo stesso autore, è la traduzione del greco *eu zen* e del latino *bene vivere*⁶⁸⁶. In relazione alla nozione di “bene”, MacIntyre distingue tre modi in cui è possibile attribuire il bene. È possibile attribuire il bene⁶⁸⁷:

- 1) In quanto mezzo in vista di qualcosa d'altro che è buono di per sé;
- 2) In relazione a una pratica particolare. In questo caso, è possibile definire qualcuno “buono” se svolge bene il suo ruolo o la sua funzione all'interno di una pratica particolare socialmente riconosciuta. In merito a ciò, MacIntyre sottolinea la necessità sia che ciascun agente si interroghi se e in che misura sia un bene per lui che i beni di quella pratica abbiano uno spazio nella sua vita, sia che ciascuna società si interroghi se e in che misura sia un bene che i beni di quella pratica abbiano un posto in quella società;
- 3) In relazione alla vita buona per l'uomo, ossia a ciò che è bene per gli agenti non in quanto svolgono bene il loro ruolo o la loro funzione in una particolare pratica, ma *in quanto* esseri umani.

MacIntyre, così, sostiene che, per vivere bene, «gli esseri umani hanno bisogno di imparare a comprendere se stessi in quanto autori di ragionamenti pratici sui beni, su quanto è meglio per loro fare in particolari occasioni e sul modo migliore di condurre le loro vite»⁶⁸⁸. L'autore afferma che, anche se gli animali non-umani intelligenti come i delfini hanno bisogno delle relazioni sociali per vivere bene, tuttavia, essi non hanno bisogno di sviluppare le capacità di argomentare e di imparare da altri ciò che permette la vita buona per i delfini⁶⁸⁹. Invece, per vivere bene, gli esseri umani, soprattutto nel passaggio dall'età infantile a quella

⁶⁸³ Ivi, p. 57.

⁶⁸⁴ Ivi, p. 59.

⁶⁸⁵ Ivi, p. 64 (corsivo nell'originale).

⁶⁸⁶ Ivi, p. 65.

⁶⁸⁷ Ivi, pp. 65-67.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 67.

⁶⁸⁹ Ivi, pp. 67-75.

adulta, hanno bisogno di esercitare le loro capacità di ragionamento, ossia di sviluppare le capacità di argomentare e di imparare da altri ciò in cui consiste la vita buona per gli esseri umani. Gli esseri umani, dunque, per diventare agenti razionali indipendenti, devono ragionare praticamente su ciò che è bene per loro *in quanto* esseri umani, individuando quali sono le buone ragioni per agire in un certo modo e non in un altro, e sviluppando, attraverso le relazioni con altri agenti, la capacità di valutare le ragioni come buone o cattive e, conseguentemente, di agire sulla base di questa valutazione, riuscendo a prendere le distanze dai desideri immediati e a immaginare scenari plausibili di azione futuri:

Ciascuno di noi, al fine di sviluppare le proprie capacità di ragionamento indipendente, e così vivere bene *in quanto* individuo appartenente alla nostra specie, deve effettuare il passaggio dal fatto di accettare quanto ci viene insegnato da quei primi maestri alla formulazione dei nostri primi giudizi indipendenti circa i beni, i giudizi che siamo in grado di giustificare razionalmente davanti a noi stessi e ad altri, provvedendoci di buone ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro.⁶⁹⁰

MacIntyre riconosce che non esiste un unico modo in cui gli esseri umani possono diventare agenti razionali indipendenti e vivere bene. Infatti, l'autore sostiene che

naturalmente che cosa voglia dire vivere bene per un essere umano varia da contesto a contesto, ma in qualsiasi situazione le sue potenzialità in relazione alla possibilità di condurre una vita buona in una forma specificamente umana si sviluppano nella misura in cui si esercita in maniera appropriata la propria capacità di agente razionale indipendente. In tale modo, se si vuole comprendere come è bene vivere per gli uomini, bisogna sapere in che cosa consista l'eccellenza dell'agente razionale indipendente, quali sono cioè le virtù del ragionamento pratico indipendente.⁶⁹¹

MacIntyre, in relazione a ciò che significa vivere bene, sostiene che indagare che cosa sia il bene per il membro di una specie in quanto membro di quella specie particolare è una questione di fatto, che richiede un «resoconto naturalistico di bene e di “bene”, visto che una pianta o un animale vive bene in ragione del fatto di possedere un insieme appropriato di

⁶⁹⁰ Ivi, p. 71 (corsivo nell'originale).

⁶⁹¹ Ivi, pp. 76-77.

caratteristiche naturali»⁶⁹². MacIntyre afferma che ciò non significa sostenere che il bene sia una proprietà che si aggiunge a una lista di caratteristiche naturali, tuttavia, osserva che

qualsiasi cosa possa significare l'affermazione che qualche individuo particolare appartiene a una particolare specie stia vivendo bene, che stia conseguendo il suo bene, e che questo o quello sia bene per lui, in quanto lo porta al suo vivere bene [...] è difficile supporre che con queste affermazioni stiamo attribuendo proprietà non naturali o che stiamo esprimendo un atteggiamento, un'emozione o un'approvazione.⁶⁹³

L'autore, allora, illustra le condizioni che permettono agli esseri umani di vivere bene, ossia di diventare agenti razionali indipendenti:

Ammesso che non vogliamo limitarci al mero esercizio delle nostre iniziali capacità animali, ma che ci proponiamo anche di sviluppare le capacità proprie di agenti razionali indipendenti, abbiamo bisogno che gli altri si inseriscano in quelle relazioni necessarie a promuovere l'abilità di valutare, modificare, o rifiutare i nostri propri giudizi pratici, di domandarci, cioè, se quanto riteniamo essere buone ragioni per agire siano realmente ragioni sufficientemente buone, *e anche* l'abilità di immaginare realisticamente possibili alternative future, in maniera da poter operare tra loro delle scelte razionali, *come pure* l'abilità di distaccarci dai nostri desideri, così da essere in grado di scoprire razionalmente che cosa richieda qui e adesso la ricerca del nostro bene e in che modo i nostri desideri debbano essere orientati e, se necessario, rieducati, se vogliamo raggiungerlo.⁶⁹⁴

Ancora:

Nel momento in cui acquisisco un adeguato senso dell'io, sono in grado di mettere in questione la relazione tra l'insieme attuale dei miei desideri e motivazioni e il mio bene. Ciò che costituisce una buona ragione perché io faccia una cosa piuttosto che un'altra è che questa servirà al mio bene *in quanto* essere umano.⁶⁹⁵

Secondo MacIntyre, per vivere bene e, quindi, per diventare agenti razionali indipendenti, gli agenti devono comprendere che cosa significa vivere secondo virtù, dal momento che le

⁶⁹² Ivi, p. 78.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 81 (corsivo nell'originale).

⁶⁹⁵ Ivi, p. 83 (corsivo nell'originale).

virtù consistono in disposizioni ad agire in modi che permettono agli agenti di vivere bene *in quanto* esseri umani⁶⁹⁶. Gli esseri umani, nel passaggio dall'infanzia all'età adulta, devono acquisire le virtù morali e intellettuali, che, secondo l'autore, consistono rispettivamente nelle virtù della giusta generosità e della deliberazione condivisa. Gli agenti acquisiscono le virtù tramite l'esperienza concreta e grazie all'interazione con altri agenti: «in questo modo il bambino supera il suo iniziale stato animale che consiste nell'*avere ragioni per agire in un modo piuttosto che in un altro*, per passare a quella condizione specificamente umana di *esser capace di valutare tali ragioni, di rivederle o di abbandonarle, per sostituirle con altre*»⁶⁹⁷. Per MacIntyre, gli esseri umani possono diventare agenti razionali indipendenti se hanno relazioni con altri agenti da cui ricevono ciò di cui hanno bisogno. Quando, poi, gli esseri umani diventano agenti razionali indipendenti sono in grado di dare a loro volta ad altri ciò di cui hanno bisogno:

Noi ci troviamo collocati in un punto particolare all'interno di una rete di relazione di dare e ricevere nel quale è tipico che quanto noi siamo in grado di dare e la misura in cui possiamo darlo dipende in parte da quanto e dalla misura in cui abbiamo ricevuto. Si consideri come queste relazioni si estendono nel tempo, dal concepimento fino alla morte, presupponendo una concezione dell'identità umana come identità animale.⁶⁹⁸

Secondo MacIntyre, quando gli esseri umani ragionano praticamente su ciò che significa vivere bene, ragionano in modo condiviso all'interno di diversi tipi di relazioni sociali che si estendono dalla famiglia, alla scuola, al lavoro, ecc.: «stabilire e sostenere tali relazioni è cosa inseparabile dallo sviluppo di quelle disposizioni e attività nelle quali ciascuno viene orientato a diventare un agente razionale indipendente. In tal modo, il bene di ciascuno non può essere perseguito senza perseguire anche il bene di tutti coloro che partecipano in tali relazioni»⁶⁹⁹, ossia il bene comune, che consiste nel bene che tutti gli agenti condividono e che, se perseguito, permette a ciascun agente di realizzare il suo bene individuale. «Così ciascuno di noi raggiunge il suo bene soltanto se e nella misura in cui altri fanno del nostro bene il loro proprio bene, mediante l'acquisizione e l'esercizio delle virtù»⁷⁰⁰: «soltanto

⁶⁹⁶ MacIntyre affronta esplicitamente il tema delle virtù in: *ivi*, pp. 85-95.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 89 (corsivo nell'originale).

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 97.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 105.

⁷⁰⁰ *Ivi*, p. 106. MacIntyre fa esplicitamente riferimento alla concezione di Tommaso d'Aquino per il fatto che, secondo l'Aquinate, i precetti della legge naturale, che sono in intima relazione con le virtù, sono indirizzati al bene comune, in: *ivi*, pp. 109-110.

mediante l'acquisizione e l'esercizio delle virtù gli individui e le comunità possono vivere bene in una maniera tipicamente umana»⁷⁰¹.

Dunque, gli esseri umani, attraverso l'esperienza pratica e la deliberazione condivisa con altri agenti, comprendono come diventare agenti razionali indipendenti e che cosa significa vivere una vita buona *in quanto* esseri umani: «così l'apprendimento pratico necessario per diventare un agente razionale coincide con l'apprendimento necessario per individuare il proprio spazio all'interno di una rete di dare e ricevere ove l'ottenimento del bene di un individuo è inteso inseparabilmente dall'ottenimento del bene comune»⁷⁰².

MacIntyre sostiene che gli esseri umani, per diventare agenti razionali indipendenti ed essere, quindi, in grado di esercitare le virtù di indipendenza grazie alle loro capacità razionali, devono acquisire ed esercitare le virtù della dipendenza riconosciuta, che consistono nel riconoscere la vulnerabilità e la dipendenza come caratteristiche costitutive degli esseri umani e, conseguentemente, nel coltivare le relazioni di dare e ricevere⁷⁰³.

Secondo MacIntyre, affinché una società sia buona, essa deve essere «una forma di società politica nella quale si dia per scontato che l'invalidità e la dipendenza dagli altri siano qualcosa che tutti noi sperimentiamo in certi periodi della nostra vita e questo in modi imprevedibili»⁷⁰⁴. A giudizio dell'autore, lo stato e la famiglia dovrebbero essere i luoghi in cui sperimentare il bene comune rispettivamente su larga e ridotta scala; tuttavia, per MacIntyre, né lo stato moderno, né la famiglia contemporanea sono forme di associazione in cui è possibile sperimentare il bene comune. L'autore sostiene che lo stato moderno è volto a fornire servizi anziché a perseguire il bene comune e la singola famiglia non ha un livello di autosufficienza tale da consentirgli di perseguire il bene comune in modo adeguato, anche perché lo stato moderno non gli offre le condizioni idonee per farlo, dal momento che «la qualità di vita di una famiglia è in maniera fondamentale una funzione della qualità delle relazioni dei singoli membri della famiglia in rapporto a una molteplicità di altre istituzioni e associazioni [...]. La famiglia si sviluppa solo se anche il suo ambiente sociale si sviluppa»⁷⁰⁵. Di contro, secondo MacIntyre, il bene comune può essere coltivato in comunità locali in cui ogni membro, nella propria esperienza vissuta, può imparare dagli altri riguardo al bene comune e al proprio bene:

⁷⁰¹ Ivi, p. 110.

⁷⁰² Ivi, p. 111.

⁷⁰³ Ivi, pp. 117-126.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 128.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 131.

Quando parlo di imparare quello che è il nostro bene sto facendo riferimento [...] al modo di acquisire una conoscenza pratica di quel bene, non alla conoscenza di un qualche insieme di forme teoriche, bensì all'acquisizione di un'inclinazione a quel bene che è incarnato nella nostra pratica di ogni giorno. [...] Noi non impariamo inizialmente qual è il nostro bene comune, e quali sono di fatto i nostri propri beni individuali, e mai soltanto mediante una riflessione teorica, bensì all'interno di attività quotidianamente condivise e nelle valutazioni delle alternative che tali attività impongono. [...] Noi possiamo sbagliarci nell'apprendere ciò che abbiamo bisogno di apprendere, in ragione di una molteplicità di insufficienze, delle quali ne ho elencate tre: l'incapacità di prendere le distanze dai nostri desideri e di poterli giudicare, la mancanza di un'adeguata conoscenza di sé, e l'incapacità di riconoscere la natura della nostra dipendenza dagli altri.⁷⁰⁶

Gli agenti, quindi, nel loro ragionamento pratico quotidiano, possono individuare il loro bene sulla base del bene comune che colgono attraverso la partecipazione a reti di dare e ricevere e la deliberazione condivisa con altri membri della comunità a cui appartengono. Così, essere agenti razionali indipendenti significa ragionare in modo pratico *in quanto* agenti razionali politici, poiché essere agenti razionali indipendenti significa avere riconosciuto le relazioni di dare e ricevere che sono richieste dalla nostra condizione di esseri vulnerabili e dipendenti e, dunque, significa essere in grado di ragionare sul bene comune: «ragionare assieme sul bene comune vuol dire ragionare politicamente»⁷⁰⁷. Secondo MacIntyre, per individuare il bene comune da perseguire, gli agenti devono anche confrontare la loro comunità con altre, così da rileggere la storia della loro comunità e individuare una direzione per essa che permetta ai suoi membri di fiorire⁷⁰⁸.

A giudizio di MacIntyre, non esiste un punto di vista esterno a partire dal quale gli esseri umani possono compiere una ricerca razionale in relazione a ciò che significa vivere bene, bensì gli agenti possono sviluppare una conoscenza morale di ciò che significa vivere bene solo a partire dalle relazioni sociali e dalle pratiche che vivono in prima persona⁷⁰⁹. Se gli agenti sono in grado di giustificare le loro azioni a loro stessi e agli altri tramite buone ragioni per agire, significa che ragionano in modo razionale, ossia secondo virtù, assieme agli agenti della propria comunità nella ricerca del bene comune e, quindi, del loro bene *in quanto* esseri umani:

⁷⁰⁶ Ivi, pp. 133-134.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 138.

⁷⁰⁸ Ivi, pp. 140-143.

⁷⁰⁹ Ivi, pp. 154-155.

Il bene umano è quello che è che al fine di ottenerlo abbiamo bisogno di acquisire le virtù. E noi abbiamo bisogno in una certa occasione di giudicare e di agire in un certo modo, in ragione del fatto che le virtù sono quello che sono. Così quando noi abbiamo progredito in maniera sufficiente nella vita morale al punto da aver assunto nella nostra pratica un orientamento verso una concezione più o meno adeguata del bene umano e di aver trasformato le nostre inclinazioni e passioni in maniera tale da aver acquisito qualcosa di più che i rudimenti delle virtù, noi saremo talora in grado di rappresentare che cosa rende razionale agire come facciamo, attraverso la costruzione di una catena di ragionamenti le cui premesse riguardano il bene umano, i cui stadi intermedi specificano quanto richiesto dalle virtù, se il bene umano deve essere raggiunto, e la cui conclusione è l'azione migliore per noi da realizzare qui e adesso.

Di conseguenza può sembrare che la giustificazione ultima per la mia azione sarà sempre espressa nella forma: «Agire in questo modo contribuirà infatti al raggiungimento del mio bene, *in quanto* essere umano».

[...] Così ci può essere una catena di ragionamenti corretti di giustificazione che procede dalla natura del bene umano fino al bisogno delle virtù da parte di ciascuno e da quanto le virtù richiedono fino alle risposte alla domanda circa quale azione dovrebbe essere realizzata qui e adesso in queste circostanze particolari. E la correttezza o meno di tale catena di ragionamenti è quanto rende una certa azione praticamente razionale o irrazionale.⁷¹⁰

A seguito dell'analisi dell'opera del 1999 di MacIntyre, in cui l'autore ha messo in luce, considerando anche la filosofia di Tommaso d'Aquino, il fatto che gli esseri umani colgono, nell'esperienza vissuta in prima persona e condivisa con altri agenti, ciò che è bene per loro *in quanto* esseri umani, è ora possibile indagare se in quest'opera MacIntyre sia riuscito a rendere conto in modo appropriato anche della dimensione metafisica della natura umana⁷¹¹. Si noti che l'autore non fa esplicitamente riferimento all'ambito metafisico, bensì a quello biologico, e afferma:

In *Dopo la virtù* avevo cercato di dar conto del ruolo delle virtù intese come Aristotele le aveva comprese, all'interno di pratiche sociali, vite di soggetti individuali e vite di comunità, cercando di realizzare tale compito per una via diversa da quella che allora definivo la «metafisica biologica» di Aristotele. Benché vi siano certamente buoni motivi per emendare

⁷¹⁰ Ivi, p. 156-157 (corsivo nell'originale).

⁷¹¹ Per una considerazione critica della posizione sviluppata in quest'opera da MacIntyre in relazione alla filosofia di Tommaso d'Aquino, si veda, per esempio: D'Avenia Marco, "Presentazione", in MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XVII.

elementi importanti della biologia di Aristotele, sono adesso persuaso che m'ingannavo quando supponevo che fosse possibile formulare un'etica indipendentemente dalla biologia.⁷¹²

MacIntyre afferma che vi sono due ragioni correlate per sostenere ciò:

- La prima è che nessuna teoria dei beni, delle regole e delle virtù che sia decisiva per la nostra vita morale può essere adeguata fintantoché non spieghi come esseri biologicamente strutturati come noi possano vivere tale vita, rendendoci perspicuo il modo in cui avviene il nostro sviluppo all'interno di una tale *forma di vita* e nella direzione del suo compimento, o quantomeno ci indirizzi verso una siffatta spiegazione. Un simile processo ha come punto di partenza la nostra iniziale condizione di animali.⁷¹³
- In secondo luogo, l'incapacità di prendere in considerazione tale condizione e quanto insegna il confronto tra gli animali e quanti appartengono ad altre specie di animali intelligenti, può nascondere alcune fondamentali dimensioni del nostro sviluppo. Una di queste [...] concerne la natura e la portata della vulnerabilità e disabilità umane. Così, per non voler fare i conti fino in fondo con questa caratteristica essenziale della vita umana, io ho necessariamente finito per non rendermi conto di alcuni altri importanti aspetti del ruolo che le virtù giocano nella vita umana.⁷¹⁴

MacIntyre ha quindi messo in rilievo la corporeità degli esseri umani, facendo riferimento alla struttura biologica degli esseri umani come punto di partenza per comprendere come gli esseri umani possono realizzarsi secondo la loro forma di vita. A giudizio dell'autore, un agente può diventare un agente razionale indipendente, capace di avere buone ragioni per agire, se riconosce, in virtù della corporeità che gli esseri umani condividono con gli altri esseri viventi, la dipendenza che caratterizza costitutivamente sé e gli altri agenti e se, nel corso della sua vita, coltiva relazioni di dare e ricevere che gli permettono, tramite le virtù della generosità, sia di dare, sia di ricevere, a seconda delle circostanze, ciò che permette a lui e agli altri agenti di vivere una vita buona.

⁷¹² MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XXII. MacIntyre sostiene lo stesso anche nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), in cui dichiara di aver ammesso «di avere bisogno di basi biologiche per attribuire virtù e vizi agli esseri umani, e che essa poteva non essere necessariamente di matrice aristotelica. È quanto ho esposto un bel po' di tempo dopo in *Animali razionali dipendenti*, la cui tesi centrale è che l'animalità degli esseri umani gioca un ruolo fondamentale nell'elaborazione della teoria morale, e per capirlo appieno si deve riconoscere la nostra affinità con alcune specie animali quali ad esempio i delfini, che si trovano appena al di qua della soglia della razionalità specificamente umana»⁷¹². MacIntyre Alasdair C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, op. cit., p. 17.

⁷¹³ MacIntyre Alasdair C., *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, op. cit., p. XXII (corsivo mio).

⁷¹⁴ Ivi, pp. XXII-XXIII.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile affermare che la concezione qui proposta da MacIntyre sembra essere manchevole di quel sostrato metafisico che permetterebbe di rendere più chiaro il riferimento alla dipendenza, ossia all'imperfezione, al limite, che caratterizza costitutivamente gli esseri umani in virtù della loro natura di esseri finiti. Infatti, anche se MacIntyre in alcuni punti fa riferimento alle capacità degli esseri umani – per esempio, la capacità di linguaggio – e al fatto che gli agenti tendono verso alcuni beni, tuttavia, non fa riferimento in modo approfondito alle inclinazioni naturali, riferimento che, invece, permetterebbe di mettere in luce l'importanza per il fiorire umano sia dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti sia del carattere metafisico della natura umana, al fine di cogliere ciò che è bene che gli esseri umani perseguano secondo la loro natura. Al riguardo, è bene notare che, se qui MacIntyre tratta ampiamente la tematica delle virtù, tuttavia, non fa riferimento in modo esteso, anche se la cita, alla teoria della legge naturale, nonostante egli stesso ammetta che, dal punto di vista dell'Aquinate, essa costituisce un riferimento imprescindibile per rendere conto in modo adeguato delle virtù⁷¹⁵.

Riconsiderare la concezione di Tommaso d'Aquino non porta a negare l'importanza di prendere in esame anche ciò che caratterizza gli esseri umani dal punto di vista biologico; tuttavia, l'essere umano, in quanto composto di anima spirituale e di corpo materiale, deve anche e soprattutto essere considerato dal punto di vista metafisico, in quanto orientato a realizzare i poteri che ha secondo la sua natura e in virtù dei quali inclina verso i beni che gli consentono di realizzare tale natura. Le tre inclinazioni verso il bene, a cui fa riferimento Tommaso d'Aquino e che qui non vengono trattate in modo esplicito da MacIntyre, mostrano che l'essere umano realizza la sua natura se vive con altri agenti in un modo che gli permette di agire secondo le inclinazioni alla conservazione dell'essere, alla conservazione della specie e all'agire in modo razionale all'interno della società. Da una prospettiva tomista, è vero, come afferma MacIntyre, che, affinché un agente possa imparare ad agire in modo razionale, egli deve vivere all'interno di una comunità, in cui, tramite l'esperienza condivisa con altri agenti, possa esercitare la sua razionalità e cogliere ciò che permette agli esseri umani di vivere bene e, così, di fiorire; ed è anche vero che non tutte le pratiche e non tutte le comunità permettono agli agenti di vivere bene. È necessario, però, individuare un criterio normativo in virtù del quale sia possibile stabilire quali pratiche permettono agli esseri umani di vivere bene e, in questo modo, di fiorire.

⁷¹⁵ Ivi, pp. 109-110.

Come abbiamo visto nel capitolo 4, questo criterio potrebbe essere fornito dal riconoscimento esplicito della dimensione metafisica della natura umana, in virtù della quale gli esseri umani hanno alcuni poteri alla cui attualizzazione tendono e che realizzano se, nell'esperienza concreta vissuta in prima persona, agiscono in accordo con le inclinazioni naturali. Gli agenti, nell'esperienza concreta, dovrebbero cogliere, in virtù dei loro poteri razionali, ciò che è bene che essi compiano in accordo con la loro natura. Se gli agenti agiscono secondo le loro inclinazioni naturali, significa che agiscono in vista di un bene. In questo modo, realizzano i poteri che hanno per natura, e, così, fioriscono *in quanto* esseri umani.

