



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE**

**XXXII° CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN**

**Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal Medioevo all'Età  
Contemporanea**

**Il rapporto tra natura e virtù nel naturalismo neo-  
aristotelico**

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

**DOTTORANDO**

**Tommaso Allodi**

**COORDINATORE**

**PROF.SSA Elisabetta Scarton**

**SUPERVISORE DI TESI**

**PROF. Gabriele De Anna**

**CO-SUPERVISORE DI TESI**

**PROF. Pierpaolo Marrone**

**ANNO ACCADEMICO 2018/2019**



**A Francesca**

## Indice

Introduzione .....	7
Parte 1. Il naturalismo neo-aristotelico .....	13
Capitolo 1. Alcune note introduttive .....	13
1.1. Il naturalismo neo-aristotelico e la <i>Virtue ethics</i> .....	14
1.2. La corrente eudemonistica all'interno della <i>Virtue ethics</i> .....	16
1.3. Il problema giustificativo nel naturalismo neo-aristotelico .....	21
1.4. Il dibattito metaetico .....	22
1.5. I bersagli polemici del naturalismo neo-aristotelico .....	26
1.6. Le tesi del naturalismo neo-aristotelico .....	28
Capitolo 2. Le critiche al naturalismo neo-aristotelico .....	34
2.1. L'impostazione del dilemma .....	35
2.2. Natura umana e vita etica .....	37
2.3. Natura umana e naturalismo morale .....	40
2.3.1. Una nozione valutativa di natura umana .....	40
2.3.2. La strategia giustificativa .....	42
2.3.3. Quale naturalismo morale? .....	44
2.4. Natura umana e normatività .....	45
Capitolo 3. Bene, giudizio morale e azione .....	46
3.1. Un problema per il naturalismo neo-aristotelico: le figure dell'immoralista e dell'amoralista .....	48
3.2. La moralità dell'azione .....	52
3.3. Bene e azione .....	59
3.3.1. L'aspetto di bene sotto cui un'azione è compiuta .....	59
3.3.2. L'eudaimonia: un bene interessato .....	62
3.4. Un tentativo di risposta alla critica di Williams .....	64
3.4.1. L'immoralista e l'amoralista .....	65
3.4.2. Il problema giustificativo e il punto di vista di prima persona .....	67
3.4.3. L'appello alla natura umana in etica .....	69
Parte 2. Il concetto di natura nel naturalismo neo-aristotelico .....	71
Capitolo 4. La natura umana .....	75
4.1. La nozione di forma di vita .....	75

4.2. Una forma di naturalismo scientifico? .....	85
Capitolo 5. La natura vivente .....	90
5.1. Prima e seconda natura .....	90
5.2. Il significato positivo di prima natura .....	98
5.3. La dimensione teleologica della prima natura .....	102
5.4. L'approccio non osservativo alla conoscenza della natura umana .....	103
5.5. Il fondamento dell'analogia tra giudizi normativi .....	109
5.6. Come iniziare a conoscere il mondo vivente sub-razionale?.....	110
5.7. La somiglianza tra natura umana e natura di piante e animali.....	113
Parte 3. Natura e normatività nel naturalismo neo-aristotelico .....	116
Capitolo 6. La normatività.....	117
6.1. Virtù, natura ed <i>eudaimonia</i> .....	117
6.2. Lo schema della normatività naturale .....	118
6.2.1. I giudizi normativi .....	118
6.2.2. Il ruolo della razionalità .....	119
6.2.3. L'analogia tra giudizi normativi .....	121
6.3. La critica ai naturalisti della prima natura .....	125
6.3.1. Il ruolo attivo dell'agente.....	126
6.3.2. La normatività dei fini della natura umana.....	130
6.3.3. Il problema dell'analogia con la normatività subrazionale .....	131
6.3.4. Una concezione biologico-scientifica della normatività umana .....	133
6.4. Due problemi per i naturalisti di seconda natura .....	136
6.4.1. Come individuare l'agire virtuoso?.....	137
6.4.2. L'analogia con la normatività subrazionale .....	138
Capitolo 7. La normatività della natura .....	140
7.1. Il rapporto tra azione, moralità, bene e normatività.....	141
7.1.1. Azione, normatività, moralità .....	142
7.1.2. La normatività del bene .....	143
7.1.3. La normatività del bene rispetto all'agente .....	145
7.1.4. Il bene secondo la dimensione fattuale rilevante nell'azione.....	147
7.2. Bene, natura e normatività.....	149
7.2.1. La normatività della prima natura rispetto alla capacità di agire.....	149

7.2.1.1. Il caso del malvagio.....	150
7.2.2. La normatività del bene e la natura come principio di movimento.....	151
7.2.2.1. La conservazione di sé.....	152
7.2.2.2. L'inclinazione alla conservazione di sé.....	154
7.3. Normatività subrazionale: quale analogia?.....	156
Conclusioni.....	160
Bibliografia.....	162

## Introduzione

La relazione tra normatività, giudizio morale e natura umana si presenta come una delle questioni più importanti per il naturalismo neo-aristotelico. Perché agire in maniera moralmente rilevante? Come si può giustificare l'agire virtuoso? Che cosa significa che le ragioni morali sono ragioni normative?

Secondo Hursthouse<sup>1</sup> le virtù sono tratti eccellenti della natura umana e la normatività dell'agire virtuoso dipende, quindi, da come è fatto un essere umano. Il progetto neo-aristotelico deve affrontare diverse critiche e, in particolare, le accuse più significative riguardano la relazione tra virtù e natura. Nello specifico, si contesta che la natura umana possa realmente giustificare l'agire moralmente rilevante.

Solitamente, la moralità circoscrive le azioni che sono compiute nei confronti degli altri. Un'azione di generosità o di benevolenza indica un tipo di azione che merita lode e che deve essere compiuta. Di contro le azioni auto-interessate sono considerate fuori dallo spazio della moralità. La sfera morale, quindi, sembra avere la doppia caratteristica di indicare un certo tipo di doverosità, si devono compiere le azioni di giustizia e di benevolenza, e di circoscrivere un certo tipo di azioni.

All'interno di questa cornice concettuale la filosofia morale contemporanea cerca di individuare il modo con cui fondare la doverosità dell'agire morale e, anche tra chi sostiene che si possa raggiungere un certo tipo di accordo su alcuni tipi di azioni che non devono essere compiute mai, come, ad esempio: "non si deve torturare un innocente per divertimento", rimane il problema di individuare le considerazioni corrette che possano mostrare *perché* non si debba torturare un innocente per divertimento.