Alla luce di ciò, è possibile sostenere che solo gli esseri umani, in virtù dei poteri razionali che hanno per natura, sono propriamente dotati di ragioni per agire e sono capaci di agire in modo intenzionale: solo gli esseri umani possono agire secondo buone ragioni per agire, perché, per mezzo dei loro poteri razionali, possono ragionare in modo consapevole su ciò che è in accordo con la loro natura umana e possono agire in tal senso. Se e solo se gli esseri umani agiscono in modo consapevole in accordo con le loro inclinazioni naturali, che li portano a realizzare i poteri che hanno in virtù della loro natura, allora sviluppano una condotta virtuosa e, così, fioriscono *in quanto* esseri umani.

Alla luce dell'analisi delle tre monografie che MacIntyre ha pubblicato dopo *After Virtue* e che, insieme all'opera del 1981, costituiscono l'*After Virtue Project*, nel prossimo paragrafo considereremo brevemente alcuni testi in cui MacIntyre ha affrontato esplicitamente tematiche di stampo tomista e che permettono di mettere ulteriormente in luce in che modo e in che misura l'autore ha ripreso in considerazione la filosofia di Tommaso d'Aquino, in particolare, in relazione alla teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali, per rendere conto del fiorire umano.

6.3 I riferimenti di MacIntyre alla legge naturale e alle inclinazioni naturali

Tra i saggi e le altre opere che MacIntyre ha pubblicato tra la prima edizione di *After Virtue*, nel 1981, ed *Ethics in the Conflicts of Modernity*, nel 2016, è opportuno considerare, innanzitutto, *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*⁷¹⁶, che è

⁷¹⁶ MacIntyre Alasdair C., *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 143-178. L'importanza di questo testo nel pensiero di MacIntyre è stata segnalata, per esempio, da: Reames Kent, "Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*,

frutto di una revisione dell'*Aquinas Lecture* tenuta da MacIntyre nel 1990 presso la Marquette University (Wisconsin, USA). In questo saggio, l'autore si propone di argomentare a favore della concezione metafisica dell'Aquinate sui principi primi e sui fini, rigettata dalla maggioranza dei filosofi contemporanei analitici e postmoderni, cercando di mostrare quali conseguenze comporta il rifiuto della concezione teleologica e di rendere conto del fatto che i problemi che sorgono nelle concezioni moderne sono frutto di questo rifiuto e possono essere compresi a partire dalla concezione di Tommaso d'Aquino. Così, MacIntyre afferma:

Il tomismo ci permette di scrivere un tipo di storia della filosofia moderna e contemporanea che tale filosofia non può fornire da sola.

Nel corso della stesura di questo tipo di storia genealogica, il tomismo sarà in grado di aprire possibilità di conversazione e di dibattito filosofico anche con posizioni con le quali condivide ben poco in termini di premesse accettate o di standard condivisi di giustificazione razionale. Potrà farlo nella misura in cui riuscirà a mostrare come una concezione aristotelica e tomista dell'indagine, in termini di principi primi e fini ultimi, possa fornirci una comprensione e una spiegazione di tipi di filosofia che a loro volta rifiutano in radice la possibilità di fornire una giustificazione razionale a qualsiasi concezione di questo tipo.⁷¹⁷

Nel saggio del 1990 non compare un riferimento esplicito di MacIntyre alla teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino, tuttavia, l'autore vi fa riferimento in altri testi⁷¹⁸. Al

vol. 62, n° 3, 1998, pp. 419-443. Altri saggi presenti in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1) in cui MacIntyre afferma di adottare una prospettiva di stampo tomista sono: MacIntyre Alasdair C., "The ends of life, the ends of philosophical writing", in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 125-142; MacIntyre Alasdair C., "Philosophy recalled to its task: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*", in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 179-196; MacIntyre Alasdair C., "Truth as a good: a reflection on *Fides et Ratio*", in *Thomas Aquinas: Approaches to Truth - The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, a cura di McEnvoy J.J. e Dunne M., Four Courts Press, Dublin-Portland, 2002, pp. 141-157; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), *op. cit.*, pp. 197-215.

⁷¹⁷ «Thomism enables us to write a type of history of modern and contemporary philosophy which such philosophy cannot provide for itself. In the course of writing this kind of genealogical history Thomism will be able to open up possibilities of philosophical conversation and debate even with standpoints with which it shares remarkably little by way of agreed premises or shared standards of rational justification. It will be able to do so insofar as it can show how an Aristotelian and Thomistic conception of enquiry, in terms of first principles and final ends, can provide us with an understanding and explanation of types of philosophy which themselves reject root and branch the possibility of providing a rational justification for any such conception». MacIntyre Alasdair C., *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, *op. cit.*, p. 66 (ediz. 1999).

⁷¹⁸ Per quanto riguarda la concezione di MacIntyre della legge naturale, si veda, per esempio: Kaźmierczak Paweł, "Alasdair MacIntyre's Concept of Natural Law", in *Espiritu*, vol. 67, n° 156, 2018, pp. 363-371.

riguardo, è bene citare la raccolta di saggi intitolata *Ethics and Politics*⁷¹⁹, in quanto, come dichiara lo stesso MacIntyre, «i saggi di questo volume sono stati scritti tra il 1985 e il 1999, dopo aver riconosciuto che le mie convinzioni filosofiche erano diventate quelle di un aristotelico tomista, cosa che inizialmente mi aveva sorpreso. Tutti i saggi danno espressione a questo punto di vista aristotelico tomista, anche se in modi diversi»⁷²⁰. Tra questi saggi, ricordiamo, in particolare, i primi quattro: *Rival Aristotles: Aristotle against some Renaissance Aristotelians*⁷²¹, *Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians*⁷²², e, soprattutto, *Natural law as subversive: the case of Aquinas*⁷²³ e *Aquinas and the extent of moral disagreement*⁷²⁴. Quest'ultimo saggio è stato ulteriormente ampliato da MacIntyre in *Intractable Moral Disagreement*⁷²⁵, in cui l'autore si propone di offrire una concezione sistematica del disaccordo morale e di come e in che misura sia possibile risolverlo. Come aveva già sostenuto, per esempio, in *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre afferma che è possibile affrontare il disaccordo morale se si riconosce di far parte di una tradizione e se si instaura un confronto tra tradizioni rivali che permetta di condurre un'indagine razionale. Secondo l'autore, questa indagine mette in luce il carattere razionale della teoria tommasiana della legge naturale rispetto ad altre concezioni. Ciò che emerge in questi testi è che, secondo MacIntyre, per rendere conto in modo adeguato del disaccordo morale e di come e in che misura sia possibile risolverlo, è necessario distinguere tra i primi precetti della legge naturale di Tommaso d'Aquino, che riguardano le tre inclinazioni naturali e che sono validi universalmente, e i precetti secondari della legge naturale, che consistono nell'applicazione dei primi precetti della legge naturale in vari contesti e che, quindi, dovrebbero essere concordi con i primi precetti. Riconoscere un fondamento morale comune, dato dai primi precetti della legge naturale, permette di individuare un criterio per risolvere eventuali controversie che possono insorgere nelle dinamiche concrete della vita tra singoli agenti o tra gruppi.

⁷¹⁹ MacIntyre Alasdair C., *Ethics and Politics: Selected Essays* (vol. 2), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

⁷²⁰ «The essays in this volume were written between 1985 and 1999, after I had recognized that my philosophical convictions had become those of a Thomistic Aristotelian, something that had initially surprised me. All of them give expression to that Thomistic Aristotelian standpoint, albeit in different ways». Ivi, p. VII.

⁷²¹ Ivi, pp. 3-21.

⁷²² Ivi, pp. 22-40.

⁷²³ Ivi, pp. 41-63.

⁷²⁴ Ivi, pp. 64-82.

⁷²⁵ MacIntyre Alasdair C., "Intractable Moral Disagreement", in *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, a cura di Cunningham L.S., Notre Dame University Press, Notre Dame, 2009, pp. 1-52.

Altri due testi in cui MacIntyre affronta la tematica della legge naturale in Tommaso d'Aquino dal punto di vista filosofico, pur riconoscendone anche il carattere teologico, sono *How can we Learn what Veritatis Splendor has to Teach?*⁷²⁶ e *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*⁷²⁷ (in particolare, il capitolo 10 intitolato *Aquinas: Philosophy and the Life of Practice*⁷²⁸). In questi testi, come osserva Paweł Kaźmierczak, emerge

che l'applicazione dei precetti della legge naturale a casi particolari richiede l'esercizio di virtù da parte dell'agente, quindi svolgono un importante ruolo educativo. E al contrario, i disaccordi morali sono radicati nella mancanza di virtù [...], che oscura la nostra comprensione dei precetti della legge naturale. Questi vizi portano anche a infrangere le regole della legge naturale da parte di chi le comprende. Pertanto, i desideri e gli atteggiamenti smodati possono essere un serio ostacolo sia per la nostra ragione sia per la nostra volontà nel nostro cammino verso un agire razionale.⁷²⁹

MacIntyre, quindi, sembra essere consapevole del ruolo svolto dalla teoria della legge naturale nella concezione di Tommaso d'Aquino. Ad ogni modo, come abbiamo constatato precedentemente, nelle opere più celebri che costituiscono l'*After Virtue Project*, anche se l'autore, in alcune occorrenze, fa riferimento alla legge naturale, tuttavia, non considera in maniera approfondita le inclinazioni naturali.

Alla luce di quanto abbiamo sostenuto nel capitolo 4, riteniamo che, se MacIntyre avesse considerato più approfonditamente il ruolo delle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto, dal punto di vista metafisico, sia della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani, in virtù della quale gli agenti hanno poteri che devono attualizzare al fine di fiorire, sia della prospettiva in prima persona nell'agire, in virtù della

⁷²⁶ MacIntyre Alasdair C., "How can we Learn what *Veritatis Splendor* has to Teach?", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 58, n° 2, 1994, pp. 171-195.

⁷²⁷ MacIntyre Alasdair C., *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2009.

⁷²⁸ Ivi, pp. 87-92 (cap. 10).

⁷²⁹ «That the application of the precepts of natural law to particular cases requires the exercise of virtues on the part of the agent, therefore they play an important educational role. And conversely, moral disagreements are rooted in the lack of virtue [...], which obscures our understanding of the precepts of natural law. These vices lead also to breaking the rules of natural law by those who understand them. Thus, inordinate desires and attachments can be serious obstacles both for our reason and our will on our way to act rationally». Kaźmierczak Paweł, *op. cit.*, p. 368. Si consideri anche: MacIntyre Alasdair C., "Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity", in *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, a cura di McLean E.B., ISI Books, Wilmington, 2000, pp. 91-118, in cui MacIntyre critica le teorie moderne della legge naturale, tra le quali annovera le concezioni di Herbert Hart, di Germain Grisez e di John Finnis.

quale gli agenti colgono ciò che è proprio della loro natura nell'esperienza concreta e possono fiorire in modi diversi a seconda delle caratteristiche individuali e dei contesti in cui vivono, purché agiscano entro l'orizzonte di possibilità offerto dai poteri che hanno per natura.

Come abbiamo argomentato nella conclusione del capitolo 4, affinché un agente possa fiorire, da un lato, in virtù della sua natura, è tenuto ad agire in accordo con le inclinazioni naturali; dall'altro lato, sia non è strettamente necessitato ad agire in accordo con esse, in quanto, in virtù delle sue capacità razionali, deve anche essere consapevolmente motivato ad agire in questo senso, sia non è necessitato ad agire in modi predefiniti, in quanto non esiste un unico modo di fiorire che si applichi in dettaglio a tutti gli esseri umani. Comunque, se è vero che, al fine di fiorire, gli agenti non sono necessitati ad agire in modi predefiniti, tuttavia, è anche vero che l'orizzonte di possibilità entro cui gli esseri umani possono fiorire è dato dai poteri che essi ricevono dalla loro natura comune e in virtù dei quali sono naturalmente inclini ad agire in certi modi.

Alla luce della considerazione dei testi successivi al 1981 e precedenti al 2016, è possibile osservare che, se nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007) MacIntyre ha dichiarato che dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera è diventato tomista e ha compreso che è possibile rendere conto in modo adeguato delle pratiche, dell'unità narrativa delle vite umane e delle tradizioni solo se si abbraccia la metafisica della natura umana dell'Aquinate, tuttavia, nelle opere dell'*After Virtue Project* scritte dopo il 1981, anche se ha fatto riferimento a Tommaso d'Aquino, alle virtù, alla legge naturale e alle inclinazioni naturali, l'autore ha proposto una concezione che pone l'accento sull'importanza, per gli esseri umani, del vivere in società e della deliberazione condivisa con altri agenti per l'indagine razionale, ma non ha considerato il ruolo della natura umana in termini propriamente metafisici, come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Pertanto, sembra che, nel corso dell'evoluzione del suo pensiero, MacIntyre abbia dedicato l'attenzione al ragionamento pratico razionale e alle buone ragioni per agire per il fiorire umano, senza, tuttavia, fare riferimento in modo esaustivo alla dimensione propriamente metafisica della concezione di Tommaso d'Aquino, in virtù della quale tutti gli esseri umani hanno alcuni poteri che devono attualizzare al fine di realizzare la loro natura comune.

Alla luce delle riflessioni compiute nel capitolo 4 e dell'analisi critica dell'evoluzione del pensiero di MacIntyre, riteniamo che, se l'autore avesse fatto riferimento in modo approfondito alle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto del fatto che gli agenti, riflettendo sulla loro esperienza concreta e deliberando insieme agli altri, possono

individuare quali beni, tra tutti quelli possibili, devono essere perseguiti dagli esseri umani per attualizzare le potenzialità che hanno in virtù della loro natura e, in questo modo, fiorire *in quanto* esseri umani.

Nel prossimo e ultimo capitolo, prenderemo in esame *Ethics in the Conflicts of Modernity*, per indagare se, nell'ultima monografia pubblicata da MacIntyre, in cui l'autore si propone di adottare una posizione neoaristotelico-tomista, egli sia riuscito a mettere in luce, al fine di indagare ciò che permette il fiorire umano, non solo la prospettiva in prima persona, che riguarda anche l'interazione degli agenti con gli altri, ma anche il ruolo della dimensione metafisica della natura umana in etica, rendendo conto, in questo modo, dei poteri che gli esseri umani devono attualizzare per realizzare la loro natura.

Capitolo 7. MacIntyre e le inclinazioni naturali: pratiche, narratività, virtù, metafisica

A seguito dell'analisi critica della terza fase del pensiero di MacIntyre, è ora opportuno considerare l'ultima monografia che l'autore ha pubblicato, nel 2016, intitolata *Ethics in the Conflicts of Modernity*⁷³⁰. Come vedremo, quest'opera merita una particolare attenzione, poiché rappresenta l'evoluzione del pensiero di MacIntyre e i risultati più significativi delle sue opere precedenti. Come afferma lo stesso autore, in quest'opera compaiono diversi temi che aveva già affrontato in altri testi: «alcune delle tesi che sostengo e alcuni degli argomenti

⁷³⁰ Una sintesi dell'opera è offerta dallo stesso MacIntyre in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. IX-XIII; trad. it. *L'etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024. Per una ricostruzione e un'analisi critica dell'opera, si vedano, per esempio, in ordine alfabetico: Angier Tom P.S., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Marx & Philosophy Review of Books*, 2017, https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/8256_ethics-in-the-conflicts-of-modernity-review-by-tom-angier/ (consultato il 31 ottobre 2023); Angier Tom P.S., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Religious Studies*, vol. 53, 2017, pp. 419-431; Arosemena Gustavo, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, vol. 1, n° 47, 2018, pp. 93-95; Beadle Ron, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Journal of Business Ethics*, vol. 144, n° 1, 2017, pp. 219-222; Blakely Jason, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Philosophy in Review*, vol. 37, n° 5/6, 2017, pp. 209-211; Cariño Jovito V., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Kritike*, vol. 12, n° 12, 2018, pp. 157-158; Cottingham John, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Philosophy*, vol. 93, n° 2, 2018, pp. 303-306; Haldane John, "MacIntyre Against Morality", *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *First Things*, 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/05/macintyre-against-morality> (consultato il 31 ottobre 2023); Herdt Jennifer A., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Studies in Christian Ethics*, vol. 31, n° 4, 2018, pp. 488-492; Kraut Richard, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2018, <https://ndpr.nd.edu/reviews/ethics-in-the-conflicts-of-modernity-an-essay-on-desire-practical-reasoning-and-narrative/> (consultato il 31 ottobre 2023); Kretz David e Lenne Gregory, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Raisons Politiques*, vol. 69, n° 1, 2018, pp. 129-133; McPherson David, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 68, n° 271, 2018, pp. 426-429; Sinnicks Matthew, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Business Ethics Quarterly*, vol. 28, n° 1, 2018, pp. 106-109. Si vedano anche alcune raccolte di saggi ad opera di vari autori e pubblicate dopo il 2016: AA. VV., *Ethics in the Conflicts of Modernity: A Special Edition on the Thought of Alasdair MacIntyre*, in *Politics & Poetics*, vol. 4, 2018, numero speciale a cura di Burbidge D. e Pinkoski N.; AA. VV., *Acta Philosophica*, vol. 28, n° 2, 2019, numero speciale a cura di Gahl R.A. Jr. e Rocchi M.

che propongo ripetono, revisionano, correggono o sostituiscono tesi sostenute e argomenti avanzati nei miei libri e articoli precedenti, cosicché avrei potuto ingombrare il testo con riferimenti a queste affermazioni precedenti, ma mi sembra meglio non farlo»⁷³¹. Alla luce di ciò, sembra legittimo chiedersi se quest’opera potrebbe entrare a far parte dell’*After Virtue Project* nonostante la distanza temporale che la separa da *After Virtue*⁷³², *Whose Justice? Which Rationality?*⁷³³, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*⁷³⁴ e *Dependent Rational Animals*⁷³⁵. Ciò che in quest’opera muove l’interesse di MacIntyre in modo più esplicito rispetto a quanto avvenuto altrove, è il voler cercare di rendere conto della dimensione narrativa nella vita dei singoli agenti, poiché sostiene che, per fiorire, gli esseri umani devono considerare la loro esistenza in modo unitario in quanto orientata a un fine ultimo. In questo modo, l’autore affronta anche la questione del fine ultimo. Secondo MacIntyre, per fiorire, gli esseri umani devono agire in certi modi sulla base delle caratteristiche proprie della loro specie, ma i modi in cui gli agenti possono fiorire variano da cultura a cultura, da luogo a luogo, da periodo storico a periodo storico e in base al vissuto personale – che si estende dalla nascita fino alla morte – di ciascun agente, che condivide la propria esistenza con altri agenti con cui partecipa a un insieme di pratiche.

Alla luce di ciò e di quanto è stato sostenuto da MacIntyre nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), è opportuno indagare se nell’opera del 2016, in cui l’autore propone una concezione che definiremo “neoaristotelico-tomista”, egli sia riuscito a rendere conto, oltre che della dimensione narrativa nelle vite dei singoli agenti, anche della dimensione metafisica della natura umana, in virtù della quale esistono criteri normativi che

⁷³¹ «Some of the theses that I assert and some of the arguments that I advance repeat, revise, correct, or replace theses asserted and arguments advanced in my earlier books and articles, so that I could have cluttered the text with references to these earlier statements, but it seems better not to do so». MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., p. XII, trad. mia. Al riguardo, è opportuno constatare, come afferma lo stesso MacIntyre (*ibidem*), che alcune parti di alcune sezioni del capitolo 4 dell’opera del 2016 sono tratte da altri testi, ossia: MacIntyre Alasdair C., “Philosophical Education Against Contemporary Culture”, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 87, 2013, pp. 43-65; MacIntyre Alasdair C., “Ends and Endings”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88, n° 4, 2014, pp. 807-821.

⁷³² MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D’Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.

⁷³³ MacIntyre Alasdair C., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; trad. it. *Giustizia e razionalità* (voll. 1-2), trad. it. di Calabi C., Anabasi, Milano, 1995.

⁷³⁴ MacIntyre Alasdair C., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Gifford Lectures)*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, a cura di Possenti V., trad. it. di Bochesse A. e D’Avenia M., Editrice Massimo, Milano, 1993.

⁷³⁵ MacIntyre Alasdair C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court Publishing, Chicago, 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, trad. it. di D’Avenia M., Vita e Pensiero, Milano, 2001.

accomunano tutti gli esseri umani. Rispondere a questo interrogativo ci permetterà di considerare se e in che misura MacIntyre sia riuscito ad arginare il rischio di scivolare nel relativismo.

In questo capitolo, in primo luogo (paragrafo 7.1), analizzeremo l'opera del 2016, focalizzando l'attenzione soprattutto sulle tematiche che sono emerse nei capitoli 5 e 6 di questo lavoro in relazione al pensiero di MacIntyre. In *Ethics in the Conflicts of Modernity*, l'autore argomenta a favore della concezione neoaristotelica-tomista, in quanto ritiene che essa permetta di cogliere razionalmente ciò che è proprio di una buona vita umana, e si pone contro l'espressivismo (definito precedentemente "emotivismo") – di derivazione humeana – e contro la "Moralità" (*Morality*) – kantismo, utilitarismo, contrattualismo –, dominanti nel dibattito contemporaneo e rappresentativi della modernità. In quest'opera, MacIntyre si concentra sulle narrazioni individuali. L'autore offre un'indagine relativa a ciò che un singolo agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire *in quanto* essere umano e pone l'attenzione sulla dimensione unitaria della vita umana, data dal fatto che gli agenti devono indirizzare la loro vita verso un fine ultimo, del quale, però, secondo MacIntyre, non è possibile offrire una definizione, in quanto consiste nel riconoscere che c'è un bene infinito oltre i beni finiti. A giudizio di MacIntyre, ciò significa che gli agenti non devono trattare alcun bene finito alla stregua del fine ultimo e devono accettare che le loro vite rimangano incomplete, in quanto, per fiorire, ciò che conta è la direzione che essi riconoscono e conferiscono alla loro esistenza: ciò che conta è che gli agenti siano consapevoli delle loro azioni e siano in grado di giustificare e spiegare agli altri agenti le ragioni che li spingono ad agire in certi modi.

In secondo luogo (paragrafo 7.2), metteremo in luce gli aspetti critici dell'opera. MacIntyre, infatti, pone l'enfasi sulla dimensione narrativa nelle vite dei singoli agenti, ma non tematizza apertamente l'esistenza di criteri normativi che accomunano tutti gli esseri umani in virtù della loro natura. Sosterremo che, anche se in quest'opera l'autore ha considerato la filosofia di Tommaso d'Aquino affrontando anche la questione della possibilità dell'esistenza del fine ultimo, tuttavia, non ha reso conto di un criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani in virtù della loro natura. Mostreremo che, se MacIntyre avesse posto l'attenzione in modo adeguato sulle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto sia della natura umana come criterio normativo universale sia della dimensione narrativa nelle vite dei singoli agenti. Per rendere conto di ciò, proporremo un esempio che metta in rilievo il ruolo delle inclinazioni naturali per il fiorire umano. Sosterremo che nella proposta di MacIntyre sembra mancare il riferimento esplicito alla

dimensione propriamente metafisica della natura umana, della quale gli esseri umani possono fare esperienza, nell'agire concreto, se agiscono in accordo con le inclinazioni naturali, e che permetterebbe di individuare il fine ultimo al quale tutti gli esseri umani tendono in virtù della loro natura. Vedremo la tesi per cui il fatto che esiste un fine comune alla natura umana non esclude che gli agenti possono fiorire in modi diversi a seconda delle pratiche a cui partecipano e della loro esperienza vissuta in prima persona. Se, dunque, MacIntyre avesse fatto riferimento in modo esplicito alle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto in modo adeguato, oltre che della prospettiva in prima persona, anche, dal punto di vista metafisico, della natura umana come criterio normativo che accomuna tutti gli esseri umani.