Vi sono, poi, posizioni etiche che si pongono in maniera critica verso la moralità. Esemplicative sono le figure dell'immoralista e dell'amoralista. Il primo nega che si debba seguire ciò che prescrive la morale. L'amorale, invece, nega che ci sia qualcosa come un codice morale da seguire. In entrambi i casi, le considerazioni morali non hanno nessuna rilevanza per l'agente.

Per il cosiddetto immoralista, inoltre, la vita di chi agisce moralmente è contraddistinta da frustrazione e ipocrisia perché prescrive qualcosa che, in realtà, non può essere messo in pratica, esigendo doveri che sembrano limitare la libertà di un agente di

---

<sup>1</sup> Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 16.

autodeterminare le proprie scelte<sup>2</sup>.

In generale, quindi, come rileva Anscombe lo spazio della moralità e il termine morale sembrano presentare una forza ipnotica, svincolata dalla possibilità di fornire un discorso razionale sul perché si debba agire moralmente<sup>3</sup>.

In conclusione, secondo la concezione standard della moralità le azioni morali sono azioni che, in un certo senso, si crede si dovrebbero compiere, ma che poi nessuno compie oppure azioni che richiedono uno sforzo erculeo dell'agente che in situazioni di particolare difficoltà riesce a compiere l'azione giusta per le ragioni moralmente rilevanti come quando si dice "l'ho fatto perché sentivo che fosse la cosa giusta da fare".

Come detto, poi, il naturalismo neo-aristotelico ritiene che l'agire moralmente rilevante possa essere giustificato attraverso l'appello alla natura umana. In questo caso, il riferimento alla natura umana pone questa posizione di fronte a problemi di natura epistemologica, ontologica e normativa. In particolare, proprio la concezione della natura umana proposta è chiamata a confrontarsi con ciò che i risultati scientifici sembrano dirci, per i quali non è vero che la natura umana avrebbe uno sviluppo privilegiato verso l'acquisizione delle virtù. In tal senso, il naturalismo neo-aristotelico ha il doppio problema di dover spiegare come la conoscenza di fatti della natura umana sia normativa per l'agire e di mostrare come la concezione proposta non sia un'antropologia falsa.

In questo senso, l'obiettivo di questa ricerca si propone di analizzare le tesi principali del naturalismo neo-aristotelico a partire da una preliminare comprensione della moralità per, poi, giungere ai dibattiti interni più rilevanti che riguardano la relazione tra natura e sviluppo virtuoso. In particolare, si cercherà di sostenere che alcune critiche mosse al naturalismo neo-aristotelico non sembrano cogliere nel segno a causa del modo erroneo in cui pensano la relazione tra natura e virtù. Allo stesso tempo, si metteranno in luce alcune debolezze della formulazione neo-aristotelica al fine di indicare eventuali possibili direzioni attraverso cui chiarire meglio la proposta giustificativa e la relazione tra natura e virtù.

Un primo obiettivo sarà pertanto quello di cercare di capire come impostare la riflessione etica all'interno della cornice neo-aristotelica e tale revisione sarà propedeutica per comprendere come alcune obiezioni verso il naturalismo neo-aristotelico non siano particolarmente efficaci.

Rispetto alla concezione standard della moralità, Anscombe scrive "Cosa sono

---

<sup>2</sup> Samek Lodovici, G., *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano, Vita e Pensiero 2010, pp. xi-xiii.

<sup>3</sup> Anscombe G.E.M., "Modern Moral Philosophy", in *Philosophy*, 33 (1958), pp. 453-466.

diventati i concetti di moralmente buono o moralmente cattivo applicati alle azioni umane? Sono diventati equivalenti ai concetti di "buono e cattivo" applicati alle azioni umane in quanto tali"<sup>4</sup>. In questo caso, la sfera della moralità non indica più uno spazio circoscritto e in concorrenza con altre azioni definite "non morali". Non vi sono, perciò, azioni moralmente non rilevanti, nella misura in cui ogni azione, in quanto azione, è moralmente rilevante perché esprime il giudizio di un agente rispetto a ciò che si propone di perseguire in quell'azione. Questo vale anche per la normatività del giudizio morale. Ogni agente esprime un giudizio morale che è normativo nella misura in cui l'agente è vincolato a ciò che si propone di perseguire nell'azione.

Ovviamente la revisione dello spazio della moralità in questi termini non permette ancora di dire perché alcune azioni siano migliori di altre o perché alcune siano doverose ed altre no. Tuttavia, se il termine morale si riferisce ad un'azione, allora occorre considerare che quando si parla di bontà e malvagità rispetto ad un'azione il termine morale può essere tralasciato.

In altre parole è vero che posso considerare un'azione dal punto di vista tecnico. In questo contesto il criterio morale è un criterio alternativo o metodologicamente diverso da una valutazione tecnica. Tuttavia, valutare l'azione dal punto di vista dell'oggetto formale dell'azione, ossia il bene che l'agente intende perseguire nell'azione, rende ridondante l'utilizzo del termine morale.

Per questa ragione, nella misura in cui un essere umano può essere detto agente, allora è sbagliato pensare che ci sia uno spazio di azioni moralmente rilevanti distinto dalle azioni non morali. Per il naturalismo neo-aristotelico ogni agente nell'azione esprime un giudizio circa il bene da perseguire e questo giudizio, che è costitutivo dell'azione, è un giudizio morale.

Le posizioni dell'immoralista e dell'amoralista, allora, non sembrano porre la sfera della moralità in una situazione particolarmente problematica. Entrambe infatti sono posizioni che si fondano su un errore concettuale che confonde lo spazio morale con lo spazio del moralmente doveroso o del moralmente buono pensando che possa esserci uno spazio dell'agire che cada al di fuori della moralità. Quella dell'amoralista allora, è una posizione insostenibile perché ogni agente esprime un giudizio morale nell'azione e, anche

---

<sup>4</sup> "What has become, now, of the notion of the morally good or morally bad as applied to human actions? They have become equivalent to 'good and bad' as applied to human actions as such". Anscombe, G.E.M., "Good and Bad Human Action" in *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach - L. Gormally (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005, p. 192.

quella dell'immoralista, per quanto possa criticare un certo codice morale, non può proporre dei codici di azione non morali. O meglio, se sostiene che l'azione "torturare un innocente per divertimento" è moralmente lecita e compie azioni di questo tipo allora è un agente moralmente malvagio.