7.1 I più recenti sviluppi del pensiero di MacIntyre

Leggendo *Ethics in the Conflicts of Modernity*, si ha l'impressione di riprendere in mano *After Virtue* con una nuova veste. L'emotivismo di cui MacIntyre parlava in *After Virtue* viene qui riconsiderato in termini di "espressivismo" e viene ancora riconosciuta la legge di Hume come radice della modernità. MacIntyre racchiude il kantismo, l'utilitarismo e il contrattualismo sotto un'unica definizione, quella di "Moralità" (*Morality*), in quanto riconosce, ponendosi così sulla scia della critica al progetto illuminista presente in *After Virtue*, che queste concezioni sono accomunate dal fatto che ciascuna di esse pretende di essere l'unica universalmente valida, nonostante, in ultima istanza, presuppongano tutte la verità dell'espressivismo. La concezione della Moralità è ripresa da Bernard Williams, che in quest'opera rappresenta uno dei maggiori interlocutori di MacIntyre, sia, in positivo, perché è uno dei maggiori critici dell'espressivismo e della "Moralità", sia, in negativo, perché è anche fortemente critico nei confronti della concezione aristotelica⁷³⁶. Williams

⁷³⁶ MacIntyre considera la posizione di Bernard Williams nei confronti dell'espressivismo, dell'utilitarismo e del kantismo in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., pp. 150-165; nei confronti dell'aristotelismo in: ivi, pp. 220-231. Tra le opere di Williams rilevanti per la presente trattazione, si vedano, in ordine cronologico: Williams Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York, 1972; trad. it. *La moralità. Un'introduzione all'etica*, trad. it. di Reichlin M., Einaudi, Torino, 2000; Williams Bernard, "Morality and the Emotions", in Williams Bernard, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; Williams Bernard, "Internal and External Reasons", in Williams Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 101- 113; trad. it. di Rini R., "Ragioni interne ed esterne", in *Sorte morale*, Il Saggiatore, Milano, 1987, pp. 133-147; Williams Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1985; trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di Rini R., Laterza, Roma-Bari, 1986; Williams Bernard, "Replies", in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, a cura di Altham J.E.J. e Harrison R., Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 186-194; Williams Bernard,

costituisce uno dei maggiori critici sia dell'espressivismo, così come in *After Virtue* Nietzsche rappresentava l'autore che aveva portato alle estreme conseguenze, portando alla sua negazione, l'emotivismo, sia della concezione neoaristotelico-tomista qui proposta da MacIntyre, così come in *After Virtue* Nietzsche costituiva l'alternativa tra cui scegliere rispetto ad Aristotele. Al contrario, MacIntyre ritiene che la concezione neoaristotelico-tomista offra l'unica alternativa valida alla Moralità perché permette di cogliere razionalmente ciò che è proprio di una buona vita umana. Infine, se in *After Virtue* MacIntyre aveva proposto di riconsiderare la concezione aristotelica, nell'opera del 2016 l'autore afferma di voler proporre una concezione neoaristotelico-tomista.

Vi sono poi diversi riferimenti anche a tematiche già incontrate in altre opere successive ad *After Virtue*. Per esempio, come già in *Dependent Rational Animals*, nell'opera del 2016, l'autore fa riferimento a ciò che consente il fiorire degli esseri umani e degli animali non-umani – come i delfini, i lupi, i gorilla –, con l'intento di mettere in luce le caratteristiche proprie degli esseri umani e il ruolo delle comunità per il fiorire umano. MacIntyre, rispetto a quanto aveva fatto, per esempio, in *Whose Justice? Which Rationality?* e in *Three Rival Versions of Moral Enquiry* rivolge meno l'attenzione alla storia delle tradizioni di pensiero e più alle vite individuali e alla narrazione da parte dei singoli agenti della loro vita, anche se, comunque, uno dei punti cardine della sua argomentazione consiste nel sostenere che le concezioni morali non possono prescindere dall'ambiente storico, sociale e culturale in cui vengono formulate. Così, in misura maggiore rispetto a quanto fatto in precedenza, in quest'opera l'autore si concentra sulle narrazioni individuali, offrendo un'indagine relativa a ciò che un singolo agente ha buone ragioni di desiderare al fine di fiorire come essere umano, tant'è che nel capitolo conclusivo dell'opera MacIntyre presenta la narrazione delle vite di quattro personaggi (Vasily Grossman, Sandra Day O'Connor, C.L.R. James e Denis Faul), vissuti nel XX secolo, che, a suo giudizio, esemplificano la prospettiva neoaristotelico-tomista. Ancora, in quest'opera, l'autore riprende in considerazione Marx, a cui si era interessato soprattutto nella prima fase della sua speculazione filosofica e che non aveva più considerato in maniera estesa nelle fasi successive del suo pensiero⁷³⁷.

“Postscript. Some Further Notes on Internal and External Reasons”, in *Varieties of Practical Reasoning*, a cura di Millgram E., MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2001, pp. 91-97.

⁷³⁷ MacIntyre si è occupato di marxismo, per esempio, in: MacIntyre Alasdair C., *Marxism: An Interpretation*, Student Christian Movement Press, London, 1953; MacIntyre Alasdair C., *Marxism and Christianity*, Schocken Books, New York, 1968. Per una selezione di interventi e saggi di MacIntyre inerenti al marxismo e per un'introduzione sull'argomento, si veda, per esempio: MacIntyre Alasdair C., *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings, 1953-1974*, a cura di Blackledge P. e Davidson N., Brill, Leiden, 2008.

Dopo aver inquadrato, seppur brevemente, quest'opera all'interno del pensiero di MacIntyre, è ora possibile prenderla in esame più nel dettaglio, anche se non in maniera esaustiva, al fine di comprendere se e in che misura l'autore sia riuscito, rispetto a quanto fatto nelle opere e nei testi pubblicati dopo la prima edizione di *After Virtue* nel 1981 e precedenti al 2016, a rendere conto, oltre che della prospettiva in prima persona enfatizzata qui dall'attenzione riposta alla dimensione narrativa nella vita dei singoli agenti, anche della dimensione metafisica della natura umana, per cui tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro caratteristiche individuali e dalla cultura, dal luogo geografico, dal periodo storico in cui vivono, ossia a prescindere dalle pratiche a cui partecipano, sono accomunati dalla stessa natura umana, che ha carattere normativo e in virtù della quale tutti gli esseri umani hanno poteri che, se attualizzati, permettono loro di realizzare la loro natura. Compiere questa indagine ci permetterà di cogliere se e in che misura MacIntyre, attraverso la riconsiderazione della filosofia di Tommaso d'Aquino, sia riuscito ad arginare il rischio di scivolare nel relativismo.

Quest'opera di MacIntyre è riassunta nella prima pagina del libro in questi termini:

Alasdair MacIntyre esplora alcune argomentazioni filosofiche, politiche e morali centrali della modernità e sostiene che una corretta comprensione dei beni umani richiede il rifiuto di queste affermazioni. Attraverso un'ampia trattazione, MacIntyre esamina come si debbano intendere i giudizi normativi e valutativi, come si debbano caratterizzare il desiderio e il ragionamento pratico, cosa significhi avere un'adeguata conoscenza di sé e quale sia il ruolo della narrazione nella comprensione della vita umana. Si chiede inoltre cosa significherebbe comprendere la condizione moderna da una prospettiva neoaristotelica o tomista e sostiene che l'aristotelismo tomista, informato dalle intuizioni di Marx, ci fornisce le risorse per costruire una politica e un'etica contemporanee che ci permettano e richiedano di agire contro la modernità dall'interno della modernità. Questo libro, ricco e importante, sviluppa e fa progredire il pensiero di MacIntyre in etica e filosofia politica e sarà di grande interesse per i lettori di entrambi i campi.⁷³⁸

⁷³⁸ «Alasdair MacIntyre explores some central philosophical, political, and moral claims of modernity and argues that a proper understanding of human goods requires a rejection of these claims. In a wide-ranging discussion, he considers how normative and evaluative judgments are to be understood, how desire and practical reasoning are to be characterized, what it is to have adequate self-knowledge, and what part narrative plays in our understanding of human lives. He asks, further, what it would be to understand the modern condition from a neoAristotelian or Thomistic perspective, and argues that Thomistic Aristotelianism, informed by Marx's insights, provides us with resources for constructing a contemporary politics and ethics which both enable and require us to act against modernity from within modernity. This rich and important book builds on and advances MacIntyre's thinking in ethics and political philosophy, and will be of great interest to readers in both fields». Questa citazione si trova in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., p. I, trad. mia.

Come afferma lo stesso MacIntyre, lo scopo ultimo dell'opera è «di comprendere più adeguatamente il ruolo che i nostri desideri e i nostri ragionamenti pratici giocano nelle nostre vite e nel loro buono o cattivo andamento. Le mie argomentazioni porteranno alla conclusione che la forma che dà espressione a tale comprensione è quella della narrazione e di un tipo di narrazione che presuppone una concezione neoaristotelica dell'attività umana»⁷³⁹.

Come già anticipato poco sopra, in questa sede, cercheremo di indagare se nell'opera del 2016 l'autore sia riuscito a fare riferimento, per rendere conto del fiorire umano, sia alla prospettiva in prima persona sia alla metafisica della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Per ragioni di spazio, non analizzeremo nel dettaglio tutta la trattazione di MacIntyre. In particolare, non approfondiremo le sue argomentazioni riguardo a Williams e a Marx, nonostante sia innegabile l'influenza che questi autori hanno esercitato sul pensiero del filosofo scozzese.

La trattazione di MacIntyre inizia prendendo in considerazione un'*impasse* teoretica e pratica fra due concezioni che hanno modi incompatibili di riferirsi a ciò che è buono e alla natura dei beni e di considerare la relazione tra il desiderio e il ragionamento pratico: l'espressivismo e un certo tipo di aristotelismo, vale a dire il neoaristotelismo-tomista⁷⁴⁰. L'interrogativo a cui cerca di rispondere MacIntyre riguarda che cosa significa per un agente avere una buona ragione per desiderare qualcosa⁷⁴¹. Secondo l'autore, rispondere a questo interrogativo conduce a considerare le azioni degli agenti e le motivazioni che li portano ad agire in determinati modi:

Essere riflessivi riguardo ai propri desideri significa chiedersi se si hanno ragioni sufficientemente buone per desiderare qualunque cosa si desideri attualmente. Avere buone ragioni per desiderare qualcosa [...] significa avere una buona ragione per agire in un determinato modo. Quindi che cosa significa agire per una buona ragione? [...] Agire per una buona ragione significa agire per raggiungere un bene o per prevenire o evitare un male. [...]

⁷³⁹ «To understand more adequately the part that our desires and our practical reasoning play in our lives and in their going well or badly. My arguments will lead to the conclusion that the form which gives expression to such understanding is that of narrative and of a kind of narrative which presupposes a NeoAristotelian conception of human activity». Ivi, p. 165, trad. mia.

⁷⁴⁰ Ivi, p. X. MacIntyre prende in esame queste due concezioni, mettendo in luce la loro incompatibilità e mostrandosi già favorevole alla posizione di stampo aristotelico, nel capitolo 1 dell'opera: ivi, pp. 1-69 (cap. 1).

⁷⁴¹ Ivi, pp. 1-16.

Abbiamo buone ragioni per volere un particolare oggetto di desiderio solo se e quando agire per raggiungere l'oggetto di quel desiderio è agire per raggiungere un qualche bene.⁷⁴²

MacIntyre, nel sostenere che i desideri sono legati all'agire umano e che ogni desiderio deve essere diretto a un oggetto che non solo deve essere considerato buono agli occhi dell'agente, ma deve anche essere realmente un bene che fornisce una giustificazione dell'azione e che è intelligibile sia per l'agente che compie l'azione, sia per gli altri agenti, fa riferimento ad Anscombe e a Tommaso d'Aquino⁷⁴³. MacIntyre afferma la necessità di indagare che cosa significhi "buono", dal momento che, come vedremo a breve, rileva che vi è un esteso disaccordo su ciò che può essere considerato buono o meno tra le due prospettive opposte che prende in considerazione: l'espressivismo e il neoaristotelismo-tomista.

L'espressivismo è la forma più recente e più sofisticata dell'emotivismo di stampo humeano⁷⁴⁴. La radice dell'espressivismo è la legge di Hume. Gli espressivisti, così come gli emotivisti, ritengono che vi sia una netta separazione tra le proposizioni che riguardano i fatti e che possono essere vere o false e le proposizioni che riguardano gli atteggiamenti valutativi verso questi fatti e che non possono essere vere o false, in quanto dipendono dagli atteggiamenti degli agenti nei confronti dei fatti di cui fanno esperienza. Se i disaccordi sulle credenze riguardo ai fatti possono essere risolti facendo riferimento all'esperienza, invece, i disaccordi sugli atteggiamenti valutativi riguardanti i fatti possono essere risolti solo se una delle parti viene persuasa a modificare il suo atteggiamento:

⁷⁴² «To be reflective about one's desires is to ask whether one has sufficiently good reasons for desiring whatever it is that one presently desires. To have good reason for desiring something [...] is to have a good reason for acting in some particular way. So what is it to act for a good reason? [...] To act for a good reason is to act for the sake of achieving some good or preventing or avoiding some evil. [...] We have good reasons to want some particular object of desire only if and when to act so as to achieve the object of that desire is to act so as to achieve some good». Ivi, p. 8, trad. mia.

⁷⁴³ MacIntyre fa riferimento sia a *Intention* di Anscombe (ivi, p. 5), sia alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (ivi, p. 10).

⁷⁴⁴ Ivi, pp. 17-24. MacIntyre annovera tra gli espressivisti Charles L. Stevenson, Simon Blackburn, Alan Gibbard e Harry G. Frankfurt. In riferimento alle opere di questi autori, MacIntyre cita: Stevenson Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Etica e linguaggio*, trad. it. di Ceccato S., Longanesi, Milano, 1962; Blackburn Simon, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1984; Blackburn Simon, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998; Gibbard Allan, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1990; Gibbard Allan "Preference and Preferability" in *Preferences*, a cura di Fehige C. e Wessels U., De Gruyter, Berlin, 1998, pp. 239-259; Gibbard Allan, "A Pragmatic Justification of Morality", in *Conversations on Ethics*, a cura di Voorheve A., Oxford University Press, New York, 2009, pp. 157-178; Frankfurt Harry G., *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, New York, 1988; Frankfurt Harry G., *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton, 2004; Frankfurt Harry G., *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford, 2006; Frankfurt Harry G., "The Necessity of Love", in *Conversations on Ethics*, a cura di Voorheve A., Oxford University Press, New York, 2009, pp. 215-232.

I nostri giudizi valutativi e normativi ci forniscono le motivazioni per agire. Quando li esprimiamo agli altri, speriamo e intendiamo spingerli ad agire in conformità a tali giudizi. Ma, come afferma l'espressivista, i giudizi meramente fattuali non possono mai motivarci in tal senso. [...] Gli espressivisti hanno sostenuto che solo un resoconto espressivista dei nostri giudizi valutativi e normativi ci permette di capire come questi giudizi motivino.⁷⁴⁵

Secondo gli espressivisti, quindi, in caso di disaccordi su questioni valutative o normative, non vi è un'autorità esterna a cui gli agenti possono appellarsi, in quanto l'unica autorità a cui possono appellarsi sono i loro personali atteggiamenti valutativi, che possono essere più o meno influenzati da altri agenti che a loro volta esprimono i loro personali atteggiamenti valutativi, vale a dire «preferenze, consensi, atteggiamenti di approvazione, preoccupazioni, desideri, passioni o una combinazione di questi»⁷⁴⁶. Pertanto, quando gli agenti esprimono giudizi su ciò che è buono, non fanno altro che esprimere i loro personali atteggiamenti. Ciò implica che, se l'espressivismo fosse vero, il disaccordo sulle questioni valutative e normative sarebbe irrisolvibile, poiché non sarebbe possibile appellarsi a un'autorità indipendente dagli atteggiamenti personali degli agenti.

MacIntyre propone come alternativa all'espressivismo il neoaristotelismo-tomista⁷⁴⁷. Il concetto cardine di questa posizione è quello di "fiorire umano". L'autore fa riferimento al fatto che per ogni specie è possibile distinguere tra ciò che è buono, ossia ciò che permette ai suoi membri di fiorire, e ciò che è malvagio, ossia ciò che impedisce ai suoi membri di fiorire, sulla base delle caratteristiche che sono proprie della loro specie, indipendentemente dagli atteggiamenti personali di ciascuno. Ciò vale per gli animali non-umani, come i lupi, i delfini, i gorilla, le volpi e i conigli, e anche per gli esseri umani, che, a differenza delle altre specie viventi, nell'esperienza concreta, possono riflettere e fare uso del linguaggio per individuare ciò che è buono per loro, per ordinare i beni da perseguire e per così cogliere ciò che permette loro di fiorire. Se, per quanto riguarda gli animali non-umani, vi è un generale accordo su ciò che consente loro di fiorire, invece, per quanto riguarda gli esseri umani, vi è

⁷⁴⁵ «Our evaluative and normative judgments provide us with motives for action. When we utter them to others, we hope and intend to move those others to act in accordance with those judgments. But, so the expressivist asserts, merely factual judgments can never so move us. [...] Expressivists have argued that only an expressivist account of our evaluative and normative judgments enables us to understand how those judgments motivate». MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., p. 22, trad. mia.

⁷⁴⁶ «Preferences, endorsements, attitudes of approval, concerns, desires, passions, or some combination of these?». *Ibidem*, trad. mia.

⁷⁴⁷ Ivi, pp. 24-31.

disaccordo, in quanto le diverse concezioni di ciò in cui consiste il fiorire umano dipendono anche da come è concepito il fiorire umano in culture fra loro diverse.

MacIntyre fa riferimento ad Aristotele come a colui che ha proposto una concezione del fiorire umano che, nonostante traesse origine da elementi della sua cultura – che era la cultura propria della *polis* greca –, comunque, si proponeva di presentare una concezione del fiorire umano comune a tutti gli esseri umani:

Cominciamo con una formula aristotelica. Coloro che sono o stanno per diventare esseri umani fiorenti hanno quelle qualità mentali e caratteriali che permettono loro, in compagnia degli altri e attraverso le relazioni con gli altri, di sviluppare i loro poteri, in modo da raggiungere quei beni che completano e perfezionano la loro vita. Ciò che qualsiasi formula di questo tipo oscura è quanto siano diverse, in circostanze diverse e all'interno di ordini culturali e sociali diversi, le vite che la esemplificano.⁷⁴⁸

Così, MacIntyre dichiara che la concezione Aristotelica non lo soddisfa fino in fondo, in quanto ritiene che lo Stagirita non consideri le differenze che ci possono essere per il fiorire umano tra culture diverse e tra individui; invece, secondo MacIntyre, le concezioni filosofiche dipendono dal contesto storico, sociale e culturale in cui vengono formulate. Per questo motivo, l'autore dichiara di preferire definire la sua concezione in termini di “neoaristotelismo”:

E anche per noi, all'interno di una stessa cultura, ci sono diversi modi di fiorire, date le nostre diverse capacità e circostanze. Questa varietà di modi di fiorire non è stata sempre riconosciuta da Aristotele stesso, ma è fondamentale per il resoconto neoaristotelico del “bene” e del buono che sto abbozzando che ci sono numerosi modi in cui gli esseri umani possono fiorire, anche se ce ne sono ancora di più in cui possono non fiorire.

Quindi, in tempi e luoghi diversi, quella che è di fatto la stessa visione di fondo del fiorire umano può essere espressa in giudizi molto diversi e persino apparentemente incompatibili su ciò che è bene per questi particolari agenti in queste particolari circostanze essere, fare e avere.⁷⁴⁹

⁷⁴⁸ «Begin with an Aristotelian formula. Those who are or are on the way to becoming flourishing human beings have those qualities of mind and character that enable them, in the company of others and through their relationships with others, to develop their powers, so that they achieve those goods that complete and perfect their lives. What any such formula obscures is how very different in different circumstances within different cultural and social orders the lives which exemplify it must be and are». Ivi, p. 30, trad. mia.

⁷⁴⁹ «And for us too, within one and the same culture, there are different ways of flourishing, given our differing abilities and circumstances. This variety of ways of flourishing Aristotle himself did not always

In merito alla definizione della sua posizione come neoaristotelica, MacIntyre afferma:

Quando definisco questo approccio neo-aristotelico, la forza del “neo” è intesa in questo senso. Aristotele ha avuto e ha commentatori e interpreti che sono in forte disaccordo su come devono essere interpretati i testi di riferimento [di Aristotele]. Non mi addentrerò in queste dispute. I punti di vista che sostengo sono effettivamente derivati da quelli di Aristotele, ma ciò che conta di più sono i punti di vista. Importa molto meno che siano o no di Aristotele. Inoltre, come sarà evidente in seguito, si tratta di punti di vista al cui sviluppo hanno contribuito in modo significativo diversi interpreti islamici, ebrei e cristiani di Aristotele, primo fra tutti l’Aquinata. Tuttavia, se a questo punto dovessi definire questi punti di vista come tomisti, mi troverei coinvolto in una controversia inutile con interpreti dell’Aquinata in competizione tra loro. Perciò, per il momento, mantengo la goffa etichetta di “neoaristotelico”.⁷⁵⁰

MacIntyre, quindi, riconosce la sua posizione come neoaristotelica, anche se, successivamente, parlerà di «neoaristotelismo sviluppato in termini tomisti contemporanei»⁷⁵¹ o di aristotelismo tomista. In questa sede, faremo riferimento alla concezione che MacIntyre propone nell’opera del 2016 in termini di “neoaristotelismo-tomista”.

MacIntyre osserva che, secondo la concezione neoaristotelico-tomista, vi possono essere giudizi valutativi veri o falsi su ciò che è buono per gli esseri umani, ossia su ciò che permette agli esseri umani di fiorire, anche se sostiene che non vi è un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani, in quanto i modi in cui gli agenti possono fiorire variano in base alle pratiche, ossia in base ai contesti e alle culture in cui vivono gli agenti, e alle loro caratteristiche individuali. Invece, secondo l’espressivismo, i giudizi valutativi non intendono esprimere alcuna verità e non possono essere né veri né falsi. Così, dal punto di

recognize, but it is crucial for the NeoAristotelian account of ‘good’ and good that I am sketching that there are numerous ways in which human beings can flourish, although even more in which they can fail to flourish. So in different times and places, what is in fact the same underlying view of human flourishing may be expressed in very different and even apparently incompatible judgments about what it is good for these particular agents in these particular circumstances to be, do, and have». *Ibidem*, trad. mia.

⁷⁵⁰ «When I call this account NeoAristotelian, the force of the “Neo” is intended to be this. Aristotle has had and has commentators and interpreters who disagree widely about how the relevant [Aristotle’s] texts are to be construed. Into these disputes I shall not enter. The views that I am advancing I do indeed take to be derived from Aristotle’s, but what matters most are the views. It matters a good deal less whether or not they are Aristotle’s. Moreover, as will become evident later, they are views to the development of which a number of Aristotle’s Islamic, Jewish, and Christian interpreters have notably contributed, most of all Aquinas. Yet if I were at this point to call those views Thomistic, I would find myself engaged in unnecessary controversy with rival interpreters of Aquinas. So I stay for the moment with the clumsy label “NeoAristotelian”». Ivi, p. 31, trad. mia.

⁷⁵¹ «NeoAristotelianism developed in contemporary Thomistic terms». Ivi, p. 166 (titolo del cap. 4).

vista espressivista, qualsiasi concezione del fiorire umano proposta dai neoaristotelici-tomisti non è altro che l'espressione di un atteggiamento valutativo personale.

Dunque, l'espressivismo e il neoaristotelismo-tomista offrono due concezioni incompatibili e inconciliabili riguardo al bene e riguardo a ciò che permette, a partire dall'infanzia fino all'età adulta, lo sviluppo morale, al fine di diventare agenti capaci di ragionare praticamente⁷⁵²: «ciò che è in questione è la natura dei [la relazione tra i] nostri giudizi su ciò che è bene o meglio essere, fare o avere in particolari occasioni, gli atteggiamenti o i sentimenti espressi in quei giudizi e i desideri, compresi quelli di ordine superiore, che ci spingono ad agire in modo da soddisfarli in quelle stesse occasioni»⁷⁵³.

Ciò che dal punto di vista neoaristotelico-tomista è inaccettabile dell'espressivismo è il fatto che esso presuppone una netta separazione tra ciò che è fattuale e ciò che è valutativo e normativo⁷⁵⁴. In particolare, dal punto di vista neoaristotelico-tomista, gli espressivisti commettono l'errore di ritenere che ciò che è considerato valido per i giudizi valutativi e normativi nell'ordine sociale e culturale in cui abitano valga universalmente per tutti i giudizi valutativi e normativi. Secondo MacIntyre, la morale che ha indotto in errore gli espressivisti è la Moralità, ossia la morale propria dell'ordine sociale e culturale oggi dominante, vale a dire l'ordine proprio dell'età capitalistica che caratterizza soprattutto l'Europa occidentale e centrale e il Nordamerica. Tramite l'espressione "Moralità" MacIntyre fa riferimento al kantismo, all'utilitarismo e al contrattualismo⁷⁵⁵. La Moralità è caratterizzata dal disaccordo inestinguibile tra queste concezioni, in quanto nessuna di esse viene persuasa dagli argomenti e dalle obiezioni delle altre parti e ciascuna di esse pretende di fare riferimento a regole impersonali e universali, che ritiene che siano accettabili da parte di qualsiasi agente razionale⁷⁵⁶. Dal punto di vista dell'espressivismo, ciascuna di queste correnti, incluso anche il neoaristotelismo-tomista, non fa altro che esprimere, per l'appunto, i propri atteggiamenti personali e prerazionali⁷⁵⁷. Ciononostante, le correnti che MacIntyre riunisce sotto il termine "Moralità" ritengono di esprimere un punto di vista oggettivo e impersonale. Così, secondo l'autore, la Moralità

⁷⁵² Ivi, pp. 31-41.

⁷⁵³ «What is at issue is the nature or the relationship between our judgments on particular occasions about what it is good or best to be, do, or have, the attitudes or feelings expressed in those judgments, and the desires, including the higher order desires, that prompt us to act so as to satisfy them on those same occasions». Ivi, p. 35, trad. mia.

⁷⁵⁴ Ivi, p. 114.

⁷⁵⁵ Si noti che MacIntyre annovera non solo il kantismo, l'utilitarismo e il contrattualismo, ma anche la *virtue ethics* come correnti in cui si articola il dibattito proprio della modernità, che è caratterizzato da un inestinguibile disaccordo tra le parti: ivi, p. 66.

⁷⁵⁶ MacIntyre tratta in modo esteso la Moralità (*Morality*) in: ivi, pp. 64-69 e pp. 114-165 (cap. 3).

⁷⁵⁷ Per la critica alla Moralità da parte dell'espressivismo si veda: ivi, pp. 138-141.

si presenta come un insieme di regole impersonali, legittimate dall'assenso di qualsiasi agente razionale, che impongono l'obbedienza a massime come quelle che proibiscono di togliere la vita agli innocenti e di rubare, e quelle che richiedono almeno un grado elevato di veridicità e almeno una misura significativa di benevolenza altruistica. Perché dovremmo obbedire a tali massime? Qui ci sono risposte alternative. Una è che l'obbedienza a tali massime da parte di altri in relazione a noi stessi è qualcosa che, in quanto agenti razionali, non possiamo non volere, e quindi la coerenza richiede che anche noi adottiamo tali massime per governare le nostre azioni nei confronti di quegli altri [kantismo]. Un'altra è che obbedendo a tali massime massimizziamo il benessere o la felicità o l'utilità, variamente intesi [utilitarismo]. Una terza è che queste rappresentano le richieste che è o dovrebbe essere generalmente considerato ragionevole che noi possiamo fare agli altri e gli altri a noi [contrattualismo].⁷⁵⁸

Ciò che, secondo MacIntyre, in particolare, differenzia la Moralità dalla concezione neoaristotelica-tomista è il fatto che, innanzitutto, la prima non sostiene una concezione teleologica del bene umano, mentre la seconda sostiene che esiste un bene proprio degli esseri umani che essi possono raggiungere se agiscono secondo virtù; in secondo luogo, la prima afferma che esistono precetti astratti e generali che valgono universalmente per tutti gli individui, mentre la seconda sostiene che gli agenti raggiungono il loro bene solo se perseguono il bene comune che condividono con altri agenti; in terzo luogo, la prima concepisce l'ambito morale come distinto dagli ambiti politico ed economico, mentre la seconda ritiene che l'ambito morale e gli ambiti politico ed economico siano costitutivamente legati⁷⁵⁹.

Secondo MacIntyre, così come avviene per tutte le altre concezioni morali, anche la Moralità non è indipendente dall'ambiente storico, sociale e culturale in cui si è sviluppata e che l'autore definisce, in senso ampio, "modernità", che ha plasmato i desideri degli agenti;

⁷⁵⁸ «It is presented as a set of impersonal rules, entitled to the assent of any rational agent whatsoever, enjoining obedience to such maxims as those that prohibit the taking of innocent life and theft and those that require at least some large degree of truthfulness and at least some significant measure of altruistic benevolence. Why should we obey such maxims? Here there are alternative answers. One is that obedience to such maxims by others in relation to ourselves is something that as rational agents we cannot but will, and so consistency requires that we also take those maxims to govern our actions toward those others [kantianism]. Another is that by obedience to such maxims we maximize well-being or happiness or utility, variously understood [utilitarianism]. A third is that these represent the demands that it is or should be generally regarded as reasonable that we can make on others and others on us [contractualism]». Ivi, p. 65, trad. mia.

⁷⁵⁹ Ivi, pp. 117-118. Riguardo all'attuale validità della concezione di stampo aristotelico in economia, in virtù del riconoscimento che l'economia è costitutivamente legata agli ambiti etico e politico e alla nozione di fiorire umano, si veda, per esempio: Fermani Arianna e Giovanola Benedetta, "Ethics, Economic Organizations, and Human Flourishing: Lessons from Plato and Aristotle", in *Leadership through the Classics: Learning Management and Leadership from Ancient East and West Philosophy*, a cura di Prastacos G.P., Wang F., Soderquist K.E., Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, 2012.

desideri che, a giudizio dell'autore, si sono moltiplicati rispetto al passato⁷⁶⁰: «ciò che contraddistingue la modernità è la particolare morale che svolge questo ruolo nel sostenere il peculiare ordine politico, economico e sociale della modernità, la morale che ho chiamato “Moralità”»⁷⁶¹:

La Moralità è in grado di funzionare come funziona solo perché nelle società secolarizzate della modernità, in cui la religione è spesso priva di autorità, è e viene considerata un'istituzione completamente secolare. Le sue affermazioni presuppongono non solo il rifiuto di tutte le pretese teologiche, ma anche un tipo particolare di rifiuto, opera di alcuni pensatori illuministi. È secolare come sono secolari lo Stato moderno e l'economia moderna. [...]

La Moralità è la morale condivisa delle società religiosamente divise della modernità. I singoli aderenti alla Moralità giudicano e agiscono come se i suoi precetti fossero autorevoli e fornissero ragioni conclusive per adottare il suo punto di vista impersonale e porre limiti inviolabili al perseguimento e alla soddisfazione dei nostri desideri. Ma questi individui o non sanno dire perché lo ritengono tale o, se sono teorici, avanzano argomentazioni tanto contestate quanto le teologie che hanno soppiantato.⁷⁶²

Alla luce di ciò, MacIntyre si propone di mostrare la validità e la rilevanza della concezione neoaristotelico-tomista dal punto di vista etico e politico nella vita ordinaria degli esseri umani e sostiene che, per fare questo, bisogna anche rendere conto di ciò che permette agli agenti di fornire una giustificazione razionale riguardo al giudicare e all'agire proprio e altrui⁷⁶³. Tutti gli agenti, al giorno d'oggi, vivono costitutivamente nella società moderna, caratterizzata dall'etica dello stato, dall'etica del mercato e dalla Moralità, che li plasmano direttamente e indirettamente dal punto di vista dei desideri e del ragionamento pratico. Ciononostante, secondo MacIntyre, tutti gli agenti, nella loro vita quotidiana, non possono

⁷⁶⁰ MacIntyre illustra le caratteristiche della modernità in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., pp. 120-138.

⁷⁶¹ «What is distinctive about modernity is the particular morality that plays this part in sustaining the distinctive political, economic, and social order of modernity, the morality that I have named “Morality”». Ivi, p. 136, trad. mia.

⁷⁶² «Morality is only able to function as it does because in the secularizing societies of modernity, in which religion so often lacks authority, it is and is taken to be a wholly secular institution. Its claims presuppose not just a rejection of all theological claims, but a particular kind of rejection, one that was the work of certain Enlightenment thinkers. It is secular as the modern state and the modern economy are secular. [...] Morality is the shared morality of the religiously divided societies of modernity. The individual adherents of Morality judge and act as if its precepts are authoritative and supply conclusive reasons for adopting its impersonal standpoint and setting inviolable limits to the pursuit and satisfaction of our desires. But those individuals either cannot say why they take this to be the case or else, if they are theorists, advance arguments that are as highly contested as the theologies that they have displaced». Ivi, pp. 137-138, trad. mia.

⁷⁶³ La concezione neoaristotelica-tomista proposta da MacIntyre si trova in: ivi, pp. 49-59, pp. 166-242 (cap. 4), pp. 309-315.

fare a meno di ragionare dal punto di vista neoaristotelico-tomista, che è in netta opposizione con quello della cultura dominante in cui abitano. Infatti, secondo MacIntyre,

il loro inserimento in una serie di pratiche ha permesso a molti di loro non solo di identificare una varietà di beni ed eccellenze che aspirano a fare propri, ma anche di riconoscere che tra questi beni ci sono beni comuni, beni da raggiungere solo in quanto membri della famiglia o di questo gruppo di lavoro o di questa comunità locale. Cercando di dare il giusto spazio ai beni di questi diversi tipi, si trovano a porsi domande come «Come è meglio vivere per me?» e «Come è meglio vivere per questa comunità di cui faccio parte?». Quindi, a volte, possono cercare più o meno sistematicamente di elaborare risposte a queste domande, ordinando nel corso delle loro attività quotidiane i beni individuali e comuni che sperano di conseguire e identificando le qualità mentali e caratteriali che devono possedere e i precetti che devono governare le loro azioni e operazioni se vogliono raggiungere tali beni.⁷⁶⁴

Per diventare razionali, gli agenti devono diventare consapevoli della discrepanza tra la struttura sociale dominante e il fatto che non possono fare a meno di pensare e agire in termini neoaristotelici-tomisti. Secondo MacIntyre, gli agenti diventano maggiormente consapevoli di questa frattura quando, nella loro vita pratica, si trovano a dover decidere tra alternative rivali. A giudizio dell'autore, le maggiori situazioni di conflitto che si possono incontrare nella società contemporanea dal punto di vista morale e politico coinvolgono le famiglie, il lavoro, le scuole e i governi.

MacIntyre mette in rilievo il contrasto tra il concetto di bene comune proprio della concezione neoaristotelico-tomista e quello di bene pubblico proprio della concezione dominante nella modernità, anche se sostiene che, spesso, coloro che argomentano riguardo ai beni pubblici sostengono di promuovere il bene comune: «i beni pubblici possono essere intesi come beni che devono essere raggiunti dagli individui in quanto individui, anche se solo in cooperazione con altri individui, e che devono essere goduti dagli individui in quanto individui, mentre i beni comuni devono essere goduti e raggiunti solo [...] dagli individui in

⁷⁶⁴ «Their initiation into a range of practices has enabled many of them not only to identify a variety of goods and excellences that they aspire to make their own, but also to recognize that among these goods are common goods, goods to be achieved only qua family member or qua member of this working group or this local community. Trying to give a due place to goods of these different types, they find themselves asking such questions as «How is it best for me to live?» and «How is it best for this community of which I am a part to live?» So they may on occasion more or less systematically try to work out answers to these questions, rank ordering in the course of their everyday activities the individual and common goods for whose achievement they hope and identifying those qualities of mind and character that they must possess and those precepts that must govern their actions and transactions if they are to achieve those goods». Ivi, p. 167, trad. mia.

quanto membri di vari gruppi o in quanto partecipanti a varie attività»⁷⁶⁵. In relazione a ciò, MacIntyre afferma:

La scoperta che coloro che perseguono i beni comuni devono aver fatto, se vogliono agire come fanno, è che solo dirigendosi verso il raggiungimento dei beni comuni sono in grado di dirigersi verso il raggiungimento del proprio bene individuale. Chi ha fatto questa scoperta si troverà inevitabilmente a chiedersi, nel corso del processo decisionale, come devono essere ordinati i vari beni, comuni e individuali, che riconosce e che posto deve avere ciascuno di essi nella sua vita.⁷⁶⁶

In questo modo, gli agenti «si costituiscono come agenti razionali nelle e attraverso le loro deliberazioni condivise con gli altri riguardo ai beni comuni che condividono con gli altri e le loro deliberazioni su come dare il giusto posto a ciascun bene nelle loro vite individuali»⁷⁶⁷ e «comprendono se stessi come agenti, alcune delle cui relazioni sociali chiave sono costitutive della loro identità di agenti»⁷⁶⁸.

Dal momento che i modi in cui gli esseri umani vivono i conflitti variano in base ai periodi storici, ai luoghi e alle culture, la concezione neoaristotelica-tomista deve mostrare che gli agenti presuppongono la verità di alcuni beni comuni e individuali in termini neoaristotelici-tomisti; beni che valgono anche nella contemporaneità – nella famiglia, nel lavoro, a scuola, ecc. –, nonostante siano venuti meno i contesti sociali e politici in cui Aristotele e Tommaso d’Aquino avevano sviluppato le loro concezioni dei beni comuni e individuali. MacIntyre sostiene che, se nella società e nella cultura dominanti della contemporaneità l’etica e la politica sono considerati due ambiti distinti, invece, nelle concezioni di Aristotele e di Tommaso d’Aquino l’etica e la politica erano considerati due ambiti intrinsecamente interconnessi: «gli esseri umani, se agiscono in vista dei fini propri di agenti razionali,

⁷⁶⁵ «Public goods can be understood as goods to be achieved by individuals qua individuals, albeit only in cooperation with other individuals, and to be enjoyed by individuals qua individuals, while common goods are only to be enjoyed and achieved [...] by individuals qua members of various groups or qua participants in various activities». Ivi, pp. 168-169, trad. mia.

⁷⁶⁶ «The discovery that those who pursue common goods must have made, if they are to act as they do, is that it is only through directing themselves toward the achievement of common goods that they are able to direct themselves toward the achievement of their own good qua individual. Someone who has made this discovery will find her or himself inescapably asking, in the course of decision making, how the various goods, common and individual, that they acknowledge are to be rank ordered and what place each of them should have in her or his life». Ivi, p. 175, trad. mia.

⁷⁶⁷ «Are constituted as rational agents in and through their shared deliberations with others concerning the common goods that they share with those others and their deliberations as to how to give a due place to each good in their individual lives». *Ibidem*, trad. mia.

⁷⁶⁸ «Understand themselves as agents some of whose key social relationships are constitutive of their identity as agents». *Ibidem*, trad. mia.

scoprono di essere inevitabilmente animali politici»⁷⁶⁹. Infatti, secondo Aristotele e Tommaso d'Aquino, «la politica, sia come indagine sia come pratica, si occupa della struttura che il governo deve avere se si vuole che i cittadini diventino buoni esseri umani, capaci di raggiungere i beni comuni e individuali. L'etica, sia come indagine sia come pratica, si occupa delle qualità mentali e caratteriali che gli agenti devono avere per essere buoni sia come cittadini, che governano e sono governati, sia come esseri umani»⁷⁷⁰. Così, quando la società politica «è ordinata in modo corretto e funziona bene, sia i governati che i governanti mirano a raggiungere il bene comune. Sono in grado di farlo perché è attraverso la partecipazione alla società politica che diventano capaci di ordinare una varietà di beni comuni e individuali nella propria vita, acquisendo quelle disposizioni, le virtù, che li indirizzano verso il loro fine ultimo»⁷⁷¹. Secondo MacIntyre,

le virtù sono proprio quelle qualità che permettono agli agenti di identificare sia i beni in gioco in una particolare situazione, sia la loro importanza relativa in quella situazione, sia il modo in cui quel particolare agente deve agire per il bene e il meglio. [...] Chi agisce come ragionatore pratico può mostrare la propria razionalità in sequenze d'azione in cui non c'è occasione di riflettere. Ma tale azione richiede disposizioni ben formate, e la riflessione avrà avuto un ruolo essenziale nella formazione di tali disposizioni, riflessione sia su come ordinare i beni in generale sia su come ordinarli in tempi e luoghi particolari. Il presupposto di questo tipo di ragionamento pratico è che esistono norme indipendenti dai nostri sentimenti, atteggiamenti e scelte che determinano ciò che è e ciò che non è buono e che la razionalità richiede il riconoscimento dell'autorità di tali norme. Questo tipo di ragionamento pratico è quindi quello che viene svolto da chi intende la propria vita nei termini del raggiungimento di beni individuali e comuni.⁷⁷²

⁷⁶⁹ «Human beings, if they act for the ends of rational agents, discover that they are inescapably political animals». Ivi, p. 182, trad. mia.

⁷⁷⁰ «Politics both as enquiry and as practice is concerned with the structure that government must have, if citizens are to become good human beings, good at achieving common and individual goods. Ethics both as enquiry and practice is concerned with the qualities of mind and character that agents must have if they are to be good both as citizens, ruling and being ruled, and as human beings». Ivi, p. 178, trad. mia.

⁷⁷¹ «Rightly ordered and functioning well, both ruled and rulers aim at achieving its common good. They are able to do so because it is through participation in political society that they become able to order a variety of common and individual goods in their own lives, acquiring those dispositions, the virtues, which direct them toward their final end». Ivi, p. 176, trad. mia.

⁷⁷² «The virtues are just those qualities that enable agents to identify both what goods are at stake in any particular situation and their relative importance in that situation and how that particular agent must act for the sake of the good and the best. [...] Someone who acts as a practical reasoner may exhibit her or his rationality in sequences of action in which there is no opportunity for reflection. But such action requires well-formed dispositions, and reflection will have had an essential place in the formation of those dispositions, reflection both upon how in general goods are to be ranked and upon how they are to be ordered in particular times and places. It is then a presupposition of this kind of practical reasoning that there are standards independent of our feelings, attitudes, and choices which determine what is and what is not good and that rationality requires

A giudizio di MacIntyre, gli agenti ragionano in modo adeguato se riflettono e deliberano criticamente con altri agenti in merito ai beni individuali e comuni. Al fine di individuare i propri beni individuali e i beni comuni, ciascun agente non deve concepire la sua vita nella forma tipica della concezione dominante, ossia come se fosse compartimentalizzata in diversi ambiti e, quindi, come se dovesse indagare in modo distinto quale sia il suo bene in quanto membro di una famiglia, in quanto lavoratore, in quanto studente o maestro, ecc., bensì deve indagare quale è il suo bene *in quanto* essere umano, individuando così un posto per ciascun bene nella sua vita e ordinando tali beni in vista di ciò che è buono per lui *in quanto* essere umano. L'agente deve considerare la sua vita in modo unitario, in quanto diretta a un fine ultimo a cui deve essere orientato nei diversi stadi dell'esistenza che si estendono dalla nascita fino alla morte.

La nozione di "fine ultimo" fa riferimento alla nozione di "fiorire umano", che si discosta dalla nozione di "felicità", intesa come stato psicologico positivo, propria della concezione contemporanea dominante. MacIntyre, quindi, propone di considerare la nozione di felicità in termini di fiorire umano:

In primo luogo, essere felici significa impegnarsi in alcuni tipi di attività utili, condurre un certo tipo di vita. Quale tipo? Quella in cui i propri poteri, fisici, morali, estetici e intellettuali, sono sviluppati ed educati in modo da essere diretti al raggiungimento dei fini di un agente razionale. Essere felici significa quindi desiderare e agire come si ha ragione di desiderare e agire. "Felicità" non è il nome di uno stato mentale. Ma gli stati d'animo non sono irrilevanti per la felicità. Infatti, una seconda tesi aristotelica è la seguente: ciò di cui si gode, ciò di cui si prova piacere, dipende dal tipo di agente che si è, dalle qualità della mente e del carattere. Nella misura in cui queste qualità sono le eccellenze distintive degli esseri umani, godrete proprio di quei tipi di attività che costituiscono la vita felice degli animali razionali. È perché gli agenti umani sono animali che l'educazione dei loro sentimenti biologicamente dati è importante. È perché e nella misura in cui sono razionali che per loro conta sapere se hanno o meno buone ragioni per sentire come si sentono.⁷⁷³

an acknowledgment of the authority of those standards. This kind of practical reasoning is therefore that engaged in by those who understand their lives in terms of the achievement of individual and of common goods». Ivi, p. 190, trad. mia.

⁷⁷³ «First, to be happy is to engage in certain worthwhile kinds of activity, to lead a certain kind of life. What kind? One in which one's powers, physical, moral, aesthetic, and intellectual are developed and educated so that they are directed toward achieving the ends of a rational agent. To be happy then is to desire and to act as one has good reason to desire and act. "Happiness" is not the name of a state of mind. But states of mind are not irrelevant to happiness. For a second Aristotelian thesis is this: what you enjoy, what you take pleasure in, depends upon what sort of agent you are, upon your qualities of mind and character. Insofar as those qualities are the distinctive excellences of human beings, you will enjoy just those types of activity that constitute the life of happiness for rational animals. It is because human agents are animals that the education of their

Secondo MacIntyre, anche coloro che ragionano in altri termini, come gli espressivisti o coloro che rientrano fra i sostenitori delle concezioni che MacIntyre ha indicato con il termine “Moralità”, in realtà, non possono non pensare alle loro vite in termini di stampo aristotelico, in quanto non possono non pensare alle loro vite in modo unitario, come teleologicamente orientate verso un fine ultimo che è il fiorire umano:

La mia tesi è che, anche nelle società in cui agli agenti viene insegnato a pensare a se stessi in termini del tutto diversi, la concezione aristotelica della felicità continua spesso a essere espressa e presupposta da un’ampia gamma di attività, risposte e giudizi, e questo perché essa – e la rete di concetti di cui fa parte – cattura alcune verità sugli esseri umani, verità che riconosciamo nelle nostre pratiche quotidiane anche quando sono incoerenti con il modo in cui ci rappresentiamo a noi stessi.⁷⁷⁴

Dal punto di vista neoaristotelico-tomista, gli agenti devono diventare consapevoli di ciò che significa agire in modo razionale e vivere bene e devono essere in grado di giustificare razionalmente la loro concezione della vita umana buona. A tal fine, innanzitutto, gli agenti devono riconoscere che la loro posizione fa parte di una lunga tradizione di cui anch’essi fanno parte: dal punto di vista teoretico, devono essere in grado di offrire una narrazione in terza persona di questa tradizione e, dal punto di vista pratico, devono riconoscere, attraverso la narrazione in prima persona, di farne parte:

Dato che la dimensione teoretica prevede una storia di fasi critiche successive nello sviluppo di posizioni e argomentazioni teoretiche, essa assume la forma di una narrazione in terza persona fino a raggiungere il presente. Dato che [...] la dimensione pratica [...] assume la forma di una storia particolare raccontata da ciascun agente particolare su se stesso, la sua narrazione è in prima persona fin dall’inizio, anche se questa prima persona è a volte un “io”, spesso un “noi”. Ciascuna di queste narrazioni è una storia dello sviluppo e dell’esercizio dei poteri razionali di quel particolare agente e, poiché essere praticamente razionali significa saper ordinare i beni, una storia di come quell’agente ha imparato a ordinare i beni.⁷⁷⁵

biologically given feelings is important. It is because and insofar as they are rational that it matters to them whether or not they have good reasons for feeling as they do». Ivi, p. 201, trad. mia.