In questo modo, la condizione affinché ci sia un giudizio morale è che si possa parlare di azione e capacità di agire intesa, in un senso molto ampio, come quella dimensione in cui un agente è padrone del proprio agire. Per il naturalismo neo-aristotelico, perciò, la libertà è la condizione di possibilità dell'agire e del giudizio morale. Un certo grado di libertà secondo cui è possibile attribuire la paternità di un'azione ad un agente sembra aver a che fare con l'unità stessa dell'agente. Inoltre, negare la libertà dell'agire sembra essere una posizione molto forte e ci si potrebbe chiedere se nell'agire quotidiano un agente possa veramente comportarsi come se non fosse libero.

Detto questo, per il naturalismo neo-aristotelico il problema della libertà non è immediatamente rilevante. O meglio, è più interessante capire il grado di libertà che si può ricercare nell'azione e in quali situazione un agente è pienamente libero. Tuttavia il dubbio radicale circa la libertà dell'agire non sembra avere una qualche rilevanza pratica. E, poiché, l'etica ha a che fare con l'agire dell'uomo e, quindi, anche lo scettico generalmente agisce è pur vero che egli stesso deve agire non da scettico. Per questa ragione la sua posizione non sembra essere un'opzione praticabile e coerente con la struttura stessa del suo agire secondo la quotidianità della sua vita.

In tal senso, si potrebbe dire che proprio la domanda su ciò che è in potere fare da parte di un agente è il punto di partenza della riflessione etica. Assodato, cioè, come scrive Annas che ci sia una serie di circostanze della vita che non dipendono dall'agente, la domanda che l'agente si può porre è "Rispetto a ciò che è in mio potere fare come devo agire per agire bene e condurre una vita eudemonica?"<sup>5</sup>

La revisione della relazione tra agire e moralità, in questo senso, sarà propedeutica per impostare la ripresa del concetto di natura umana da parte dei neo-aristotelici. In questo modo il tentativo è di assottigliare il gap tra il piano dell'essere e il piano del dover essere per mostrare come si possa avere un discorso veritativo in etica che allo stesso tempo tenga conto di alcune caratteristiche dell'agire distintive della natura umana.

Tuttavia, si cercherà di mostrare come la relazione tra natura umana e il nuovo modo

---

<sup>5</sup> Annas, J., "Virtue Ethics", in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2006 pp. 515-536.

di concepire la sfera della moralità consenta di negare la tesi per cui una certa nozione di natura dovrebbe fondare la vita etica rispetto ad altri tipi di vita non etici. Non ci sono vite esclusivamente etiche e, in tal senso, sbaglia chi pensa che l'orientamento della natura verso un certo tipo di vita coincida con la vita etica.

In particolare, se l'agire in quanto tale è di per sé moralmente rilevante allora il giudizio morale si applica al bene alla cui luce è vista l'azione. In altre parole, ogni agire è orientato al perseguimento di ciò che è visto dall'agente sotto l'aspetto di bene. Per questa ragione emerge non solo che non vi sono considerazioni morali da contrapporre a considerazioni non morali, ma anche che ogni giudizio morale nella misura in cui individua il bene da perseguirsi nell'azione mostra come la normatività sia una dimensione costitutiva dell'agire. Ogni agente agendo esprime un giudizio morale che, in quanto tale, esprime una normatività rispetto al compimento dell'azione.

Per il naturalismo neo-aristotelico, quindi, i giudizi morali non hanno una forza normativa speciale come non ci sono azioni morali da contrapporre ad azioni moralmente non rilevanti<sup>6</sup>. Inoltre, l'agire esprime un orientamento costitutivo all'oggetto dell'azione che deve essere visto sotto il suo aspetto di desiderabilità dell'agente. In altre parole, il bene che è oggetto dell'azione è un bene che interessa l'agente che ha le caratteristiche della praticabilità e della desiderabilità. In questo senso si cercherà di argomentare che proprio ponendo l'accento sulla struttura teleologica dell'agire il naturalismo neo-aristotelico è in grado di far spazio all'idea che ci sia una relazione preferenziale tra natura umana e virtù.

### *Anticipazione del percorso*

La tesi sarà strutturata in tre parti e, da una prospettiva neo-aristotelica, si affronteranno rispettivamente le questioni della moralità dell'agire, del rapporto tra natura e struttura teleologica dell'agire umano e della relazione normativa tra natura e virtù.

La prima parte si comporrà di tre capitoli. Nel primo sarò tracciata, a grandi linee, la cornice concettuale entro cui si sviluppa la corrente eudemonistica della *Virtue ethics*. Nel secondo capitolo tale prospettiva sarà inquadrata rispetto alle critiche più rilevanti che toccano la soluzione naturalistica e che si articolano secondo un dilemma: da un lato il riferimento fattuale alla natura sembra che vincoli il naturalismo neo-aristotelico ad un'antropologia falsa. Dall'altro, il tentativo di evitare la critica della non scientificità della nozione di natura umana proposta sembra rendere il riferimento alla natura umana inutile

---

<sup>6</sup> Anscombe G.E.M., "Modern Moral Philosophy", pp. 453-466.

all'interno del *justification problem*. Nel terzo capitolo, si affronterà la questione del rapporto tra giudizio morale ed azione provando a suggerire che la soluzione naturalistica sembra mostrare la possibilità di lasciare spazio ad un riferimento non scientifico alla natura umana in etica.

Nella seconda parte si affronterà la questione della nozione di natura umana adottata dal naturalismo neo-aristotelico. Nel quarto capitolo si metteranno in luce le critiche che sembrano effettivamente porre il naturalismo neo-aristotelico in una posizione scomoda rispetto all'impianto naturalistico e che riguardano la concezione di natura, il metodo e la possibilità di inserire la natura umana nel mondo più ampio dei viventi. Proprio la questione dell'analogia tra i giudizi normativi sembra porre il naturalismo neo-aristotelico in grossa difficoltà tanto sul piano normativo, quanto su quello ontologico. In tal senso, si proverà a sostenere che la direzione che il naturalismo neo-aristotelico deve seguire concerne da un punto di vista concettuale e metodologico la possibilità di mostrare la continuità ontologica della natura umana con la natura vivente a partire dal recupero di una struttura teleologica del movimento.

Nella terza ed ultima parte si affronterà la questione della normatività, interrogandosi su come si possa impostare la questione della normatività della natura. Nel sesto capitolo si esporrà la generale concezione della normatività del naturalismo neo-aristotelico collocandola all'interno del dibattito tra naturalisti di prima e di seconda natura. Nel settimo capitolo si proverà ad argomentare a favore di un possibile modo in cui la natura umana sembra essere normativa mostrando come il concetto di natura, secondo la distinzione tra prima e seconda natura, possa essere messo in relazione con la struttura teleologica dell'agire umano.

Una piccola avvertenza riguarda le citazioni: dove sono in lingua straniera la traduzione è mia e ho riportato l'originale in nota.

### *Ringraziamenti*

Desidero ringraziare il Professor Gabriele De Anna per i fondamentali consigli, suggerimenti e correzioni, gli stimoli continui e la pazienza con cui ha seguito lo sviluppo di questa tesi. Durante tutti questi tre anni mi ha permesso di maturare filosoficamente, e non solo, mi ha coinvolto in numerose attività e, soprattutto durante il tempo che ha dedicato alle attività seminariali settimanali, mi ha permesso di iniziare a comprendere (mettere in pratica mi risulta ancora molto difficile) cosa voglia dire pensare su un problema in profondità e cercare una soluzione. Vorrei ringraziare il Professor Giacomo Samek Lodovici per i suggerimenti

e i dialoghi che mi hanno permesso di approfondire e arricchire notevolmente questa tesi. Vorrei ringraziare anche il Professor Luca Grion e il Professor Pierpaolo Marrone per gli utili commenti forniti durante le discussioni semestrali del mio progetto, e i Coordinatori del Dottorato, la Professoressa Elisabetta Scarton e il Professor Paolo Labinaz, che ci hanno seguito con grande attenzione e disponibilità soprattutto nell'ultima fase finale, che è quella più complicata, della stesura della tesi. Infine, ringrazio la mia famiglia, Agnese, Benedetta, Leonardo, Maria Concetta, che mi ha supportato e incoraggiato durante tutti questi tre lunghi anni.

## **Parte 1. Il naturalismo neo-aristotelico**

### **Capitolo 1. Alcune note introduttive**

#### **Introduzione**

In questo primo capitolo collocherò il naturalismo neo-aristotelico all'interno del dibattito metaetico contemporaneo presentandolo come la teoria metaetica di riferimento della versione eudemonistica della *Virtue ethics* secondo<sup>7</sup> cui i) le virtù sono quei tratti del carattere che permettono di vivere una vita eudemonica e ii) la vita eudemonica consiste nella realizzazione/compimento della natura umana. Il riferimento alla natura umana, perciò, è il punto di partenza della strategia giustificativa del naturalismo neo-aristotelico che si propone programmaticamente di combinare tre tesi (realismo morale, naturalismo morale, carattere di guida della moralità) evitando i problemi dei suoi due principali bersagli polemici: il soggettivismo etico e il non naturalismo.

Philippa Foot, in questo senso, ha dedicato gran parte della sua riflessione morale al tentativo di fornire una teoria della razionalità che non dipenda da criteri soggettivi<sup>8</sup>. Foot ha poi ripreso lo schema della normatività naturale di Michael Thompson impegnandosi a dimostrare la naturalità della moralità. Quest'ultimo aspetto è stato a sua volta sviluppato da Rosalind Hursthouse che ha specificato, a differenza di Thompson, i vincoli ontologici su cui si basa l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi non umani, avanzando anche una proposta più chiara circa il modo con cui la natura è normativa nel mondo dei viventi.

---

<sup>7</sup> Statman, D., *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, pp. 26-28.

<sup>8</sup> Foot, P., *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 8-14.

### 1.1. Il naturalismo neo-aristotelico e la *Virtue ethics*

Il naturalismo neo-aristotelico è una delle posizioni metaetiche di riferimento all'interno della *Virtue ethics*<sup>9</sup>. Quest'ultima viene generalmente considerata una delle tre principali correnti di etica normativa consolidatesi a partire dall'ormai celebre saggio di G.E.M Anscombe: *Modern Moral Philosophy*. Per quanto ci sia, ancora, un certo dibattito sullo statuto della *Virtue ethics*, è comunque possibile individuare due elementi definatori di questo approccio: il primato assegnato al concetto di virtù<sup>10</sup> e l'insoddisfazione verso le soluzioni fornite da utilitarismo e deontologismo nella trattazione dei problemi morali<sup>11</sup>. Le due tesi sono connesse.

In particolare, gli autori della *Virtue ethics* rilevano che le teorie etiche moderne si concentrano solo su alcuni aspetti della moralità, tralasciandone altri decisivi<sup>12</sup>. Per esempio, i concetti deontici, come l' 'obbligatorio', l' 'opzionale' e il 'proibito'<sup>13</sup>, sono senza dubbio importanti e talvolta attenerci ad una regola è la cosa migliore da fare in una situazione concreta. Tuttavia, per la *Virtue ethics*, il dovere e le regole sono concetti meno originari di quelli aretaici e caratteriologici<sup>14</sup> perché, in realtà, essi derivano la loro forza motivante dal bene che tutelano<sup>15</sup>. Le regole, in tal senso, sono importanti per chi non è ancora virtuoso e

<sup>9</sup> Cf. Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, p. 9., Campodonico, A. – Croce, M. – Vaccarezza, M.S., *Etica delle virtù. Un'introduzione*, Carocci Editore, Roma 2018, pp. 142-148.

<sup>10</sup> Cf. Von Wright, G., *The Varieties of the Goodness*, Routledge and Kegan Paul, New York 1962; Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, Schocken Books, New York 1970; Geach, P., *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; MacIntyre A., *After Virtue. A new Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, Foot, P., *Natural Goodness*, Hursthouse R., *On Virtue Ethics*; Swanton, C., *Virtue Ethics. A pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003; Van Hoof, S., *Understanding Virtue Ethics*, Acumen, Teddington 2006.

<sup>11</sup> Cf. Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy"; MacIntyre, *After Virtue*; Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Harvard 1985.

<sup>12</sup> Cf. Stocker, M., "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *The Journal of Philosophy*, 73 (1976), pp. 67-88; Swanton, C., *Virtue Ethics. A pluralistic view*, p. 42.

<sup>13</sup> Miller, C., *The Continuum Companion to Ethics*, Continuum International Publishing Group, New York 2011, p. xix.

<sup>14</sup> Cfr: Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.; Annas, "Virtue Ethics", in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, pp. 515-536. Campodonico – Croce – Vaccarezza, *Etica delle virtù*, p. 11; Samek Lodovici, G., *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2009, pp. 20-22; Statman, D., *Virtue Ethics. A Critical Reader*, pp. 3-30.

<sup>15</sup> Cfr. MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*; Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1-19.

non possiede appieno le virtù etiche e la *phronesis*. Chi è virtuoso, invece, non ha bisogno di regole per compiere il bene o, meglio, è in grado già da solo di individuare il bene che la regola tutela. Ciò è testimoniato dal fatto che quando si perde di vista il primato del bene sul dovere, ciò che rimane è solo la forza ipnotica delle regole e si perde la capacità di fornire un fondamento razionale al proprio agire<sup>16</sup>. La *Virtue ethics*, perciò non nega che le regole siano importanti, piuttosto rileva l'insufficienza delle teorie etiche che restringono il campo a ciò che è obbligatorio, opzionale o proibito<sup>17</sup>.