⁷⁷⁴ «My claim is that, even in societies in which agents are taught to think of themselves in quite other terms, the Aristotelian understanding of happiness often continues to be expressed in and presupposed by a wide range of activities, responses, and judgments, and this because it – and the web of concepts of which it is a part – captures certain truths about human beings, truths that we acknowledge in our everyday practices even when they are inconsistent with the way in which we represent ourselves to ourselves». *Ibidem*, trad. mia.

⁷⁷⁵ «Because the theoretical dimension requires a history of successive critical stages in the development of theoretical positions and arguments, it takes the form of a third person narrative until it reaches the present.

Al fine di diventare razionali – in termini neoaristotelici-tomisti –, gli agenti devono riflettere sui beni che devono perseguire e sul tipo di agente che devono essere per fiorire *in quanto* esseri umani e non solo in quanto membri di una famiglia, di un posto di lavoro, di una scuola, ecc. Il processo che conduce gli esseri umani a diventare agenti razionali non è lineare, in quanto gli agenti imparano dai loro errori e fallimenti quegli *habitus*, le virtù, che permettono loro di fiorire. In questo modo, gli agenti imparano a ricostruire il loro sviluppo morale nella forma della narrazione in prima persona, riuscendo, così, a fornire giustificazioni razionali del loro agire. Quando viene chiesto agli agenti di fornire una giustificazione razionale del loro agire, essi fanno riferimento sia, dal punto di vista pratico, alla loro storia personale, sia, dal punto di vista teoretico, ai presupposti teorici – che MacIntyre definisce “metafisici”⁷⁷⁶ – che stanno alla base del loro agire e che dipendono dalla tradizione di pensiero in cui operano. Secondo l’autore, oltre a questi due requisiti, per fornire una giustificazione razionale del loro agire, gli agenti devono avere una conoscenza di sé di tipo sociologico:

Avere un’autoconoscenza sociologica significa [...] comprendere la natura dei ruoli e delle relazioni in cui si è coinvolti, gli assunti condivisi da coloro con cui si interagisce, ciò che in questi ruoli, relazioni e assunti ostacola l’esercizio dell’*agency* razionale e le possibilità di agire in modo da trasformarli. Se e fino a che punto ciascuno di noi possiede tale comprensione è dimostrato dal modo in cui agiamo e interagiamo. In alcune occasioni può essere importante essere in grado di articolare e comunicare ciò che si comprende, ma in genere ciò che conta di più è il modo in cui tale comprensione informa la nostra pratica quotidiana.⁷⁷⁷

Alla luce di ciò, MacIntyre cerca di articolare in che cosa consiste una vita buona dal punto di vista neoaristotelico-tomista⁷⁷⁸:

Because [...] the practical dimension [...] takes the form of a particular history told by each particular agent about her or himself, its narrative is in the first person from the outset, although that first person is sometimes an ‘I’, often a ‘we’. Each such narrative is a history of the development and exercise of that particular agent’s rational powers and, since to be practically rational is to know how to rank order goods, a history of how that agent learned to rank order goods». Ivi, p. 207, trad. mia.

⁷⁷⁶ Ivi, p. 209.

⁷⁷⁷ «To have sociological self-knowledge is, then, to have a grasp of the nature of the roles and relationships in which one is involved, of the shared assumptions of those with whom one interacts, of what in those roles, relationships, and assumptions obstructs the exercise of rational agency, and of what the possibilities are of acting so as to transform them are. Whether and how far each of us possesses such a grasp is exhibited in how we act and interact. On certain occasions it may be important that we are able to articulate and communicate what it is that we grasp, but what generally matters most is how that grasp informs our everyday practice». Ivi, p. 211, trad. mia.

⁷⁷⁸ Ivi, pp. 220-231.

Tutto dipende da come e in che misura gli agenti, nella loro pratica quotidiana, concepiscono se stessi e gli altri come dotati dei poteri e delle potenzialità di agenti razionali, come capaci di ordinare i beni come fanno gli agenti razionali e come bisognosi delle virtù, se vogliono sviluppare ed esercitare tali poteri. Molte cose nel loro ambiente culturale, sociale ed economico possono ostacolare la loro comprensione di se stessi. Ma nella misura in cui non sono in grado di farlo o si rifiutano di farlo, saranno in varia misura in conflitto con se stessi, un conflitto la cui continua risoluzione è una condizione del loro ulteriore sviluppo come agenti razionali. Avranno motivo di ritenere giustificato l'aristotelismo tomista come un insieme di tesi sulla vita pratica se e solo se, in quanto agenti razionali, con l'ulteriore sviluppo dei loro poteri, si troveranno ad avere ulteriori motivi per aderire a questa comprensione di se stessi e dei loro conflitti, soprattutto per quanto riguarda il posto delle virtù nella loro vita. Devono infatti imparare che solo quando acquisiscono le virtù possono comprendere adeguatamente il loro bisogno di virtù. Come giustificano tali agenti le loro decisioni e azioni?⁷⁷⁹

Innanzitutto, MacIntyre afferma che ci sono almeno otto beni che possono essere difficilmente negati e che sono riconoscibili come beni a prescindere dalla cultura e dall'ordine sociale in cui vivono gli agenti: la buona salute, ciò che permette di mantenere un adeguato tenore di vita (cibo, vestiti, un riparo), buone relazioni familiari, un'istruzione adeguata che permetta di sviluppare le proprie capacità, un lavoro soddisfacente, buoni amici, tempo libero per attività di svago buone in sé (atletiche, estetiche, intellettuali, ecc.), la capacità di ordinare razionalmente la propria vita e, di conseguenza, la capacità di imparare dai propri errori. In secondo luogo, una buona vita dipende dall'abilità degli agenti di ordinare i beni che permettono loro di esercitare le virtù, non negando un posto anche al piacere, all'esercizio del potere e al denaro nelle loro vite, ma senza conferire a questi tre elementi il ruolo di guida delle loro azioni. In terzo luogo, per vivere una vita buona, gli agenti devono vivere in una comunità in cui possono esercitare la loro razionalità attraverso la deliberazione condivisa con altri agenti. Ciò significa che non tutte le comunità sono

⁷⁷⁹ «Everything turns on how and to what extent agents in their everyday practice conceive of themselves and others as having the powers and potentialities of rational agents, as rank ordering goods as rational agents do, and as needing the virtues, if they are to develop and exercise those powers. Much in their cultural, social, and economic environment may stand in the way of their so understanding themselves. But insofar as they are unable or refuse to do so, they will to varying degrees be in conflict with themselves, a conflict the ongoing resolution of which is a condition of their further development as rational agents. They will have grounds for taking Thomistic Aristotelianism as a set of theses about the practical life to be justified if and only if they as rational agents, as they further develop their powers, find themselves with further grounds for assenting to this understanding of themselves and their conflicts, especially with regard to the place of the virtues in their lives. For they have to learn that it is only as they acquire the virtues that they can adequately understand their need of the virtues. How then do such agents justify their decisions and actions?». Ivi, p. 215.

buone, in quanto sono buone solo quelle comunità che permettono agli agenti di deliberare insieme sul bene comune e sul loro bene individuale. La capacità di riflettere e di deliberare insieme agli altri sulle ragioni che hanno per agire e se e in che misura queste ragioni sono buone differenzia gli esseri umani dalle specie animali non-umane intelligenti come, per esempio, i gorilla, i delfini e i lupi, che non possiedono la capacità di linguaggio e la capacità di intervenire nel e di modificare l'ambiente in cui vivono:

Il momento chiave dello sviluppo umano si verifica quando qualcuno usa per la prima volta i suoi poteri linguistici per porre la domanda «Qual è il bene di fare questo o quello, di far accadere questo o quello o di permettere che questo o quello accada?» ed è inteso come un invito da parte di altri o di se stessi a esporre le ragioni a favore e contro una particolare risposta, ragioni che possono poi essere valutate. Da quel momento in poi i progetti umani, le risposte umane alla buona e alla cattiva sorte e le relazioni umane sono state considerate intelligibili in termini di bene e male, di razionalmente giustificabile e razionalmente ingiustificabile. [...]

La mia affermazione è, quindi, che gli esseri umani si sono distinti da altre specie animali realizzando delle possibilità che non possono essere spiegate solo in termini evolutivi e che ciò che hanno realizzato è una determinata forma di vita, la partecipazione alla quale richiede una comprensione e una capacità di trovare un'applicazione per il concetto di bene, il concetto di ragione e una serie di concetti strettamente correlati.⁷⁸⁰

In quarto luogo, secondo MacIntyre, gli esseri umani sono teleologicamente orientati, in quanto tendono a un fine ultimo: «il fine umano ultimo deve essere tale da indurci a perseguirlo nel corso del raggiungimento degli altri fini»⁷⁸¹. Se, però, gli agenti non integrano i diversi ruoli che svolgono nella loro vita all'interno di una visione unitaria della propria esistenza, allora vivono la loro vita come se fosse compartimentalizzata, dal momento che conducono la loro vita in modi diversi a seconda dei ruoli che svolgono nella

⁷⁸⁰ «The key moment in distinctively human development occurs when someone first makes use of their linguistic powers to pose the question 'What is the good of doing this or that, of making this or that happen or allowing this or that to happen?' and is understood as inviting from others or from himself some statement of reasons for and against any particular answer, reasons which can then be evaluated. From then on human projects, human responses to good and bad fortune, and human relationships were taken to be intelligible in terms of the good and the bad, the rationally justifiable and the rationally unjustifiable. [...] My claim is, then, that human beings have distinguished themselves from other animal species by realizing possibilities that cannot be accounted for solely in evolutionary terms and that what they have realized is a determinate form of life, participation in which requires a grasp of and an ability to find application for the concept of a good, the concept of a reason, and a number of closely related concepts». Ivi, pp. 225-226, trad. mia.

⁷⁸¹ «The final human end must be such that we are to aim at it in the course of aiming at the achievement of our other ends». Ivi, p. 228, trad. mia.

società, ossia in quanto membri di una famiglia, in quanto lavoratori, in quanto studenti, in quanto insegnanti, ecc. Nel cercare di rendere conto di ciò in cui consiste il fine umano ultimo, MacIntyre si richiama a Tommaso d'Aquino e afferma:

Qualunque sia il bene con il cui raggiungimento abbiamo completato la nostra vita arrivando al nostro fine ultimo, non può essere un mezzo per ottenere qualcos'altro, poiché questo qualcos'altro sarebbe ciò per cui ci siamo impegnati e quindi avrebbe un titolo migliore per essere il nostro fine ultimo. Inoltre, non può essere un bene particolare dello stesso ordine di altri beni particolari, anche se più grande ed estremamente più grande di ciascuno di essi, perché, se così fosse, anch'esso avrebbe il suo posto nella nostra vita, presumibilmente il posto più grande nella nostra vita, ma non fornirebbe la misura di quale sia il posto dovuto di ogni tipo di bene e di ogni bene particolare nella nostra vita, mentre ogni bene che completa la nostra vita deve fornire proprio tale misura.

Il bene che è il nostro fine ultimo non è in competizione con altri beni. Noi apprezziamo gli altri beni sia per il loro valore sia per quello che contribuiscono alla nostra vita nel suo insieme, come un'unità. Il bene che è il nostro fine ultimo costituisce la nostra vita come un tutto, come un'unità. Quindi, agendo per raggiungere un bene particolare, agiamo anche per raggiungere il nostro fine ultimo, ed è questo che, se agiamo correttamente, dà alla nostra vita un orientamento verso quel fine. È per questo motivo – e qui ovviamente sto andando oltre (alcuni tomisti direbbero che mi sto allontanando da) l'Aquinate – che le nostre vite hanno la struttura narrativa che hanno e che possiamo renderci adeguatamente intelligibili solo in termini narrativi. Mentre nel corso della nostra vita ci muoviamo verso il nostro fine ultimo, ognuno di noi mette in scena una storia che, secondo la concezione di Aristotele, ha una serie di diversi tipi possibili di finale.⁷⁸²

⁷⁸² «Whatever that good in attaining which we have completed our lives by arriving at our final end is, it cannot be a means to something else, since that something else would be that for the sake of which we engaged in it and so would have a better title to be our final end. Moreover, it cannot be a particular good of the same order as other particular goods, although greater and exceedingly greater than any of them, for, if so, it too would have its due place in our lives, presumably the greatest place in our lives, but it would not provide the measure of what the due place of each type of good and each particular good is in our lives, while any good that completes our lives must provide just such a measure. The good that is our final end does not compete with other goods. We value other goods both for their own sake and for what they contribute to our lives as a whole, as a unity. The good that is our final end constitutes our lives as wholes, as unities. So in acting for the sake of achieving some particular good, we also act for the sake of achieving our final end, and it is this that, if we act rightly, gives our lives a directedness toward that end. It is for this reason – and here of course I am moving beyond (some Thomists would say away from) Aquinas – that our lives have the narrative structure that they have and that we can only make ourselves adequately intelligible in narrative terms. As throughout our lives we move toward our final end, we are each of us enacting a story that has, on Aristotle's view, a number of different possible types of ending». Ivi, p. 229, trad. mia.

MacIntyre, quindi, sostiene che, per fiorire, gli agenti devono comprendere la loro vita in modo unitario, ossia in quanto diretta a un fine ultimo. Ciò significa che gli agenti devono essere consapevoli delle loro azioni e devono essere in grado di giustificare e spiegare agli altri agenti le ragioni che li spingono ad agire in certi modi, considerando le loro azioni passate, presenti e future in una forma unitaria che si estende dalla loro nascita fino alla loro morte. Alla luce di questa analisi, MacIntyre afferma:

È emersa un'unica, seppur complessa, conclusione teorica [...]. È che gli agenti agiscono bene solo se e quando agiscono per soddisfare solo quei desideri i cui oggetti hanno buone ragioni di desiderare, che solo gli agenti che sono validi ed efficaci ragionatori pratici agiscono così, che tali agenti devono essere disposti ad agire come richiedono le virtù e che tali agenti saranno diretti nelle loro azioni verso il raggiungimento del loro fine ultimo.⁷⁸³

Dal momento che in quest'opera MacIntyre sottolinea la rilevanza della dimensione narrativa, dedica l'ultimo capitolo alla narrazione delle vite di quattro personaggi (Vasily Grossman, Sandra Day O'Connor, C.L.R. James e Denis Faul), vissuti nel XX secolo, che, a suo giudizio, permettono di mostrare che cosa significa ragionare praticamente e vivere secondo virtù dal punto di vista neoaristotelico-tomista, rendendo conto anche dei contesti sociali e culturali in cui hanno vissuto⁷⁸⁴. La narrazione di queste quattro vite, che

⁷⁸³ «A single, if complex, theoretical conclusion emerged [...]. It is that agents do well only if and when they act to satisfy only those desires whose objects they have good reason to desire, that only agents who are sound and effective practical reasoners so act, that such agents must be disposed to act as the virtues require, and that such agents will be directed in their actions toward the achievement of their final end». Ivi, p. 243, trad. mia.

⁷⁸⁴ La narrazione delle vite di questi quattro personaggi (Vasily Grossman, Sandra Day O'Connor, C.L.R. James e Denis Faul) si trova in: ivi, pp. 244-309. Si noti che MacIntyre si era già dedicato alla stesura di una biografia filosofica in: MacIntyre Alasdair C., *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1013-1922*, Rowman & Littlefield Publishers, Bodmin, 2006; trad. it. *Edith Stein. Un prologo filosofico, 1913-1922*, a cura di D'Avenia M., trad. it. di Anseimi Tamburini C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2010. David Kretz e Gregory Lenne riassumono la trattazione di MacIntyre delle vite di questi quattro personaggi in questi termini: «La prima narrazione riguarda Vasily Grossman, uno scrittore sovietico la cui prima identificazione con il comunismo, come quella di MacIntyre, fu irrimediabilmente scossa dai crimini di Stalin. La seconda riguarda il giudice Sandra Day O'Connor. MacIntyre ne elogia il ragionamento pratico, che sembra aristotelico, osservando che in quanto giudice della Corte Suprema non è mai stata aperta ad alcuna critica marxista dell'ordine liberale americano. La terza e più lunga narrazione è dedicata allo storico marxista, romanziere e appassionato di cricket C.L.R. James di Trinidad. Egli rompe con Trotsky sulla questione della necessità di un movimento di liberazione nero separato e, come MacIntyre, sostenne che gli sfruttati dovevano parlare con le voci di molte culture e tradizioni e che l'attività politica doveva essere un'attività di base. Come MacIntyre, pensava anche che una volta screditata la morale come istituzione borghese, il marxismo non ha risorse per proporre una morale diversa. Quando si discuteva con coloro che traevano profitto dal capitalismo, "gli appelli alla benevolenza o alla generosità erano esclusi dalla condanna di Marx del moralismo astratto. Gli appelli all'interesse personale dell'interlocutore non erano chiaramente pertinenti. Così il marxismo sembrava spesso presupporre una qualche rozza variante dell'utilitarismo benthamiano. Ma Marx aveva rifiutato la filosofia di Bentham" (p. 282). L'aristotelismo, come abbiamo visto, ha una storia da raccontare. L'ultima narrazione tratta dell'irlandese Padre Denis Faul, che si fece un nome come critico schietto e implacabile della soppressione dei

esemplificano diversi modi di fiorire, mette in luce che vi sono più modi in cui gli agenti possono vivere bene, a seconda delle circostanze personali e dell'ambiente storico, sociale e culturale in cui abitano⁷⁸⁵. Secondo MacIntyre, gli agenti, al fine di individuare una direzione per le loro vite, oltre a dover essere in grado di considerare le situazioni in cui agiscono dal loro punto di vista personale, devono anche essere in grado di considerare il punto di vista degli altri agenti che sono coinvolti in quelle situazioni e con cui deliberano, andando, così, oltre il proprio punto di vista.

Come abbiamo osservato in precedenza, per MacIntyre, ogni vita umana tende al fine ultimo. A giudizio dell'autore, però, non è possibile offrire una definizione del fine umano ultimo, in quanto esso consiste nel riconoscere che c'è un bene infinito oltre i beni finiti. Ciò significa che nessun bene finito deve essere trattato alla stregua del fine ultimo e che gli agenti devono accettare che le loro vite rimangano incomplete, in quanto ciò che conta è la direzione che essi riconoscono e conferiscono alla loro esistenza. Così, secondo MacIntyre, gli esseri umani fioriscono in modi diversi, perché non è possibile definire un unico fine ultimo per tutti gli agenti. Ogni agente dovrebbe essere in grado di comprendere in che cosa consiste il fiorire umano attraverso la narrazione della sua vita, ossia considerando la propria esperienza e il contesto storico, sociale e culturale in cui vive, e individuando un significato per la sua esistenza, considerata in modo unitario, in questo contesto:

cattolici da parte dei protestanti inglesi nell'Irlanda del Nord, ma che si attirò anche l'inimicizia dell'IRA quando ne denunciò la violenza con altrettanto fervore. MacIntyre sostiene che la nozione tomista di società giusta divenne l'obiettivo principale della sua vita, che gli permise di orientare la sua posizione in una società in conflitto» [«The first narrative deals with Vasily Grossman, a Soviet writer whose early identification with communism, like MacIntyre's, was irrevocably shaken by Stalin's crimes. The second looks at Justice Sandra Day O'Connor. MacIntyre commends her practical reasoning, which strikes one as Aristotelian, while observing that as a Supreme Court justice she was, of course, never open to any Marxist criticism of the liberal American order. The third and longest narrative is dedicated to the Marxist historian, novelist, cricket aficionado C.L.R. James from Trinidad. He broke with Trotsky over the question of the need for a separate black liberation movement and, like MacIntyre, argued that the exploited had to speak in the voices of many cultures and traditions and that political activity had to be grass-roots activity. Like MacIntyre, he also thought that once morality is discredited as a bourgeois institution, Marxism has no resources to propose a different morality. When arguing with those who stood to profit from capitalism, "appeals to benevolence or generosity were ruled out by Marx's condemnation of abstract moralism. Appeals to the self-interest of the questioner were clearly not to the point. So Marxism often seemed to presuppose some crude variant of Benthamite utilitarianism. But Marx had rejected Bentham's philosophy" (p. 282). Aristotelianism, as we have seen, has a story to tell here. The last narrative tells of the Irish Father Denis Foul, who first made a name for himself as an outspoken and relentless critic of Protestant English suppression of Catholics in Northern Ireland, yet who also drew the enmity of the IRA when he denounced their violence with equal fervor. MacIntyre argues that the Thomist notion of a just society became the overarching goal of his life, which allowed him to steer his course in a conflict-ridden society»]. Kretz David e Lenne Gregory, *op. cit.*, p. 133, trad. mia.

⁷⁸⁵ La conclusione dell'opera si trova in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, *op. cit.*, pp. 309-315.

Vivere bene significa agire in modo da tendere al raggiungimento dei migliori beni di cui si è capaci e diventare il tipo di agente in grado di raggiungere tali beni. Ma non esiste un particolare bene finito il cui raggiungimento perfezioni e completi la vita di una persona. C'è sempre qualcos'altro e qualcosa di più da raggiungere, a prescindere dai risultati raggiunti. La perfezione e il completamento di una vita consistono nell'aver perseverato nell'andare verso e oltre i beni migliori che si conoscono. Si presuppone quindi un bene ulteriore, un oggetto del desiderio al di là di tutti i beni particolari e finiti, un bene verso il quale il desiderio tende nella misura in cui rimane insoddisfatto anche dal più desiderabile dei beni finiti, come accade nelle vite buone. Ma qui finiscono le indagini della politica e dell'etica. Qui inizia la teologia naturale.⁷⁸⁶

Dunque, secondo MacIntyre, non è possibile offrire una definizione del fine ultimo che accomuna tutti gli esseri umani e il fiorire umano consiste nel fatto che gli agenti agiscono in direzione di alcuni beni finiti, pur rimanendo costitutivamente aperti ad altri beni, nella consapevolezza che esiste un bene al di là dei beni finiti. Anche se questo bene non può essere raggiunto dagli agenti, tuttavia, per poter fiorire, essi devono tendervi, ossia devono rimanere costitutivamente aperti a esso: «completiamo e perfezioniamo la nostra vita permettendole di rimanere incompleta. Una vita buona è quella in cui un agente, pur continuando a ordinare i beni particolari e finiti, non considera nessuno di questi beni come necessario per il completamento della sua vita, lasciandosi così aperto a un bene finale al di là di tutti questi beni, in quanto bene desiderabile al di là di tutti questi beni»⁷⁸⁷. Alla luce di ciò, l'autore afferma che anche se i beni finiti – di cui, come abbiamo illustrato in precedenza, ne ha individuati otto – permettono agli agenti di vivere bene, tuttavia, nessuno di essi dovrebbe essere trattato dagli agenti come se fosse il fine ultimo, in quanto ci sarà sempre un bene da perseguire al di là di questi beni finiti. Così, secondo MacIntyre, per un agente,

⁷⁸⁶ «To live well is to act so as to move toward achieving the best goods of which one is capable and so as to become the kind of agent capable of achieving those goods. But there is no particular finite good the achievement of which perfects and completes one's life. There is always something else and something more to be attained, whatever one's attainments. The perfection and completion of a life consists in an agent's having persisted in moving toward and beyond the best goods of which she or he knows. So there is presupposed some further good, an object of desire beyond all particular and finite goods, a good toward which desire tends insofar as it remains unsatisfied by even the most desirable of finite goods, as in good lives it does. But here the enquiries of politics and ethics end. Here natural theology begins». Ivi, p. 315, trad. mia. MacIntyre tratta il fine ultimo anche in: ivi, pp. 230-231.