In maniera analoga, le etiche consequenzialiste sbagliano nel concentrarsi esclusivamente sulla massimizzazione del bene a cui porta l'azione, sulla dimensione esterna dell'agire e sul risultato a cui giungono. Inoltre, tra le diverse forme di consequenzialismo, quelle edonistiche<sup>18</sup> partono da una concezione erronea di ciò che motiverebbe l'agente ossia la ricerca del piacere. Le conseguenze di un'azione sono importanti, ma nella valutazione dell'agire, in realtà, bisogna tenere conto di tutti gli elementi dell'azione: la motivazione dell'agente, l'identità dell'azione e le circostanze particolari. Allo stesso tempo, il piacere non è lo stato psicologico a cui mira ogni agente. Piuttosto il piacere è ciò che sopraggiunge al compimento di un'attività. Un'attività riuscita ha come effetto il raggiungimento di uno stato di piacere, ma di per sé il piacere non è ciò che cerchiamo quando agiamo<sup>19</sup>. La *Virtue ethics*, quindi, non esclude il piacere e le conseguenze dell'agire dalla valutazione morale, ma ne ridimensiona l'importanza.

Per questa ragione, i concetti a cui assegna un primato sono quelli di carattere e di virtù. Quest'ultima è una modificazione permanente del carattere, è un *habitus* che per il soggetto è come una seconda natura. La virtù è, quindi, una disposizione del carattere ad agire e sentire in maniera eccellente posseduta dagli esseri umani<sup>20</sup>. La virtù è disposizione a compiere atti virtuosi che però non va intesa nel senso di una ripetizione meccanica. Il

<sup>16</sup> Stocker, M., "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", in *Journal of Philosophy*, 14 (1976); Anscombe G.E.M., "Modern Moral Philosophy", in *Philosophy*.

<sup>17</sup> Cf. Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*; Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1989; Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, pp. 17-18.

<sup>18</sup> Samek Lodovici, G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 24-25.

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 227-233; per una critica al principio di piacere Cfr.: Frankl V. E., *Ärtzliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Wien 1982, trad. it. di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 73.

<sup>20</sup> Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 47-120; Zagzebsky, L., *Virtues of the Mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundation of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Foot, P., *Virtue and Vices and other Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1978; Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*; Chappell, T. (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford 2006; Statman, D., *Virtue Ethics. A Critical Reader*; Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, pp. 41-85.

virtuoso agisce con costanza e con una certa piacevolezza, anche quando compiere l'azione buona è difficile e, quindi, non agisce mai per abitudine cieca. Per Annas, la virtù è simile ad una *skill* pratica<sup>21</sup>, un'abilità che richiede allenamento e l'esercizio delle proprie facoltà cognitive ed emotive. Il virtuoso è colui che agisce bene, compiendo l'azione buona per il motivo buono tenendo conto delle circostanze particolari e lo fa con una disposizione costante. Per gli autori della *Virtue ethics*, quindi, vi è uno stretto legame tra virtù e bontà morale. La virtù è modificazione del carattere che abilita l'essere umano ad agire bene. Per questa ragione la *Virtue ethics* è un'etica del bene<sup>22</sup> pur distinguendosi per quanto detto dalle etiche del bene di tipo consequenzialista<sup>23</sup>.

In conclusione, quindi, la *Virtue ethics* viene ormai considerata come un approccio autonomo di etica normativa<sup>24</sup>, il cui tratto distintivo non risiede nel fornire una teoria della virtù, quanto piuttosto nel considerare i concetti aretaici come fondamentali all'interno della sfera della moralità. In questo senso, si è soliti fornire una definizione minimale di *Virtue ethics* che cerca di essere comprensiva dell'estrema varietà di correnti e di problematiche trattate al suo interno. La *Virtue ethics* è la teoria etica contemporanea “che considera la virtù come concetto centrale. Questa definizione, che può sembrare semplice o non informativa, è in realtà la miglior candidata per essere sufficientemente inclusiva da coprire un'intera serie di approcci emersi negli ultimi decenni”<sup>25</sup>.

## 1.2. La corrente eudemonistica all'interno della *Virtue ethics*

Il dibattito intorno allo statuto della *Virtue ethics* – se sia un approccio autonomo in etica o un insieme eterogeneo di autori – è dovuto anche al fatto che al suo interno è possibile rintracciare numerose correnti, influenzate da filosofi di riferimento diversi, riguardanti temi

---

<sup>21</sup> Annas, J., *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 16-51.

<sup>22</sup> Campodonico – Croce – Vaccarezza, *Etica delle virtù*, p. 12.

<sup>23</sup> Abbà, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995, p. 102.

<sup>24</sup> Crisp, R. – Slote, M., (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 1-25.

<sup>25</sup> “que toma la virtud como concepto central. Esta definición, que puede parecer simple o poco informativa, en realidad es la mejor candidata a ser suficientemente inclusiva como par abarcar a toda una serie de planteamientos que han surgido a lo largo de las ultimas decadas”. Cortés Andreu, L., *Que es la Virtue ethics. La recuperación contemporánea del concepto de 'virtud': Posibilidades y límites de la virtue ethics*, <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/98746>, 2016, p. 121.

etici molto vari<sup>26</sup>. I più importanti riguardano il problema di definire la natura della virtù, offrire quindi un'ontologia della virtù, spiegare il rapporto con l'azione retta, fornire un metodo con cui classificare le virtù, determinare se il virtuoso abbia tutte le virtù o solo alcune (il problema cioè dell'unità delle virtù) insieme a come si possa individuare il *phronimos*, e a questioni di metaetica come, per esempio, la giustificazione dell'agire virtuoso.

Tra le forme di *Virtue ethics* più importanti vi è quella eudemonistica<sup>27</sup>, che si caratterizza per la ripresa di concetti aristotelici (ma non solo<sup>28</sup>) – l'aggettivo neo-aristotelico spiega Hursthouse, indica appunto l'applicazione di concetti come *eudaimonia* e virtù ai problemi etici contemporanei<sup>29</sup> – e di un'impostazione del problema morale simile a quello delle teorie etiche antiche. Il naturalismo neo-aristotelico è la posizione metaetica di riferimento di questa corrente. Il tema centrale riguarda il rapporto tra virtù ed *eudaimonia* e, in particolare, ci si chiede, da una parte, se l'agire virtuoso sia sufficiente per vivere una vita eudemonica, dall'altra quali siano i generi di vita da considerarsi eudemonici<sup>30</sup>. In generale, si può dire che già secondo Aristotele la vita eudemonica non è possibile senza il possesso delle virtù. Per Hursthouse, quindi, le virtù sono quei tratti del carattere di cui l'essere umano necessita per vivere eudemonicamente.

La stessa traduzione del termine *eudaimonia*<sup>31</sup> non è sempre chiara perché il termine felicità sembra identificare più uno stato psicologico, mentre per gli autori della *Virtue ethics* corrisponde ad un tipo di vita che si incentra intorno ad una particolare attività<sup>32</sup>. In questo senso sarebbe sbagliato pensare alle virtù come mezzi per raggiungere la felicità perché la virtù andrebbe scelta anche se questa non ci garantisse la felicità psicologica. Tuttavia, definire le virtù come quei tratti del carattere attraverso cui vivere una vita eudemonica e

---

<sup>26</sup> Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*; Statman, D., *Virtue Ethics. A Critical Reader*; Annas, J., "Virtue Ethics", in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2006, pp. 515-536; Russell, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Crisp, R. – Slote, M., (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997; Campodonico – Croce – Vaccarezza, *Etica delle virtù*, pp. 87-148.

<sup>27</sup> Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.

<sup>28</sup> Annas, "Virtue Ethics", p. 515 e Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, pp. 7-12.

<sup>29</sup> Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, p. 9.

<sup>30</sup> Annas, "Virtue ethics", pp. 519-523.

<sup>31</sup> Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, pp. 10-11.

<sup>32</sup> Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, p. 253; Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 3-26.

definire l'*eudaimonia* come un tipo di vita che consiste nel vivere virtuosamente, appare una risposta circolare.

In questo senso il naturalismo neo-aristotelico specifica il rapporto tra virtù ed *eudaimonia* facendo ricorso al concetto di natura umana, per cui le virtù sono necessarie per vivere una vita in cui l'essere umano è realizzato in quanto essere umano. Le virtù, quindi, scrive Hursthouse, sono quei "tratti del carattere che rendono un essere umano un buon essere umano – sono quei tratti del carattere di cui gli esseri umani necessitano per vivere bene come esseri umani, per vivere una vita buona tipicamente umana"<sup>33</sup>. La domanda sulla vita buona o vita eudemonica, quindi, è il punto di partenza della riflessione etica nella *Virtue ethics* e riprende l'impianto delle etiche antiche, la cui domanda di partenza era: "Come devo vivere la mia vita?"<sup>34</sup>.

Chiedersi che tipo di vita condurre e non quali azioni è permesso compiere, è un elemento di novità rispetto alle impostazioni etiche moderne. Perciò, in un senso molto generale, domandare perché vivere una vita morale è, all'interno della *Virtue ethics*, una domanda mal posta. L'essere umano è un essere morale nella misura in cui può interrogarsi sul tipo di vita migliore da condurre. La moralità non coincide con uno settore della vita umana quanto piuttosto con la dimensione in cui l'essere umano è possessore delle proprie azioni e può rendere ragione del proprio agire<sup>35</sup>. Il problema, quindi, non è tanto perché si debba essere morali, quanto piuttosto identificare le vite veramente eudemoniche e le caratteristiche che le rendono tali.

Per il naturalismo neo-aristotelico, perciò, la riflessione etica è fin da subito in relazione con l'antropologia perché si chiede quale sia la vita migliore per l'essere umano e non per altri esseri viventi. Per Annas, infatti, la domanda sulla vita buona è una domanda a cui tutti, più o meno esplicitamente, rispondono nel corso della loro vita<sup>36</sup>. Sarebbe assurdo, quindi, pensare che gli esseri umani non cerchino di condurre la vita migliore praticabile, così come per Aristotele sarebbe assurdo immaginare qualcuno che non voglia condurre una vita eudemonica.

---

<sup>33</sup> "the virtues are those character traits that human beings, given their nature, need for eudaimonia, to flourish or live well as human beings". Hursthouse, R., "On the Grounding of the Virtues in Human Nature", in J. Szaif, (ed.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, De Gruyter, Berlin 2004. p. 267.

<sup>34</sup> Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 4-5.

<sup>35</sup> Foot, P., *Natural Goodness*, p. 12.

<sup>36</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, p. 5.

Impostare così la domanda non nega tuttavia che ci sia differenza tra chi fa filosofia morale e chi no; la differenza risiede piuttosto nel sapere che il filosofo morale ricerca rispetto ad un oggetto, “il ciò che si deve fare”, che invece riguarda ogni essere umano, che quindi può vivere una vita eudemonica anche senza fare filosofia morale<sup>37</sup>. Tuttavia, impostare la filosofia morale a partire dalla domanda sul tipo di vita da condurre, permette di iniziare a capire come questo tipo di filosofia intenda fornire una guida all’agire morale e non si limiti a fare un inventario dei tipi di vita che conducono gli uomini, descrivendo quali di questi sono considerati i migliori. In questo senso, secondo Vanni Rovighi, anche chi rifiuta che si possa fare un’etica normativa, in realtà implicitamente vive già secondo dei valori, secondo quello che ritiene essere il tipo di vita migliore da condurre<sup>38</sup>.

Tuttavia, come abbiamo detto, il naturalismo neo-aristotelico viene considerato una posizione di metaetica e non di etica normativa. La nascita della metaetica come ricerca sulla morale, viene solitamente fatta risalire ai *Principia Ethica* di Moore, in cui si distingue tra un’indagine su quali siano le cose buone e un’indagine sulla proprietà che deve avere una cosa per essere definita buona<sup>39</sup>. La metaetica, in questo senso, è riflessione *sulla* morale e, in particolare, a partire da ciò che caratterizza il linguaggio morale cerca di individuare i “presupposti e i vincoli epistemologici, psicologici, semantici e ontologici del linguaggio, del pensiero e della pratica morale”<sup>40</sup>. Si distingue metodologicamente dall’etica normativa perché non dice se questa o quella azione in concreto è buona o cattiva ma si chiede, piuttosto, perché valutiamo buona o cattiva una certa azione. Si tratta, perciò, di fare un passo indietro rispetto a posizioni morali sostantive, cercare di assumere un punto di vista neutrale con cui chiarire gli elementi che intervengono nel discorso e nella pratica morale. In realtà

---

<sup>37</sup> Samek Lodovici, *L’emozione del bene*, pp. 249-253; Vanni Rovighi, S., *Elementi di Filosofia*. Vol. IV, Marzorati Editore, Milano 1953: “La filosofia morale è scienza pratica perché è la scienza di ciò che deve essere fatto”, p. 131. Sulla differenza tra esigenza giustificativa ed esigenza esecutiva della filosofia morale, *Ibi*, p. 132.