⁷⁸⁷ «We complete and perfect our lives by allowing them to remain incomplete. A good life is one in which an agent, although continuing to rank order particular and finite goods, treats none of these goods as necessary for the completion of her or his life, so leaving her or himself open to a final good beyond all such goods, as good desirable beyond all such goods». Ivi, p. 231, trad. mia.

quello che forse le loro [di Aristotele e di Tommaso d'Aquino] argomentazioni le faranno capire è che la sua e la loro concezione del fine ultimo dell'attività umana è ineluttabilmente teologica, che la natura del suo ragionamento pratico e del ragionamento pratico di coloro in compagnia dei quali delibera ha fin dall'inizio impegnato lei e loro a una fede condivisa in Dio, alla convinzione che, se non c'è nulla al di là del finito, non c'è nessun fine ultimo, nessun bene umano ultimo da raggiungere. Quindi può completare il suo ragionamento scoprendo che ciò che è in gioco nelle sue decisioni nei momenti di conflitto è l'orientamento della sua vita, se non verso Dio, almeno oltre la finitezza.⁷⁸⁸

Secondo MacIntyre, ciò è possibile anche per gli atei. Infatti, questo atteggiamento, che consiste nel protendersi oltre i beni finiti, è definito dall'autore come una forma di teologia naturale, perché richiede di rinunciare all'idolatria dei beni finiti e di accettare che c'è qualcosa al di là di questi beni finiti. Non esiste, quindi, una definizione di quale sia il fine ultimo. MacIntyre afferma che non è possibile rendere conto del bene al di là dei beni finiti, perché farlo significherebbe uscire dai confini della filosofia ed entrare nel regno della teologia, anche se definita in termini di "teologia naturale" dal momento che non fa appello a una religione rivelata.

7.2 Aspetti critici e proposta di soluzione: il ruolo delle inclinazioni naturali

A seguito di questa analisi, è opportuno interrogarsi se MacIntyre, nell'ultima monografia che ha pubblicato, riconsiderando la filosofia di Tommaso d'Aquino e affrontando la questione del fine umano ultimo, sia riuscito ad arginare il rischio di scivolare nel relativismo, rendendo conto di un criterio normativo universale che accomuna tutti gli esseri umani. Indagheremo, dunque, se l'autore sia riuscito a rendere conto della dimensione universale della normatività, oltre che della prospettiva in prima persona, che, come abbiamo visto attraverso i numerosi riferimenti alla dimensione narrativa, riveste un ruolo centrale in quest'opera⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ «What their [Aristotle and Thomas Aquinas's] arguments will perhaps bring home to her is that her and their conception of the final end of human activity is inescapably theological, that the nature of her practical reasoning and of the practical reasoning of those in whose company she deliberates has from the outset committed her and them to a shared belief in God, to a belief that, if there is nothing beyond the finite, there is no final end, no ultimate human good, to be achieved. So she may complete her reasoning by discovering that what is at stake in her decisions in moments of conflict is the directedness of her life, if not toward God, at least beyond finitude». Ivi, pp. 55-56, trad. mia.

⁷⁸⁹ Questo paragrafo è frutto della rielaborazione di un articolo pubblicato dall'autrice del presente lavoro: Codognato Giulia, "Human Flourishing, Human Nature, and Practices: MacIntyre's Ethics Still Requires a More Thomistic Metaphysics", in *Filozofia*, vol. 79, n° 3, 2024, pp. 319-333.

Innanzitutto, è bene notare che nell'opera del 2016 MacIntyre fa più volte riferimento al fiorire umano nei termini dello sviluppo di poteri da parte degli agenti⁷⁹⁰. In particolare, come già in *Dependent Rational Animals*, MacIntyre riconosce che gli esseri umani hanno poteri razionali, come la capacità di linguaggio, in virtù dei quali sono in grado di ragionare e di deliberare insieme agli altri in merito ai beni da perseguire. Tuttavia, nonostante l'autore faccia riferimento a poteri che gli esseri umani condividono con altri agenti o che sono propri degli esseri umani, egli non esplicita fino in fondo il fatto che i beni propri degli esseri umani sono tali in virtù della loro natura, bensì sostiene che gli otto beni che ha individuato sono tali perché in merito a essi vi è un generale accordo tra gli esseri umani. MacIntyre, quindi, non spiega in virtù di che cosa gli agenti, riflettendo sulla loro esperienza concreta e deliberando insieme ad altri agenti, individuano quei beni come beni da desiderare e perseguire. In merito a ciò, riteniamo che, se MacIntyre avesse fatto riferimento in maniera estesa alle inclinazioni naturali nei termini di come sono state presentate nel capitolo 4, ciò gli avrebbe permesso di rendere conto dei beni che ha individuato anche in termini metafisici, in quanto fondati sulla natura umana, e non solo nei termini dell'esperienza vissuta in prima persona dagli agenti, nella quale deliberano con altri agenti.

La dimensione metafisica sembra essere manchevole anche nella sua concezione del fine ultimo, del quale MacIntyre tratta in modo più esplicito rispetto a quanto aveva fatto in opere precedenti; in precedenza, infatti, l'autore aveva riconosciuto la dimensione teleologica propria degli esseri umani, ma non aveva fatto riferimento in modo esplicito alla nozione di "fine ultimo". L'Aquinate sosteneva che il fine ultimo degli esseri umani è la beatitudine perfetta (*beatitudo perfecta*), cioè la contemplazione del divino, che nella vita terrena può essere raggiunta solo in modo imperfetto (*beatitudo imperfecta*), attraverso l'attualizzazione dei poteri a cui gli esseri umani inclinano in virtù della loro natura. D'altra parte, MacIntyre suggerisce che esiste una direzione ultima per la vita degli esseri umani, senza tuttavia definire esplicitamente in che cosa consiste il fine ultimo per non andare oltre quelli che ritiene essere i confini della filosofia. Forse, però, prima di fare riferimento alla teologia – anche in termini di teologia naturale – sarebbe stato opportuno fare esplicitamente riferimento alla metafisica, alla quale, si ricordi, nella prefazione alla terza edizione di *After Virtue* (2007), MacIntyre ha riconosciuto la necessità di fare riferimento per rendere conto dell'agire virtuoso.

⁷⁹⁰ Per esempio, in: MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, op. cit., p. 40, p. 50, p. 88, pp. 215-216.

MacIntyre, partendo dalla considerazione di ciò che il fine ultimo non è, sostiene di adottare un procedimento analogo a quello compiuto da Tommaso d'Aquino per rendere conto del fine ultimo. Tuttavia, l'Aquinate, dopo aver delineato ciò che non può costituire il fine ultimo, ne offre una definizione, facendo riferimento non solo alla *beatitudo perfecta*, che nella vita terrena non può essere raggiunta, ma anche alla *beatitudo imperfecta*, che è presupposto della *beatitudo perfecta* e che può essere perseguita nella vita terrena tramite l'agire razionale che caratterizza gli esseri umani in virtù della loro natura. Esiste, dunque, un piano propriamente metafisico che precede (e non esclude) l'ambito teologico e che consiste nel riconoscere che, dal punto di vista metafisico, gli esseri umani sono accomunati dalla stessa natura, dalla quale derivano poteri – sia quelli che gli esseri umani hanno in comune con gli esseri viventi e con gli animali sia quelli che sono propriamente umani –, verso la cui attualizzazione gli agenti tendono per merito delle inclinazioni naturali. Gli agenti, nella loro esperienza concreta e nelle loro azioni individuali, fioriscono se tendono al loro fine ultimo, il che non significa riconoscere necessariamente l'esistenza di un Dio, ma significa riconoscere l'esistenza di un *logos*, di un ordine, di cui anch'essi fanno parte in virtù della natura che li accomuna agli altri esseri umani.

Anche se in quest'opera MacIntyre fa più volte riferimento alla teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino⁷⁹¹, tuttavia, non esplicita il ruolo svolto dalle inclinazioni naturali nell'individuazione da parte degli agenti di ciò che permette loro di fiorire. In effetti, ciò che sembra essere assente nell'opera di MacIntyre è il riferimento esplicito alla dimensione propriamente metafisica della natura umana, che pone criteri normativi che accomunano tutti gli esseri umani e che gli agenti sperimentano nell'esperienza concreta grazie alle inclinazioni naturali.

In accordo con quanto abbiamo sostenuto nel capitolo 4 del presente lavoro, riteniamo che, se MacIntyre avesse fatto riferimento in modo esplicito alle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto in modo adeguato, oltre che della prospettiva in prima persona, enfatizzata qui dall'attenzione rivolta alla dimensione narrativa nella vita dei singoli agenti, anche della dimensione universale della normatività, superando così le secche del relativismo in cui sembrava scivolare la sua posizione fin dall'inizio. Infatti, gli esseri umani, in virtù delle inclinazioni naturali, tendono verso certi beni in accordo con la natura umana, che definisce le potenzialità che, se vengono attualizzate dagli agenti, consentono loro di

⁷⁹¹ In particolare: ivi pp. 89-90; ma anche: ivi, p. 57, p. 98, p. 108, p. 178, p. 312.

fiorire. Ciò significa che le inclinazioni naturali indicano l'orizzonte di possibilità, ossia le potenzialità, entro cui un agente può realizzare la sua natura e, in questo modo, fiorire.

Il modo in cui gli agenti attualizzano le loro potenzialità dipende dal modo in cui partecipano alle pratiche che condividono con altri agenti. Inoltre, se e come gli agenti fioriscono dipende dal tipo di pratiche presenti nella loro società. Infatti, non tutte le pratiche consentono il fiorire umano. Affinché una pratica permetta agli agenti di fiorire, essa deve essere in accordo con la loro natura: una pratica è buona se permette agli agenti di sviluppare buone ragioni per agire, ossia se permette loro di agire in accordo con le inclinazioni naturali. Affinché una società sia buona, deve dare agli agenti la possibilità di agire secondo le loro inclinazioni naturali, permettendo loro di vivere con altri agenti in modo da consentire a tutti coloro che vivono nella società di sviluppare le virtù. Se gli agenti vivono con gli altri agenti in un modo che permette loro e agli altri di vivere in accordo con le inclinazioni naturali, significa che perseguono il bene comune, perché perseguono i beni che sono condivisi da tutti gli esseri umani in virtù della loro natura, anche se i modi in cui gli agenti possono perseguire i beni variano da cultura a cultura, da luogo a luogo, da periodo storico a periodo storico e in base alla loro esperienza individuale⁷⁹². Perseguendo il bene comune, gli agenti perseguono anche il loro bene individuale e, così, fioriscono *in quanto* esseri umani. Gli agenti perseguono il bene comune e, quindi, il loro bene individuale, se agiscono in accordo con tutte le inclinazioni naturali, poiché, come abbiamo illustrato nel capitolo 4, le tre inclinazioni sono tra loro interrelate, in quanto gli esseri umani fioriscono se realizzano tutte le loro potenzialità, verso la cui attualizzazione inclinano in virtù della loro natura. Alla luce di ciò, è possibile affermare, in accordo con MacIntyre, l'importanza dell'unità narrativa nella vita degli esseri umani, che mette in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire. Infatti, in virtù della comprensione della propria vita come un tutto unitario, inserito in un contesto specifico, tutti i beni perseguiti dalle tre inclinazioni naturali, sotto la guida delle capacità razionali, assumono significato all'interno della vita dei singoli agenti. Così, come, per esempio, sostiene Francesco Botturi:

I beni esistentivi e vitali sono qualificati e interpretati da quelli razionali. [...] I beni specificamente umani – in quanto beni della ragione, forma sostanziale dell'intero antropologico e capacità intenzionale onnicomprensiva – qualificano interiormente tutti gli

⁷⁹² Per una trattazione in lingua italiana riguardo alla tematica del bene comune, si veda, per esempio: AA. VV., *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di Botturi F. e Campodonico A., Vita e Pensiero, Milano, 2014.

altri beni e li umanizzano in radice, facendo di questi un vasto ambito di specificazione o di “incarnazione” della vita razionale. [...] Per questo il bene dell’*autoconservazione* nell’uomo significa non solo amore spontaneo di sé e ricerca di tutto ciò che è necessario al vivere, ma anche autostima, senso della propria irriducibile dignità, ecc.; il bene della *conservazione/trasmisione della vita* significa inclinazione all’altro sesso, non come sola genialità, ma anche come relazione psicologica e spirituale, integrazione proporzionata ai beni di questa relazione, come generazione e cura, interesse per le istituzioni a ciò relative come il matrimonio, la famiglia, le strutture educative. A loro volta, i beni della *vita razionale* contengono sia l’inclinazione alla vita pratica della produttività/tecnica, della comunicazione, della vita di amicizia, della vita sociale e politica, che sono tutte opere di ragione, sia l’inclinazione ai beni della conoscenza teorica e della vita culturale, il cui bene fondamentale è la verità e la cui ricerca conduce fino alla Verità assoluta divina.⁷⁹³

Consideriamo ora un esempio che permetta di illustrare in che modo gli esseri umani fioriscono se agiscono secondo virtù sulla base di buone ragioni per agire, ossia se agiscono in accordo con le loro inclinazioni naturali – che sono interrelate –, e in quali condizioni sociali è possibile che ciò avvenga. Normalmente, tutti gli esseri umani hanno una naturale inclinazione a conservare il proprio essere, per esempio, attraverso la nutrizione⁷⁹⁴. Gli agenti possono realizzare questa inclinazione in modo razionale, cioè in accordo con la loro natura, o in modo non razionale, cioè in disaccordo con la loro natura. Consideriamo, per esempio, un caso estremo come il cannibalismo. Anche se il cannibalismo è una pratica condivisa da alcuni agenti e anche se permette loro di conservare il proprio essere, tuttavia nega ad altri – coloro che vengono mangiati – di conservare il proprio essere. Sembra quindi che non tutte le pratiche condivise da alcuni agenti siano da considerarsi capaci di favorire il fiorire umano. Affinché un agente possa nutrirsi secondo la sua natura, dovrebbe conoscere la verità su ciò che costituisce o meno un nutrimento adeguato per lui *in quanto* essere umano. Per esempio, un agente che ama le caramelle non si comporterà in modo appropriato per un essere umano se mangerà caramelle in grandi quantità tutti i giorni, perché ciò è

⁷⁹³ Botturi Francesco, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano, 2009, pp. 359-360 (corsivo nell’originale).

⁷⁹⁴ Per un tentativo di argomentazione in risposta a chi nega l’esistenza delle inclinazioni naturali menzionate da Tommaso d’Aquino, si veda, per esempio: Samek Lodovici Giacomo, *L’emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 243-247. Per esempio, qualcuno che intendesse negare l’esistenza delle inclinazioni naturali potrebbe sostenere che possono esistere agenti che decidono di vivere in isolamento, senza contatti sociali e vivendo di autosussistenza. È possibile rispondere a questa obiezione dal punto di vista tomista-macintyreano sostenendo che è vero che un agente può scegliere di vivere in questo modo, ma che, così facendo, non fiorirà, poiché non attualizzerà i poteri che ha in virtù della sua natura.

dannoso per la conservazione del suo essere. Se, però, l'agente goloso di caramelle si rende conto che mangiare caramelle in grandi quantità è dannoso per lui, comprende che una dieta più varia ed equilibrata gli darà maggiori possibilità di preservare il suo essere e decide di mangiare caramelle solo occasionalmente, seguirà una dieta più adatta a un essere umano. Inoltre, affinché un agente sia in grado di alimentarsi correttamente, è necessario che la società in cui vive lo favorisca in tal senso. Ciò avviene se la società gli fornisce le condizioni adatte per nutrirsi. Per esempio, nella società contemporanea, l'agente dovrebbe sia avere un lavoro che gli permetta di mantenersi, sia ricevere una corretta informazione – per esempio, attraverso l'educazione – relativamente a ciò che è appropriato mangiare per gli esseri umani, anche alla luce del progresso delle conoscenze scientifiche in materia. Inoltre, seguire consapevolmente una dieta equilibrata permette di agire in accordo con l'inclinazione alla conservazione della specie, che riguarda l'educazione dell'eventuale prole o, comunque, dei bambini e adolescenti che vivono nella società e che permetteranno alla specie umana di continuare a esistere in futuro. Infatti, avere un'alimentazione equilibrata permette di educare, soprattutto attraverso esempi dati da buone pratiche, i propri figli o i figli della società a seguire anch'essi questo stile di vita. Questo non significa che tutti gli agenti, in ogni tempo e luogo, devono mangiare le stesse cose. Infatti, gli alimenti appropriati per gli esseri umani possono variare da un luogo all'altro, anche a seconda delle tradizioni e dei tipi di cibo che crescono bene in una certa località.

Gli agenti che vivono in un certo luogo e in un certo periodo storico solitamente mangiano alcuni tipi di cibo che preservano il loro essere in accordo con le pratiche condivise con altri agenti. L'esistenza di pratiche condivise dipende dalla inclinazione naturale degli agenti a vivere in società. Vivendo in società, gli agenti diventano consapevoli di ciò che significa essere esseri umani, ossia esseri dotati di una certa natura, e di come possono agire per realizzarla. Questo mostra, in accordo con la prospettiva tomista e con la posizione sostenuta anche da MacIntyre, che gli esseri umani sono esseri costitutivamente politici e sociali.

Tuttavia, ci sono modi buoni e cattivi in cui una società può essere. Una buona società permette agli agenti di seguire le loro inclinazioni naturali in accordo con la loro natura. Così, una buona società dà agli agenti la possibilità di:

- (i) Seguire l'inclinazione a preservare il proprio essere, permettendogli, per esempio, di nutrirsi e di avere un luogo in cui ripararsi;

- (ii) Seguire l'inclinazione alla riproduzione o all'educazione, permettendo agli agenti di incontrarsi, dando alle famiglie la possibilità di educare i figli e fornendo luoghi e opportunità di educazione nella società;
- (iii) Seguire l'inclinazione a esercitare la propria razionalità, vivendo in società e garantendo le condizioni per avvicinarsi alla conoscenza della verità.

Ciò significa che una buona società consente agli agenti di realizzare le loro potenzialità, cioè di agire in conformità alle loro inclinazioni naturali e, in questo modo, di fiorire. Dal momento che la società è composta dagli agenti, spetta a loro agire per il bene comune, cioè agire per un bene che permetta a tutti i suoi membri e, quindi, alla società nel suo complesso di fiorire. Come si è detto, questo non significa che esiste un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani. Infatti, sebbene le inclinazioni naturali siano condivise da tutti gli esseri umani in virtù della natura che li accomuna, i modi in cui gli agenti possono fiorire dipendono dalle pratiche a cui partecipano e dalle loro caratteristiche individuali. Pertanto, non esiste un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani, perché gli agenti possono realizzare la loro natura in diversi modi. Così, anche all'interno di una stessa comunità, gli agenti possono fiorire in modi diversi. Per esempio, un agente può fiorire occupandosi di edilizia e dedicandosi, quindi, alla costruzione di luoghi di riparo privati o pubblici, oppure diventando cuoco, agricoltore o allevatore e dedicandosi, quindi, all'alimentazione, oppure occupandosi dell'educazione dei bambini e degli adolescenti o della formazione degli adulti, oppure diventando un medico, un politico di professione, o, ancora, dedicandosi a una forma di arte, ecc.

A seguito di questa analisi critica, è possibile concludere che, anche se MacIntyre ha il merito di aver evidenziato l'importanza delle pratiche per rendere conto del fiorire umano, considerando la dimensione narrativa nella vita degli agenti e mettendo, quindi, in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'agire, tuttavia, non ha reso conto del quadro propriamente metafisico della natura umana, che sarebbe stato invece fornito se avesse riconosciuto il ruolo delle inclinazioni naturali, in virtù delle quali gli esseri umani, nell'esperienza concreta, tendono a realizzare la loro natura umana. Riconoscere la dimensione propriamente metafisica della natura umana avrebbe permesso a MacIntyre di far fronte in modo più forte al rischio di scivolare nel relativismo. Infatti, se MacIntyre avesse riconosciuto in modo adeguato il ruolo delle inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto sia della natura umana come criterio che accomuna tutti gli esseri umani e che limita l'orizzonte di possibilità entro cui possono fiorire, sia della prospettiva in prima

persona, in virtù della quale gli agenti possono fiorire in modi diversi a seconda delle loro caratteristiche individuali e delle pratiche a cui partecipano.

CONCLUSIONE

I. I traguardi raggiunti in questo lavoro

L'interrogativo a partire da cui ha preso le mosse questo lavoro è stato: «Che cosa mi permette di fiorire?». Per rispondere a questa domanda, ci siamo proposti di indagare se sia possibile riconoscere un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani e, contemporaneamente, rendere conto del ruolo della prospettiva in prima persona nell'individuazione delle ragioni per agire che permettono agli agenti di fiorire, ossia di realizzare la loro natura con le loro azioni.

A tal fine, abbiamo accolto l'invito di Elizabeth Anscombe a sviluppare una riflessione su che cosa permetta il fiorire umano riconsiderando la filosofia classica di Aristotele e di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo sulla ragione pratica e sulla fondazione dell'etica. Abbiamo preso in esame la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali dell'Aquinate facendo riferimento ad autori che, a partire dalle argomentazioni di Anscombe, hanno proposto di riconsiderare la filosofia di Tommaso d'Aquino nel dibattito etico contemporaneo di lingua inglese.

Nella prima parte (capitoli 1 e 2), abbiamo illustrato il contesto filosofico in cui si colloca la proposta di Anscombe, aprendo i problemi che sono oggetto della ricerca. In particolare, abbiamo cercato di chiarire il significato dato in questa sede a quello che è stato uno dei motori del dibattito contemporaneo in etica, ossia la legge di Hume, che è stata oggetto di critiche anche da parte di Anscombe. Abbiamo quindi esaminato il contributo di Anscombe al dibattito contemporaneo, soprattutto di lingua inglese, e abbiamo messo in luce il ruolo che ella ha avuto nella ripresa della teleologia in etica e nella conseguente riconsiderazione della filosofia di Aristotele e di quella di Tommaso d'Aquino, dando così avvio all'etica delle virtù o *virtue ethics* come corrente alternativa a quelle dominanti nel dibattito contemporaneo: il deontologismo di derivazione kantiana e il consequenzialismo di derivazione empirista e utilitarista. Abbiamo dedicato la nostra attenzione alle due opere di Anscombe che hanno esercitato maggiore influenza nel dibattito contemporaneo, vale a dire

*Modern Moral Philosophy*⁷⁹⁵ e *Intention*⁷⁹⁶. In particolare, abbiamo esaminato la critica dell'autrice alla legge di Hume e abbiamo messo in luce la rilevanza che ella ha dato alla prospettiva in prima persona nell'agire. Alla luce di ciò, abbiamo approfondito le ragioni alla base dell'invito di Anscombe a sviluppare un'indagine sul fiorire umano. A tal fine, abbiamo chiarito il significato di "fiorire umano", che è inteso come la realizzazione delle potenzialità che gli esseri umani hanno *in quanto* esseri umani, ossia in virtù della loro natura. Abbiamo deciso di compiere questa indagine a partire dalla prospettiva tomista, poiché abbiamo rilevato l'influenza che la filosofia di Tommaso d'Aquino ha avuto sul pensiero dell'autrice, che ha riconosciuto l'interesse di attingere alla filosofia dell'Aquinate per affrontare questioni interne al dibattito contemporaneo. Abbiamo considerato, in particolare, la tematica delle inclinazioni naturali, dal momento che la teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino è intimamente legata alla riflessione relativa al bene e al fine proprio degli esseri umani e, dunque, al fiorire umano.

Nella seconda parte (capitoli 3 e 4), abbiamo cercato di mostrare perché affrontare la tematica delle inclinazioni naturali nel dibattito contemporaneo permetta di rendere conto sia di un criterio normativo fondato sulla natura umana e comune a tutti gli esseri umani, sia della rilevanza della prospettiva in prima persona per l'indagine sul fiorire umano, questioni già messe in luce da Anscombe. Abbiamo illustrato quale è stata l'influenza, diretta e indiretta, delle considerazioni di Anscombe su autori che, nel dibattito contemporaneo di lingua inglese, hanno preso in considerazione la filosofia di Tommaso d'Aquino e, in particolare, la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali. Al riguardo, abbiamo fatto riferimento all'espressione "tomismo analitico", che è stata coniata retrospettivamente da John Haldane per riferirsi a filosofi di stampo analitico o, comunque, culturalmente vicini al panorama della filosofia analitica, che, a partire dal contributo di Anscombe, si sono interessati al pensiero non solo di Aristotele, ma anche di Tommaso d'Aquino. Abbiamo preso in esame due approcci che hanno offerto interpretazioni diverse e contrapposte della teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino: quello di John Finnis, esponente della *New Natural Law Theory*, e quello di Ralph

⁷⁹⁵ Anscombe G.E.M., "Modern Moral Philosophy", in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. "La filosofia morale moderna", a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

⁷⁹⁶ Anscombe G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2000 [I ediz. 1957; II ediz. 1963]; trad. it. *Intenzione*, trad. it. di Sagliani C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016.

McInerny e di Anthony Lisska, sostenitori di una posizione più classica. Abbiamo riconosciuto a Finnis il merito di aver messo in luce la rilevanza della prospettiva in prima persona nell'individuazione di ciò che permette agli esseri umani di fiorire, ma abbiamo riscontrato alcuni punti deboli nella sua adesione alla legge di Hume. Di contro, abbiamo riconosciuto a McInerny e a Lisska il merito di aver offerto una critica acuta della legge di Hume e di aver sostenuto in modo convincente la possibilità di individuare criteri normativi a partire da considerazioni sui fatti e sulla metafisica, ma abbiamo anche riconosciuto un punto debole nella poca attenzione da loro rivolta al ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire.

Alla luce di questa analisi, ci siamo proposti di esaminare in che modo una sintesi dei punti di forza di ciascun approccio – il ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, per Finnis; la rilevanza dei fatti nel riconoscimento delle ragioni per agire (in opposizione alla legge di Hume), per McInerny e Lisska – sia formulabile a partire da un'adeguata rivisitazione della teoria delle inclinazioni naturali di Tommaso d'Aquino nel dibattito contemporaneo.

A tal fine, abbiamo considerato le inclinazioni naturali alla luce di un dibattito interno alla metafisica analitica. Abbiamo analizzato criticamente *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*⁷⁹⁷ di Stephen Mumford e di Rani Lill Anjum, riconoscendo agli autori il merito di aver ulteriormente rivitalizzato la considerazione della potenzialità nella metafisica e nell'etica analitiche, poiché hanno affrontato la tematica della potenzialità – considerata in termini di “disposizioni” – e hanno argomentato a favore di una tesi metafisica che pone le basi per una spiegazione del ruolo dei fatti nella scelta etica, mettendo nel contempo in luce l'importanza della prospettiva in prima persona nell'agire. Tuttavia, abbiamo criticato le obiezioni mosse da Mumford e Anjum nei confronti della concezione della potenzialità dell'Aquinate, cercando di mostrare che la proposta degli autori non è soddisfacente.

Al fine di rendere conto della forza della posizione di Tommaso d'Aquino, abbiamo esaminato la sua teoria della legge naturale e delle inclinazioni naturali alla luce della sua concezione della natura umana, dell'agire umano e delle virtù. A seguito di questa analisi, abbiamo sostenuto che le inclinazioni naturali consentono di rendere conto sia del fondamento metafisico dell'etica, sia del ruolo della prospettiva in prima persona nell'agire, permettendo così di individuare ciò che permette il fiorire umano.

⁷⁹⁷ Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, Routledge, London-New York, 2018.

L'esito a cui siamo giunti è che, al fine di fiorire, gli esseri umani sono tenuti ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché, solo agendo in accordo con esse, attualizzano i poteri che hanno in virtù della loro natura umana; tuttavia, al contempo, gli agenti non sono strettamente necessitati ad agire in accordo con le loro inclinazioni naturali, perché, in virtù delle loro capacità razionali, devono anche riconoscere, nell'esperienza concreta, che agire in accordo con le inclinazioni naturali è una ragione per agire per loro e devono agire in accordo con queste ragioni. In questo modo, abbiamo sostenuto che è possibile apprezzare meglio l'importanza delle inclinazioni naturali dal punto di vista della prima persona. Infine, abbiamo affermato che non vi è un unico modo di fiorire per tutti gli esseri umani. Questo perché, anche se per fiorire è necessario che gli esseri umani sviluppino una condotta conforme alla loro natura, comunque, i modi in cui possono fiorire variano a seconda delle caratteristiche individuali e delle circostanze e dei contesti o, in termini anscombiani, delle pratiche a cui partecipano e in cui fanno esperienza della loro natura umana.

Nella terza parte (capitoli 5, 6 e 7), abbiamo approfondito la nozione di “pratica”, al fine di rendere conto sia del fatto che, per fiorire, gli esseri umani sono tenuti ad agire conformemente alla loro natura in accordo con le loro inclinazioni naturali, sia che non esiste un unico modo di fiorire per tutti gli agenti, poiché i modi in cui possono realizzare la loro natura variano a seconda delle caratteristiche individuali, dei tempi, dei luoghi e dei contesti in cui agiscono ed esercitano le loro inclinazioni naturali. A tal fine, abbiamo preso in esame l'evoluzione del pensiero di Alasdair MacIntyre, rivolgendo l'attenzione alla fase speculativa matura, che è iniziata, in particolare, con la pubblicazione di *After Virtue*⁷⁹⁸ nel 1981, dando avvio a quello che è stato definito l'“*After Virtue Project*”. Abbiamo deciso di considerare il pensiero di MacIntyre e la sua evoluzione in quanto esso fornisce un luogo idoneo in cui mettere in discussione quanto abbiamo sostenuto in questo lavoro riguardo al fiorire umano. Infatti, l'autore ha recuperato l'etica delle virtù nel dibattito contemporaneo attraverso una riflessione sul ragionamento pratico, sull'agire umano e sulle virtù; ha messo in luce l'importanza delle pratiche, e, quindi, dell'esperienza vissuta dagli agenti, per il fiorire umano e si è interrogato sul rapporto tra le buone ragioni per agire e il fiorire di un agente. A tal fine, MacIntyre ha dedicato l'attenzione prima ad Aristotele e poi, in particolare, a Tommaso d'Aquino. Abbiamo analizzato in ordine cronologico le opere che

⁷⁹⁸ MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D'Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.

MacIntyre ha pubblicato durante la fase speculativa matura del suo pensiero, partendo da *After Virtue* fino ad arrivare a *Ethics in the Conflicts of Modernity*⁷⁹⁹, che è l'ultima monografia che l'autore ha pubblicato, nel 2016. A seguito di questa analisi critica, abbiamo sostenuto che, anche se MacIntyre, durante l'evoluzione del suo pensiero, ha riconosciuto la necessità di fare riferimento alla dimensione metafisica della natura umana per rendere conto del fiorire umano e ha dichiarato di aver individuato nella filosofia di Tommaso d'Aquino un luogo idoneo da cui trarre ispirazione per sviluppare le sue argomentazioni, tuttavia, nella sua proposta, l'autore ha privilegiato il ruolo della prospettiva in prima persona e ha considerato la dimensione sociale che caratterizza gli esseri umani prevalentemente in termini di teleologia sociale. In questo modo, MacIntyre non è riuscito a rendere conto fino in fondo della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli esseri umani, che sarebbe invece emersa se l'autore avesse considerato in modo opportuno le inclinazioni naturali.

Abbiamo dedicato la nostra attenzione a *Ethics in the Conflicts of Modernity*, poiché in quest'opera MacIntyre ha racchiuso l'evoluzione del suo pensiero e i risultati più significativi delle sue opere precedenti. Abbiamo sostenuto che, anche se nell'opera del 2016 MacIntyre ha il merito di aver ulteriormente approfondito la tematica della prospettiva in prima persona e di aver affrontato la questione del fine ultimo, tuttavia, egli non è riuscito a rendere conto di un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Dopo aver messo in luce gli aspetti critici dell'opera, abbiamo proposto una soluzione, offrendo anche un esempio volto a mettere in rilievo il ruolo delle inclinazioni naturali per il fiorire umano.

Riteniamo che l'analisi critica del pensiero di MacIntyre abbia permesso di mettere alla prova dal punto di vista teoretico le tesi sostenute in questo lavoro, in cui abbiamo cercato di mostrare l'attuale interesse della teoria delle inclinazioni naturali per l'indagine sul fiorire umano. Infatti, come abbiamo visto, MacIntyre ha messo in rilievo il ruolo della prospettiva in prima persona focalizzando l'attenzione sul ruolo dell'esperienza vissuta e delle pratiche per il fiorire umano. Inoltre, nel corso dell'evoluzione del suo pensiero, l'autore ha affermato di aver compreso la necessità di riferirsi alla dimensione metafisica della natura umana per rendere conto del fiorire umano e ha dichiarato di aver individuato nella filosofia di Tommaso d'Aquino un luogo idoneo da cui trarre ispirazione per sviluppare le sue

⁷⁹⁹ MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; trad. it. *L'etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024.

argomentazioni. Tuttavia, nonostante abbia riconosciuto la necessità di questo riferimento, nella sua proposta, MacIntyre non ha riconosciuto fino in fondo il ruolo della dimensione metafisica della natura umana, cosa che gli avrebbe permesso di individuare un criterio normativo comune a tutti gli esseri umani. Alla luce di ciò, abbiamo sostenuto che, se MacIntyre avesse considerato in modo adeguato le inclinazioni naturali, avrebbe potuto rendere conto sia della dimensione metafisica della natura umana come criterio normativo comune a tutti gli agenti, sia della prospettiva in prima persona, in virtù della quale gli esseri umani possono attualizzare la loro natura in diversi modi, a seconda delle caratteristiche individuali e delle pratiche a cui partecipano insieme ad altri agenti e che variano in base al contesto storico, sociale e culturale in cui vivono. La natura umana stabilisce l'orizzonte di possibilità entro cui gli esseri umani possono operare al fine di fiorire, ma i modi in cui possono fiorire variano a seconda dell'esperienza vissuta dai singoli agenti attraverso le inclinazioni naturali. Gli agenti possono realizzare i poteri che hanno in virtù della loro natura se, nelle pratiche a cui partecipano, agiscono secondo le loro inclinazioni naturali.

II. Alcune prospettive di ricerca ancora aperte

In questo lavoro, non pretendiamo di aver esaurito la tematica del fiorire umano e riteniamo, anzi, che sarebbe interessante ampliare quanto abbiamo sostenuto almeno in due modi.

In primo luogo, vorremmo estendere le nostre riflessioni anche al pensiero di altri autori che, nel dibattito contemporaneo di lingua inglese, si sono interessati all'etica di Tommaso d'Aquino: prima fra tutti, Philippa Foot⁸⁰⁰. Come abbiamo già accennato nell'introduzione al lavoro, riteniamo che sarebbe interessante prendere in esame anche il pensiero di Foot. Infatti, l'autrice, sotto la diretta influenza di Anscombe, ha riconosciuto non solo nella filosofia di Aristotele, ma anche in quella di Tommaso d'Aquino un valido strumento per affrontare le questioni interne al dibattito morale contemporaneo, con particolare riferimento alla legge di Hume. Così, Foot si è fatta promotrice della ripresa del naturalismo e dell'etica delle virtù di Aristotele e di Tommaso d'Aquino. Nella prima fase del suo pensiero, tuttavia, Foot ha fondato la moralità sui desideri dell'agente adottando la concezione neo-humeana

⁸⁰⁰ Per una breve introduzione in lingua italiana a Philippa Foot, si vedano, per esempio: Bonicalzi Sofia e Vaccarezza Maria Silvia, "Philippa Foot (1920-2010)", in *Archivio delle filosofe*, n° 1, EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2023; Vaccarezza Maria Silvia, "Philippa Foot", in *APhEx - Portale Italiano di Filosofia Analitica*, 2017, n° 15.

di razionalità pratica⁸⁰¹; invece, nell'ultima fase, caratterizzata dall'opera *Natural Goodness*⁸⁰², l'autrice ha promosso una forma di neonaturalismo che ha fondamento nella normatività naturale. Come osserva Maria Silvia Vaccarezza, secondo la concezione proposta da Foot in *Natural Goodness*,

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.⁸⁰³

Secondo le parole di Vaccarezza, la virtù per Foot «è intesa come l'attitudine ad esercitare in modo perfetto le caratteristiche dell'essere umano in quanto animale razionale, e la valutazione morale, ben lungi dall'essere espressione di attitudini o sentimenti, consiste invece nella conoscenza di determinati fatti relativi alla specie cui un individuo appartiene»⁸⁰⁴. La proposta formulata da Foot in *Natural Goodness* ha quindi il merito di dare alla ragione il ruolo di guida dell'azione, discostandosi, così dalla posizione neo-humana: è la volontà che muove l'agire, ma sulla base di ragioni. La proposta di Foot, tuttavia, sembra anteporre la considerazione del *telos* della specie rispetto al fiorire del singolo agente e, dunque, non sembra considerare in modo adeguato il ruolo del punto di vista in prima persona per il fiorire umano⁸⁰⁵. Alla luce di ciò, riteniamo che mettere alla prova quanto sostenuto in questa sede analizzando criticamente il pensiero di Foot potrebbe permettere di rendere conto ulteriormente del ruolo che può essere riconosciuto alle inclinazioni naturali per il fiorire umano.

In secondo luogo, vorremmo ampliare ulteriormente le riflessioni proposte in questa sede in ambito politico, a cui si è già fatto riferimento soprattutto nell'ultima parte. Riteniamo, infatti, che quanto sostenuto in questo lavoro potrebbe permettere di indagare in quali tipi di

⁸⁰¹ Foot Philippa R., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1978; trad. it. *Virtù e vizi*, trad. it. di Ceri L., il Mulino, Bologna, 2008.

⁸⁰² Foot Philippa R., *Natural Goodness*, Oxford University Press, New York, 2001; trad. it. *La natura del bene*, a cura di Fonnesu L., trad. it. di Lalumera E., il Mulino, Bologna, 2007. Si consideri anche: Foot Philippa R., *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, in quanto questa raccolta di saggi costituisce un ponte tra la prima e l'ultima fase del pensiero dell'autrice.

⁸⁰³ Vaccarezza Maria Silvia, "Philippa Foot", *op. cit.*

⁸⁰⁴ Vaccarezza Maria Silvia, "Il 'tomismo analitico' di Philippa Foot", in *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, a cura di Bettineschi P. e Fanciullacci R., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014, p. 189.

⁸⁰⁵ Al riguardo, si veda, per esempio: Vaccarezza Maria Silvia, "Philippa Foot", *op. cit.*

contesti politici gli agenti possono fiorire *in quanto* esseri umani. Questa indagine permetterebbe di sostenere, da un lato, che i modi in cui gli agenti possono fiorire variano a seconda dei contesti in cui vivono, ossia a seconda delle pratiche a cui partecipano nell'esperienza concreta; dall'altro lato, che, per fiorire, gli agenti devono partecipare a pratiche che siano conformi alla loro natura: gli agenti devono vivere in una comunità politica che permetta loro di fiorire e in cui vengano educati a perseguire il bene comune.

Le pratiche vengono condivise da agenti che vivono in comunità. Partecipando a certe pratiche, gli agenti agiscono secondo una regola all'interno di un contesto che condividono con gli altri e nel quale le loro azioni acquisiscono significato. Così, partecipando a pratiche condivise, i membri di una comunità riconoscono che ci sono alcuni valori interni che sono condivisi con gli altri agenti che vivono all'interno di quella comunità. Gli agenti possono far parte di comunità più o meno grandi: famiglia, scuola, lavoro, associazioni di volontariato o sportive, comunità religiose, comunità politiche locali, nazionali e internazionali, come, per esempio, l'Unione Europea.

Per fiorire, gli agenti devono considerare la loro vita non come se fosse compartimentalizzata, ossia come se i modi in cui vivono la loro vita nelle molteplici comunità di cui fanno parte potessero essere discordi tra loro. Per fiorire, invece, gli agenti devono concepire la loro vita come un tutto unitario e devono imparare a ordinare i beni da perseguire nella loro vita in vista del bene comune. In questo modo, emerge che l'identità personale degli agenti è inscindibile dalla loro identità politica. Gli agenti, infatti, nella loro esperienza vissuta, dovrebbero riconoscere di far parte di comunità come la famiglia, la scuola, il lavoro, associazioni di volontariato o sportive, comunità religiose, ecc., ma dovrebbero anche riconoscere di far parte di una comunità politica locale, di una comunità politica nazionale e di una comunità politica internazionale, i cui caratteri identitari sono sempre più estesi, in quanto accomunano via via un maggior numero di persone. Da ultimo, gli agenti dovrebbero riconoscere che, anche se nelle comunità di cui fanno parte ci sono alcune pratiche che differenziano la loro comunità da altre e che possono variare nel tempo, comunque, tutti gli esseri umani condividono la stessa natura che pone i criteri normativi entro cui le pratiche sono desiderabili o meno per il fiorire umano.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Acta Philosophica*, vol. 28, n° 2, 2019, numero speciale a cura di Gahl R.A. Jr. e Rocchi M.
- AA. VV., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, a cura di Horton J. e Mendus S., Polity Press, Cambridge-Malden (Massachusetts), 1994.
- AA. VV., *Alasdair MacIntyre*, a cura di Murphy M., Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2003.
- AA. VV., *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88, n° 4, 2014, numero speciale a cura di Lutz C.S.
- AA. VV., *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, a cura di Paterson C. e Pugh M.S., Ashgate Publishing, Aldershot, 2006.
- AA. VV., *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a cura di Hoffmann T., Müller J., Perkams M., Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- AA. VV., *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di Botturi F. e Campodonico A., Vita e Pensiero, Milano, 2014.
- AA. VV., *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, a cura di McLean E.B., ISI Books, Wilmington, 2000.
- AA. VV., *Confini e sconfinamenti*, a cura di Candelieri I. e Daffonchio C., EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2022.
- AA. VV., *Conversations on Ethics*, a cura di Voorheve A., Oxford University Press, New York, 2009.
- AA. VV., *Essays on Anscombe's Intention*, a cura di Ford A., Hornsby J., Stoutland F., Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2014.

- AA. VV., *Ethics in the Conflicts of Modernity: A Special Edition on the Thought of Alasdair MacIntyre*, in *Politics & Poetics*, vol. 4, 2018, numero speciale a cura di Burbidge D. e Pinkoski N.
- AA. VV., *Etica e forme di vita*, a cura di Da Re A., Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- AA. VV., *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, a cura di Cunningham L.S., Notre Dame University Press, Notre Dame, 2009.
- AA. VV., *Leadership through the Classics: Learning Management and Leadership from Ancient East and West Philosophy*, a cura di Prastacos G.P., Wang F., Soderquist K.E., Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg, 2012.
- AA. VV., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di De Caro M., Mori M., Spinelli E., Carocci Editore, Roma, 2014.
- AA. VV., *Midwest Studies in Philosophy (vol. XIX): Philosophical Naturalism*, a cura di French P.A., Uehling Jr. T.E., Wettstein H.K., University of Notre Dame, Notre Dame, 1994.
- AA. VV., *Natural Law*, a cura di Finnis J.M., New York University Press, New York, 1991.
- AA. VV., *Natural Moral Law in Contemporary Society*, a cura di Zaborowski H., The Catholic University of America Press, Washington, 2010.
- AA. VV., *Powers and Capacities in Philosophy: The New Aristotelianism*, a cura di Greco J. e Groff R., Routledge, London-New York, 2013.
- AA. VV., *Prefereces*, a cura di Fehige C. e Wessels U., De Gruyter, Berlin, 1998.
- AA. VV., *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, numero speciale a cura di Blackledge P. e Knight K.
- AA. VV., *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino*, a cura di Di Blasi F., Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- AA. VV., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Craig E., Routledge, London-New York, 1998.
- AA. VV., *The Blackwell Guide to Metaphysics*, a cura di Gale R.M., Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

- AA. VV., *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, a cura di Hudson W.D., MacMillan, London, 1969.
- AA. VV., *The Naturalistic Fallacy*, a cura di Sinclair N., Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- AA. VV., *The Oxford Companion to Philosophy*, a cura di Honderich T., Oxford University Press, Oxford-New York, 1995.
- AA. VV., *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, a cura di Teichmann R., Oxford University Press, New York, 2022.
- AA. VV., *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, a cura di Salvioli M., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2015.
- AA. VV., *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, a cura di Bettineschi P. e Fanciullacci R., Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014.
- AA. VV., *Varieties of Practical Reasoning*, a cura di Millgram E., MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 2001.
- AA. VV., *Virtù, natura e normatività*, a cura di Da Re A. e De Anna G., Il Poligrafo, Padova, 2004.
- AA. VV., *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, a cura di Blackledge P. e Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2011.
- AA. VV., *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, a cura di Altham J.E.J. e Harrison R., Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Abbà Giuseppe, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS - Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1995.
- Aguti Andrea, "Filosofia della religione e teologia naturale", in *Paradigmi*, vol. 36, n° 2, 2018, pp. 285-298.
- Aguti Andrea, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Edizioni Meudon, Portogruaro, 2010.
- Ancona Elvio, "Katà tòn orthòn lógon. Linee per una rilettura della tradizione aristotelica sulla giustizia", in *Ragione Pratica*, vol. 50, n° 1, 2018, pp. 211-231.

Angier Tom P.S., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Religious Studies*, vol. 53, 2017, pp. 419-431.

Angier Tom P.S., *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Marx & Philosophy Review of Books*, 2017, https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/8256_ethics-in-the-conflicts-of-modernity-review-by-tom-angier/ (consultato il 31 ottobre 2023).

Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *Getting Causes from Powers*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Anjum Rani Lill e Mumford Stephen, *What Tends to Be: The Philosophy of Dispositional Modality*, Routledge, London-New York, 2018.

Anscombe G.E.M., “Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?”, in *The Listener*, vol. 57, n° 1455, 1957, pp. 266-267, 271; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 161-167.

Anscombe G.E.M., *From Plato to Wittgenstein: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2011.

Anscombe G.E.M., *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2000 [I ediz. 1957; II ediz. 1963]; trad. it. *Intenzione*, trad. it. di Sagliani C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2016.

Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, 1958, pp. 1-19; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42; ristampato in Anscombe G.E.M., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe*, a cura di Geach M. e Gormally L., Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 169-194; trad. it. “La filosofia morale moderna”, a cura di Donatelli P., trad. it. di Falomi M., in *Iride*, vol. 21, n° 53, 2008, pp. 47-67.

Anscombe G.E.M., *Mr. Truman's Degree*, Oxonian Press, Oxford, 1956, *pamphlet* pubblicato dall'autrice; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 62-71.