<sup>38</sup> Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, Vol. IV, p. 134.

<sup>39</sup> Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e Morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano 2007, pp. 69-91; Cremaschi, S., *L’etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2006, pp. 69-91; Moore, G. E., *Principia Ethica*, Revised Edition, Cambridge University Press. Cambridge 1903, p. 55.

<sup>40</sup> “While metaethics clearly seems to be a separate branch of ethics from normative ethical theory, the two are also closely related. If we discover where morality came from and how objective it is, that information can obviously have significant implications for our attempt to better understand the underlying nature of moral properties. Similarly, some metaethical positions might imply that no theoretically informative and practically relevant ethical theories are available in the first place. And what the source of morality turns out to be – such as God, evolution or our cultural opinions – could make a significant difference for our motivation to comply with our best ethical theory”. Sayre-McCord, Geoff, “*Metaethics*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>>.

in che misura sia possibile, poi, spogliarsi delle proprie credenze morali sostantive quando si fa metaetica, non è sempre chiaro.

Per gli autori della *Virtue ethics*, come detto, la distinzione tra metaetica ed etica normativa è sfumata nella misura in cui l'etica ha a che fare con il carattere dell'essere umano e con il tipo di vita migliore da condurre; infatti, come dice Annas, risulta difficile lasciare 'fuori dalla porta chi siamo, ossia il nostro carattere'<sup>41</sup>. Assumere una posizione neutrale nei confronti dei presupposti antropologici, epistemologici e metafisici dell'etica, sembra perciò molto difficile. In questo senso, allora, è possibile distinguere etica e metaetica solo da un punto di vista metodologico, mentre è da abbandonare la pretesa di poter arrivare ad un livello completamente neutrale in cui trattare i problemi morali. Anche Miller, per esempio, rileva che tra metaetica ed etica normativa sussiste un rapporto molto stretto:

Solitamente la metaetica è separata dall'etica normativa, per quanto le due discipline sono anche strettamente correlate. Scoprire da dove provenga la moralità e quanto sia oggettiva, può ovviamente avere implicazioni significative per il nostro tentativo di comprendere meglio la natura delle proprietà morali. Allo stesso modo, alcune posizioni metaetiche potrebbero suggerire che non si possa immediatamente giungere a teorie etiche teoricamente informative e praticamente rilevanti. In questo modo, scoprire quale sia la fonte della moralità - come Dio, l'evoluzione o le nostre opinioni culturali - potrebbe fare una differenza significativa per la nostra motivazione a rispettare la nostra teoria etica migliore<sup>42</sup>

Terence Cuneo, a sua volta, sostiene che un criterio con cui valutare una teoria metaetica è la sua capacità di accomodare una serie di intuizioni che sono connesse alla nostra esperienza morale vissuta e che ci sembrano indubitabili come, per esempio: "È sbagliato torturare qualcuno semplicemente perché è stato sgradevole con te"<sup>43</sup>. Secondo Cuneo, cioè, è importante che una teoria metaetica, come base di partenza, tenga conto di uno "stock di moral truisms". In conclusione, concepire la metaetica come indagine neutrale sull'etica che prescinde da certe proposizioni morali sostantive sembra non essere né possibile né tantomeno auspicabile.

Tuttavia, vi è un senso in cui la distinzione tra metaetica ed etica normativa viene accolta anche dagli autori della *Virtue ethics* e concerne due momenti differenti dell'indagine etica: l'individuazione dell'agire virtuoso in concreto e la spiegazione del perché si ritiene necessario agire virtuosamente. L'indagine sulle caratteristiche che deve avere una vita per

---

<sup>41</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 126-127.

<sup>42</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. xxv.

<sup>43</sup> Cuneo, T., "Moral realism", in *The Continuum Companion to Ethics*, p. 134.

essere una vita eudemonica, in questo senso, si configura come il tentativo di giustificare perché una certa vita sia migliore di un'altra e prescinde, in parte, dall'individuazione in concreto di quali siano le vite eudemoniche. La domanda sul perché vivere una vita virtuosa, perciò, è un momento distinto dall'individuazione della vita virtuosa. Secondo Hursthouse, quindi, è possibile distinguere due piani all'interno della riflessione morale: il primo indaga perché "si debba essere, per esempio, onesti, il secondo, dice quali sono le azioni in concreto oneste"<sup>44</sup>.

### 1.3. Il problema giustificativo nel naturalismo neo-aristotelico

Il naturalismo neo-aristotelico è la posizione metaetica per cui le virtù sono tratti del carattere che permettono il perseguimento di una vita eudemonica e per cui la vita eudemonica consiste nella vita che realizza la natura umana. Come scrive Hursthouse, due sono le tesi principali della strategia giustificativa del naturalismo neo-aristotelico: "le virtù sono quei tratti del carattere di cui gli esseri umani, data la loro natura, hanno bisogno per l'*eudaimonia*, per realizzarsi o vivere bene come esseri umani. Per questo ii) le considerazioni della natura umana forniscono, in un certo senso, una base razionale per l'etica"<sup>45</sup>.

Alla base del progetto di Foot e Hursthouse, le due maggiori esponenti del naturalismo neo-aristotelico, vi è quindi la questione circa il fondamento razionale attraverso cui considerare virtuosi quei tratti del carattere che permettono di vivere bene. La questione più urgente e importante è spiegare il rapporto tra virtù, natura ed *eudaimonia* nell'ottica della giustificazione dell'agire virtuoso.

Solitamente una proposizione etica è considerata giustificata quando sono state fornite delle considerazioni ritenute più fondamentali<sup>46</sup>. Per esempio, la proposizione etica 'Uccidere è moralmente sbagliato' può essere giustificata dicendo che la vita è un diritto per gli esseri umani. Il diritto alla vita giustifica la valutazione morale, in modo che l'azione di uccidere un essere umano è sbagliata perché lede il diritto alla vita di ciascuno<sup>47</sup>.

La questione della giustificazione degli asserti morali e, in questo caso, delle tesi

---

<sup>44</sup> "i) the virtues are those character traits that human beings, given their nature, need for eudaimonia, to flourish or live well as human beings, whereby ii) considerations of human nature provide, in some sense, a rational foundation for ethicsHursthouse", "On the Grounding of the Virtues in Human Nature", p. 267.

<sup>45</sup> Hursthouse, *Ibi*, p. 263.