- Anscombe G.E.M., “On Brute Facts”, in *Analysis*, vol. 18, n° 3, 1958, pp. 69-72; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 22-25.
- Anscombe G.E.M., *Scritti di etica. Con un saggio di Peter Geach*, a cura di Cremaschi S., Editrice Morcelliana, Brescia, 2022.
- Anscombe G.E.M., “The First Person”, in *Mind and Language*, a cura di Guttenplan S.D., Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 45-65; ristampato in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (vol. 2), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 21-36.
- Anscombe G.E.M., “Under a Description”, in *Noûs*, vol. 13, n° 2, 1979, pp. 219-233; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (vol. 2), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 208-219.
- Anscombe G.E.M., “War and Murder”, in *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, a cura di Stein W., Merlin, London, 1961, pp. 43-62; ristampato in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 51-61.
- Anscombe G.E.M. e Geach Peter, *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Basil Blackwell, Oxford, 1961.
- Anscombe G.E.M. e Norman Daniel, *The Justice of the Present War Examined: A Criticism Based on Traditional Catholic Principles and on Natural Reason*, Oxford, 1939, pamphlet pubblicato dagli autori; prima parte ristampata col titolo “The Justice of the Present War Examined” in Anscombe G.E.M., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Ethics, Religion and Politics* (vol. 3), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 72-81.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Natali C., Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Aristotele, *Politica*, a cura di Ferri F., Bompiani, Milano, 2016.
- Arosemena Gustavo, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, vol. 1, n° 47, 2018, pp. 93-95.

- Aucouturier Valérie, “Gertrude Elizabeth Margareth Anscombe”, trad. it. di Giardino V., in *APhEx - Portale Italiano di Filosofia Analitica*, n° 20, 2019.
- Barzaghi Giuseppe, *La Somma Teologica di San Tommaso d’Aquino, in Compendio*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2017.
- Beadle Ron, *Review* di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Journal of Business Ethics*, vol. 144, n° 1, 2017, pp. 219-222.
- Bellini Paolo e Bonvecchio Claudio, *Introduzione alla filosofia e teoria politica*, CEDAM - Wolters Kluwer, Milano, 2017.
- Bentham Jeremy, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di Lecaldano E., UTET, Torino, 1998 [1780].
- Berti Enrico, “L’ilemorfismo da Aristotele a oggi”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 103, n° 2, 2011, pp. 173-180.
- Blackburn Simon, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Blackburn Simon, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Blakely Jason, *Review* di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Philosophy in Review*, vol. 37, n° 5/6, 2017, pp. 209-211.
- Bonicalzi Sofia e Vaccarezza Maria Silvia, “Philippa Foot (1920-2010)”, in *Archivio delle filosofe*, n° 1, EUT - Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2023.
- Borradori Giovanna, *Conversazioni americane con W.O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A.C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th.S. Kuhn*, Laterza, Roma-Bari, 1991; trad. ingl. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, Kuhn*, trad. ingl. di Crocitto R., University of Chicago Press, Chicago, 1994; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 255-266.

- Botturi Francesco, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano, 2009.
- Boyle Joseph, Finnis John M., Grisez Germain G., “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, in *American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, n° 1, 1987, pp. 99-151.
- Brock Stephen, *Action and Conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh, 1998; trad. it. *Azione e condotta: Tommaso d’Aquino e la teoria dell’azione*, trad. it. di Sagliani Cristina, EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2002.
- Brock Stephen, “Natural Inclination and The Intelligibility of The Good in Thomistic Natural Law”, in *Vera Lex*, vol. 6, n° 1/2, 2005, pp. 57-78.
- Bruening William H., “Moore and ‘Is-Ought’”, in *Ethics*, vol. 81, n° 2, 1971, pp. 143-149.
- Campodonico Angelo, “How to Read Today Natural Law in Aquinas?”, in *New Blackfriars*, vol. 94, n° 1054, 2013, pp. 716-732.
- Campodonico Angelo e Vaccarezza Maria Silvia, *La pretesa del bene. Teoria dell’azione ed etica in Tommaso d’Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2012.
- Campodonico Angelo, Croce Michel, Vaccarezza Maria Silvia, *Etica delle virtù. Un’introduzione*, Carocci Editore, Roma, 2017.
- Carcattera Gaetano, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dovere essere dall’essere*, Giuffrè Editore, Milano, 1969.
- Cariño Jovito V., Review di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Kritike*, vol. 12, n° 12, 2018, pp. 157-158.
- Carli Eddy, *Mente e azione. Un’indagine nella filosofia analitica, Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson*, Il Poligrafo, Padova, 2003.
- Celano Bruno, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli Editore, Torino, 1994.
- Chappell Timothy, “Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture”, in *New Blackfriars*, vol. 80, n° 938, 1999, pp. 172-174.
- Codognato Giulia, “Good Reasons for Acting: Towards Human Flourishing”, in *Argumenta* (pubblicato in *Early View* il 21 gennaio 2024; in attesa di pubblicazione in fascicolo).

- Codognato Giulia, “Human Flourishing, Human Nature, and Practices: MacIntyre’s Ethics Still Requires a More Thomistic Metaphysics”, in *Filozofia*, vol. 79, n° 3, 2024, pp. 319-333.
- Composta Dario, *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurich, 1971.
- Cottingham John, Review di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Philosophy*, vol. 93, n° 2, 2018, pp. 303-306.
- Cremaschi Sergio, *L’etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci Editore, Roma, 2005.
- Cremaschi Sergio, De Anna Gabriele, Magri Tito, Vaccarezza Maria Silvia, “Elisabeth Anscombe’s Legacy for Twenty-First Century Ethics: Introduction”, in *Acta Philosophica*, vol. 32, n° 2, 2023, pp. 397-418.
- Crisp Thomas M. e Loux Michael J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2017.
- D’Andrea Thomas, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2006.
- Da Re Antonio, *Filosofia morale. Storia, teorie, argomenti*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2003.
- Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Davidson Donald, *Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1983; trad. it. *Verità e interpretazione*, a cura di Picardi E., trad. it. di Brigati R., Il Mulino, Bologna, 1994.
- De Anna Gabriele, *Authority and The Metaphysics of Political Communities*, Routledge, London-New York, 2020.
- De Anna Gabriele, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un’indagine tra Tommaso d’Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova, 2001.
- De Anna Gabriele, Donatelli Piergiorgio, Mordacci Roberto, *Filosofia morale. Fondamenti, metodi e sfide pratiche*, Le Monnier Università, Firenze, 2019.
- De Caro Mario, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

- De Caro Mario, Magni Sergio Filippo, Vaccarezza Maria Silvia, *Le sfide dell'etica*, Mondadori Education, Milano, 2021.
- Dodd Julian e Stern-Gillet Suzanne, “The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy”, in *Dialogue*, vol. 34, n° 4, 1995, pp. 727-746.
- Feser Edward, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Editiones Scholasticae, Heusenstamm, 2014.
- Finnis John M., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York, 1998.
- Finnis John M., *Fundamentals of Ethics*, The Clarendon Press, Oxford, 1983.
- Finnis John M., *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Catholic University of America Press, Washington, 1991; trad. it. *Gli assoluti morali*, trad. it. di Maccarini A., Edizioni Ares, Milano, 1993.
- Finnis John M., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di Viola F., trad. it. di Di Blasi F., Giappichelli Editore, Torino, 1996.
- Finnis John M. e Grisez Germain G., “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny”, in *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, n° 1, 1981, pp. 21-31.
- Foot Philippa R., *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Foot Philippa R., *Natural Goodness*, Oxford University Press, New York, 2001; trad. it. *La natura del bene*, a cura di Fonnesu L., trad. it. di Lalumera E., il Mulino, Bologna, 2007.
- Foot Philippa R., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1978; trad. it. *Virtù e vizi*, trad. it. di Ceri L., il Mulino, Bologna, 2008.
- Frankena William K., “The Naturalistic Fallacy”, in *Mind*, vol. 48, n° 192, 1939, pp. 464-477.
- Frankfurt Harry G., *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- Frankfurt Harry G., *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, New York, 1988.

- Frankfurt Harry G., *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Frey Jennifer, “Analytic Philosophy of Action: A Very Brief History”, in *Philosophical News*, vol. 7, n° 2, 2013. pp. 50-58.
- Gastmans Chris, Sala Roberta, Sanchini Virginia, “The concept of vulnerability in aged care: a systematic review of argument-based ethics literature”, in *BMC Medical Ethics*, vol. 23, n° 84, 2022, pp. 1-20.
- Geach Peter, “Good and Evil”, in *Analysis*, vol. 17, n° 2, 1956, pp. 33-42.
- Gibbard Allan, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1990.
- Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe: guida alla lettura di Intention*, Carocci Editore, Roma, 2018.
- Grimi Elisa, *G.E.M. Anscombe. The Dragon Lady*, Cantagalli, Siena, 2014.
- Grion Luca, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012.
- Grisez Germain G., “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-2, Question 94, Article 2, The; Note”, in *Natural Law Forum*, vol. 10, n° 1, 1965, pp. 168-201.
- Grisez Germain G. e Shaw Russell, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988 [I ediz. 1974; II ediz. 1980].
- Hacker-Wright John, *Philippa Foot’s Metaethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.
- Haldane John, “Analytical Thomism: A Prefatory Note”, in *The Monist*, vol. 80, n° 4, 1997, pp. 485-486.
- Haldane John, “In Memoriam: G.E.M. Anscombe (1919-2001)”, *The Review of Metaphysics*, vol. 58, n° 4, 2000, pp. 1019-2021.
- Haldane John, “MacIntyre Against Morality”, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *First Things*, 2017, <https://www.firstthings.com/article/2017/05/macintyre-against-morality> (consultato il 31 ottobre 2023).

- Haldane John, “Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture”, in *New Blackfriars*, vol. 80, n° 938, 1999, pp. 158-171.
- Hare Richard M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952; trad.it. *Il linguaggio della morale*, trad. it. di Borioni M., Astrolabio Ubaldini, Roma, 1968.
- Hare Richard M., “Universalisability”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, 1954-1955, pp. 295-312.
- Hart Herbert L.A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1961; trad. it. *Il concetto di diritto*, a cura di e trad. it. di Cattaneo M.A., Einaudi, Torino, 1991.
- Heidegger Martin, “Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit”, in Heidegger Martin, *Gesamtausgabe. II. Abteilung 1919-1944*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983; trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica: mondo - finitezza - solitudine*, a cura di Angelino C., trad. it. di Coriandolo P., Il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.
- Herdt Jennifer A., Review di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Studies in Christian Ethics*, vol. 31, n° 4, 2018, pp. 488-492.
- Hittinger Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987.
- Hume David, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana* (vol. I), a cura di Lecaldano E., trad. it. di Carlini A. e Mistretta E., Laterza, Bari, 2008 [1739].
- Hume David, *Ricerca sull'intelletto umano*, a cura di Lecaldano E., trad. it. di Dal Pra M., Laterza, Roma-Bari, 1996 [1748].
- Kant Immanuel, *Critica della ragion pratica*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2000 [1788].
- Kant Immanuel, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di Mathieu V., Bompiani, Milano, 2003 [1785].
- Kant Immanuel, *Metafisica dei costumi*, a cura di Landolfi Petrone G., Bompiani, Milano, 2006 [1797].

- Kaźmierczak Paweł, “Alasdair MacIntyre’s Concept of Natural Law”, in *Espiritu*, vol. 67, n° 156, 2018, pp. 363-371.
- Kierkegaard Søren, *Enten-Eller* (voll. 1-5), a cura di Cortese A., Adelphi, Milano, 1976-1989 [1843].
- Knight Kelvin, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 2007.
- Konyndyk De Young Rebecca, McCluskey Collen, Van Dyke Christina, *Aquinas’s Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2009.
- Kraut Richard, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2018, <https://ndpr.nd.edu/reviews/ethics-in-the-conflicts-of-modernity-an-essay-on-desire-practical-reasoning-and-narrative/> (consultato il 31 ottobre 2023).
- Kretz David e Lenne Gregory, *Review di MacIntyre Alasdair C., Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Raisons Politiques*, vol. 69, n° 1, 2018, pp. 129-133.
- Kuna Marian, “MacIntyre’s Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics”, in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, pp. 103-119.
- Lecaldano Eugenio, *Hume e la nascita dell’etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Lisska Anthony, *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Lisska Anthony, *Review di Finnis John M., Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, in *CrossCurrents*, vol. 50, n° 4, 2000/2001, pp. 571-574.
- Lisska Anthony, *Review di Finnis John M., Fundamentals of Ethics*, in *New Blackfriars*, vol. 65, n° 768, 1984, pp. 288-290.
- Lutz Christopher S., “Alasdair MacIntyre”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/mac-over/> (consultato il 12 luglio 2023).

- Lutz Christopher S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington Books, Lenham, 2004.
- MacIntyre Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981 [II ediz. 1984; III ediz. 2007]; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di D'Avenia M., Armando Editore, Roma, 2007.
- MacIntyre Alasdair C., *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings, 1953-1974*, a cura di Blackledge P. e Davidson N., Brill, Leiden, 2008.
- MacIntyre Alasdair C., "Colors, cultures, and practices", in *Midwest Studies in Philosophy (vol. XVII): The Wittgenstein Legacy*, a cura di French P.A., Uehling Jr. T.E., Wettstein H.K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 1-23; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays (vol. 1)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 24-51.
- MacIntyre Alasdair C., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court Publishing, Chicago, 1999; trad. it. *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*, trad. it. di D'Avenia M., Vita e Pensiero, Milano, 2001.
- MacIntyre Alasdair C., *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Rowman & Littlefield Publishers, Bodmin, 2006; trad. it. *Edith Stein. Un prologo filosofico, 1913-1922*, a cura di D'Avenia M., trad. it. di Anseimi Tamburini C., EDUSC - Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2010.
- MacIntyre Alasdair C., "Ends and Endings", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88, n° 4, 2014, pp. 807-821.
- MacIntyre Alasdair C., "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", in *The Monist*, vol. 60, n° 4, 1977, pp. 453-472; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays (vol. 1)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 3-23.
- MacIntyre Alasdair C., *Ethics and Politics: Selected Essays (vol. 2)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

- MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016; trad. it. *L'etica nei conflitti della modernità: Desideri, ragionamento pratico e narrative*, a cura di Maletta S., Mazzola D., Simoncelli D., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2024.
- MacIntyre Alasdair C., *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee, 1990; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 143-178.
- MacIntyre Alasdair C., *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2009.
- MacIntyre Alasdair C., "How can we Learn what *Veritatis Splendor* has to Teach?", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 58, n° 2, 1994, pp. 171-195.
- MacIntyre Alasdair C., "Hume on 'Is' and 'Ought'", in *The Philosophical Review*, vol. 68, n° 4, 1959, pp. 451-468.
- MacIntyre Alasdair C., *Marxism: An Interpretation*, Student Christian Movement Press, London, 1953.
- MacIntyre Alasdair C., *Marxism and Christianity*, Schocken Books, New York, 1968.
- MacIntyre Alasdair C., "Moral Pluralism Without Moral Relativism", in *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 1, 1999, pp. 1-8.
- MacIntyre Alasdair C., "Moral relativism, truth, and justification", in *Moral Truth and Moral Tradition: Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, a cura di Gormally L., Four Courts Press, Dublin, 1994, pp. 6-24; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 52-73.
- MacIntyre Alasdair C., "Philosophical Education Against Contemporary Culture", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 87, 2013, pp. 43-65.
- MacIntyre Alasdair C., "Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n° 1, 1991, pp. 149-152.

- MacIntyre Alasdair C., *Review* di Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, in *International Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 1, 1997, pp. 95-99.
- MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., Polity Press, Cambridge, 1998.
- MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- MacIntyre Alasdair C., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Gifford Lectures)*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1990; trad. it. *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, a cura di Possenti V., trad. it. di Bochese A. e D'Avenia M., Editrice Massimo, Milano, 1993.
- MacIntyre Alasdair C., "Truth as a good: a reflection on *Fides et Ratio*", in *Thomas Aquinas: Approaches to Truth - The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, a cura di McEnvoy J.J. e Dunne M., Four Courts Press, Dublin-Portland, 2002, pp. 141-157; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays* (vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 197-215.
- MacIntyre Alasdair C., "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It", in *Analyse & Kritik*, vol. 30, n° 1, 2008, pp. 261-281.
- MacIntyre Alasdair C., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; trad. it. *Giustizia e razionalità* (voll. 1-2), trad. it. di Calabi C., Anabasi, Milano, 1995.
- Maletta Sante, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- Marmodoro Anna, "Dispositional Modality Vis-à-Vis Conditional Necessity", in *Philosophical Investigations*, vol. 39, n° 3, 2016, pp. 205-214.
- Marmodoro Anna, *The Metaphysics of Powers: Their Grounding and Their Manifestations*, Routledge, London-New York, 2010.
- Martin Charles B., *The Mind in Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2008.
- McInerney Ralph, *Aquinas*, Polity Press, Cambridge, 2004.

- McInerny Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, The Catholic University of America, Washington, 1992.
- McInerny Ralph, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of American Press, Washington, 1997 [I ediz. 1982].
- McInerny Ralph, Review di Lisska Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, in *The Medieval Review*, vol. 1, 1998.
- McInerny Ralph, *St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982.
- McInerny Ralph, "The Principles of Natural Law", in *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 25, n° 1, 1980, pp. 1-15.
- McInerny Ralph, "Thomism and The Future of Catholic Philosophy: 1998 Aquinas Lecture", in *New Blackfriars*, vol. 80, n° 938, 1999, pp. 192-195.
- McPherson David, Review di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 68, n° 271, 2018, pp. 426-429.
- Micheletti Mario, *Il tomismo analitico*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2007.
- Mill John Stuart, *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di Lecaldano E., Rizzoli, Milano, 1999.
- Molnar George, *Powers: A Study in Metaphysics*, a cura di Mumford S., Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Moore George Edward, *Principia Ethica*, a cura di Baldwin T., Cambridge University Press, Cambridge, 1993 [I ediz. 1903; II ediz. 1922]; trad. it. *Principia Ethica*, a cura di Cremaschi S. e Reichlin M., Bompiani, Milano-Firenze, 2023.
- Mordacci Roberto, "Ritorno al realismo. George Edward Moore e il neo-intuizionismo", in *Iride*, vol. 82, n° 3, 2017, pp. 491-508.
- Mumford Stephen, *Dispositions*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Mumford Stephen, *Laws in Nature*, Routledge, London-New York, 2004.
- Muscolino Salvatore, "Contributi per un dialogo con il tomismo analitico", in *Divus Thomas*, vol. 114, n° 1, 2011, pp. 306-340.

- Nietzsche Friedrich, *La genealogia della morale*, a cura di Rovatti P.A., trad. it. di Colla U., Einaudi, Torino, 2012 [1887].
- Parotto Giuliana, *Teoria politica. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano, 2019.
- Pasnau Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Petagine Antonio, *Coltivare l'umano. Perché abbiamo bisogno dell'etica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2019.
- Petagine Antonio, "Individuare i beni umani fondamentali. La proposta «neoclassica» e il suo rapporto con Tommaso d'Aquino", in *Divus Thomas*, vol. 122, n° 1, 2019, pp. 222-242.
- Platone, *La Repubblica*, a cura di Centrone B. e Vegetti M., trad. it. di Sartori F., Laterza, Bari, 2001.
- Reames Kent, "Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 62, n° 3, 1998, pp. 419-443.
- Reddiford Gordon e Watts Miller William, "An Interview With Alasdair MacIntyre", in *Cogito*, vol. 5, n° 2, 1991, pp. 67-73; ristampato in MacIntyre Alasdair C., *The MacIntyre Reader*, a cura di Knight K., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1998, pp. 267-275.
- Richter Duncan, "G.E.M. Anscombe (1919-2001)", in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/anscombe/> (consultato l'8 novembre 2022).
- Samek Lodovici Giacomo, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2009.
- Samek Lodovici Giacomo, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- Samek Lodovici Giacomo, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- Scandroglio Tommaso, *La legge naturale in John M. Finnis*, Editori Riuniti University Press, Roma, 2008.

- Scandroglio Tommaso, “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.
- Schwenkler John, *Anscombe's Intention: A Guide*, Oxford University Press, New York, 2019.
- Shanley Brian J., “Analytical Thomism”, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 63, n° 1, 1999, pp. 125-137.
- Shanley Brian J., *The Thomist Tradition*, Kluwer, Dordrecht, 2002.
- Sidgwick Henry, *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1907 [1874]; trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di Mori M., Il Saggiatore, Milano, 1995.
- Simoncelli Damiano, *Natura, ragione e relazione. Una prospettiva sulla legge naturale a partire da Alasdair MacIntyre*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2020.
- Sinnicks Matthew, Review di MacIntyre Alasdair C., *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, in *Business Ethics Quarterly*, vol. 28, n° 1, 2018, pp. 106-109.
- Stevenson Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944; trad. it. *Etica e linguaggio*, trad. it. di Ceccato S., Longanesi, Milano, 1962.
- Stich Stephen, “Do Animals Have Beliefs?”, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 57, n° 1, 1979, pp. 15-28.
- Stich Stephen, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1983; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*, trad. it. di Laudisa F., Il Mulino, Bologna, 1994.
- Stump Eleonore, *Aquinas*, Routledge, London-New York, 2003.
- Teichmann Jenny, “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1919-2001”, in *Proceedings of the British Academy*, vol. 115 (*Biographical Memories of Fellows*, I), 2002, pp. 31-50.
- Teichmann Roger, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, New York, 2008.
- The International Society for MacIntyrean Enquiry, <https://www.macintyreanenquiry.org/> (consultato il 13 novembre 2023).

- Tommaso d'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, trad. it. di Perotto L., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alla Fisica*, a cura di e trad. it. di Mondin B., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2005.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alla Politica di Aristotele*, trad. it. di Perotto L., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996.
- Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* (voll. 1-10), trad. it. di Coggi R., Perotto L., Pandolfi C., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001.
- Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di Porro P., Bompiani, Milano, 2002.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, a cura di Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. di Barzaghi G., Carbone G., Coggi R., Centi T.S., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.
- Tommaso d'Aquino, *Le Questioni Disputate* (voll. 1-11), trad. it. di Coggi R., ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2005.
- Vaccarezza Maria Silvia, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2012.
- Vaccarezza Maria Silvia, "Philippa Foot", in *APhEx - Portale Italiano di Filosofia Analitica*, 2017, n° 15.
- Vaccarezza Maria Silvia, "Virtù, natura e legge: l'etica del tomismo analitico nella sintesi di A. MacIntyre", in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, vol. 1, n° 1, 2021, pp. 182-200.
- Van Zyl Liezl, *Virtue Ethics: A Contemporary Introduction*, Routledge, London-New York, 2019.
- Veatch Henry B., *Review* di Finnis John M., *Natural Law and Natural Rights*, in *American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, n° 1, 1981, pp. 247-259.
- Veatch Henry B., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, The Catholic University of America, Washington, 1990.

- Vendemiati Aldo, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Roma, 2017.
- Vendemiati Aldo, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma, 2011.
- Vogler Candace, “Anscombe G.E.M.”, in *The International Encyclopedia of Ethics* (vol. I), a cura di LaFollette H., Wiley-Blackwell, New York, 2013, pp. 303-309.
- Wiland Eric, “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di Zalta E.N. e Nodelman U., 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/anscombe/> (consultato l'8 novembre 2022).
- Williams Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1985; trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. di Rini R., Laterza, Bari-Roma, 1986.
- Williams Bernard, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; trad. it. *Sorte morale*, trad. it. di Rini R., Il Saggiatore, Milano, 1987.
- Williams Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York, 1972; trad. it. *La moralità. Un'introduzione all'etica*, trad. it. di Reichlin M., Einaudi, Torino, 2000.
- Williams Bernard, *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- Wiseman Rachael, *Routledge Philosophical Guidebook to Anscombe's Intention*, Routledge, London-New York, 2016.
- Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, a cura di Anscombe G.E.M., trad. ingl. di Anscombe G.E.M. e Rhees R., Basil Blackwell, Oxford, 1953 [II ediz. 1958; III ediz. 1973; IV ediz. 2009]; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di Trinchero M., trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., Einaudi, Torino, 2009.