<sup>46</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. xxi-xxii.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

fondamentali del naturalismo neo-aristotelico è un problema molto complesso che si snoda secondo alcune distinzioni fondamentali come quella tra coerentismo/fondazionalismo<sup>48</sup> e tra morale/non-morale. In via preliminare si può sottolineare che Annas e Hursthouse adottano una strategia giustificativa coerentista<sup>49</sup> – per cui non vi sono principi primi inderivati e la giustificazione di una teoria etica dipende piuttosto dalla coerenza del sistema di credenze morali interne<sup>50</sup> – che nega, o comunque rivede, la distinzione tra morale e non morale. Quest’ultimo problema, in particolare, è oggetto di grande dibattito e costituisce il punto di partenza di molte delle critiche ricorrenti contro il naturalismo neo-aristotelico. Come si può giustificare una tesi morale su considerazioni non morali? Come può un fatto costituire il fondamento per la bontà di un’azione? Per molti, infatti, sembra che quando si cerchi di giustificare un asserto morale su considerazioni fattuali si debba, in realtà, accettare anche qualche altra premessa morale del tipo se uccidere è sbagliato perché lede il diritto alla vita delle persone, allora si deve accettare la tesi per cui la vita degli esseri umani è un bene, introducendo, quindi, una premessa morale. Il naturalismo neo-aristotelico, perciò sembrerebbe adottare una strategia giustificativa per cui, in realtà, nelle premesse sono implicitamente già introdotte le tesi da giustificare.

In conclusione, il problema della giustificazione per il naturalismo neo-aristotelico rimane esposto a forti critiche che sembrano minare la sua proposta generale. Per ora, si può rilevare che il naturalismo neo-aristotelico è la posizione metaetica di riferimento della corrente eudemonistica della *Virtue ethics* che cerca di giustificare un certo tipo di agire, quello virtuoso, sulla base di considerazioni che hanno a che fare con la natura umana e che considera il possesso delle virtù come il compimento della natura umana.

#### **1.4. Il dibattito metaetico**

Come anticipato nel paragrafo precedente, la metaetica è riflessione sulla morale: Qual è la natura della morale? Esistono fatti morali? Se sì, di che tipo sono e come li conosco? Che significato hanno i termini morali? Gli asserti morali possono essere veri o falsi? Gli asserti morali descrivono la realtà? Esprimono una credenza circa il modo di essere

---

<sup>48</sup> Brink, D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge. University Press, New York 1989, pp. 100-101.

<sup>49</sup> Annas, *Intelligent Virtue*; pp. 6-7; Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 126.

<sup>50</sup> Brink, *Moral Realism and The Foundation of Ethics*, p. 100-101; Annas, *Intelligent Virtue*, pp. 13-14.

della realtà o esprimono uno stato conativo su come vorremmo che fosse?<sup>51</sup>

In generale, si ritiene che la *Virtue ethics* accolga una concezione realista della moralità, mentre è più problematico come possa accettare il naturalismo morale<sup>52</sup>. Il naturalismo neo-aristotelico accoglie, programmaticamente, tutte e due queste tesi sostenendo che la morale è oggettiva e naturale<sup>53</sup>, muovendosi da problemi di carattere semantico e psicologico (cognitivismo/non cognitivismo) per giungere ad affrontare problemi ontologici.

Secondo il realismo morale i) i fatti morali esistono indipendentemente dall'attitudine di un soggetto verso di essi e ii) il discorso morale cerca di descrivere il mondo<sup>54</sup>. Le posizioni antirealiste, invece, negano sempre la prima tesi, mentre possono accettare la seconda. Per il realista si può dire che i fatti morali esistono in modo che l'essere buono/cattivo di un'azione è un predicato la cui attribuzione non dipende dal soggetto. Il dominio della morale coincide con le azioni umane e con tutto ciò che può derivare da esse, come un'istituzione e, almeno per gli autori della *Virtue ethics*, essa ha a che fare anche con il carattere degli agenti. Delle azioni/istituzioni/caratteri si predicano i concetti aretaici, deontici o caratteriologici. L'essere buono/cattivo, giusto/sbagliato, virtuoso/vizioso si dice di azioni/istituzioni e caratteri.

Per i realisti morali i predicati morali si riferiscono a proprietà morali e l'avere o meno questa proprietà non dipende dallo stato epistemico e volitivo in cui si trova accidentalmente un soggetto, ma dal possesso reale da parte del soggetto della proprietà in questione. In tal senso si è soliti dire che i fatti morali non solo esistono, ma esistono oggettivamente<sup>55</sup>. Sul piano semantico, perciò, il realista morale sostiene che un asserto morale rappresenta il mondo, cerca di dire come esso è. Inoltre, per quanto per il realista morale una credenza morale possa essere falsa – io potrei sbagliarmi ad attribuire una proprietà morale ad una certa azione – egli accetta la tesi per cui almeno qualche volta gli asserti morali sono veri. Quindi, non solo il linguaggio morale cerca di descrivere il mondo,

---

<sup>51</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. xxv.

<sup>52</sup> Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>; Campodonico – Croce – Vaccarezza, *Etica delle virtù*, p. 143.

<sup>53</sup> Bongiovanni, *Oggettività e morale*, pp. 176-193.

<sup>54</sup> Sayre-McCord, Geoff, "Moral Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/moral-realism/>.

<sup>55</sup> Enoch, D., *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford University Press. Oxford 2011, pp.-14.

ma a volte ci riesce descrivendo esattamente come è la realtà morale.

Questa clausola viene aggiunta per escludere le cosiddette *error theory* della morale per cui il linguaggio morale cercherebbe di descrivere il mondo ed esprimerebbe, quindi, credenze circa la realtà morale che, però, sarebbero sempre false perché sul piano ontologico non esisterebbero proprietà morali da attribuire alle azioni e, quindi, ogni asserto morale attribuirebbe proprietà non esistenti descrivendo falsamente la realtà<sup>56</sup>.

I vantaggi di una posizione realista, poi, risiedono nella sua capacità di accomodare molte delle intuizioni della nostra vita quotidiana. Per esempio, il realismo morale spiega, in effetti, perché quando parliamo moralmente ci sembra di dire qualcosa sul mondo in maniera oggettiva e non semplicemente di esprimere attitudini o preferenze. Non diciamo che non ci piace che si uccida un innocente per gioco, ma diciamo appunto che è sbagliato, sottintendendo che è un'azione che non deve compiersi mai<sup>57</sup>. Il realismo morale perciò accomoda bene alcune intuizioni morali spiegando anche l'uso del linguaggio morale come l'attribuzione di proprietà oggettive.

Di contro, gli svantaggi di una teoria realista sono solitamente due. Il primo, che riguarda ogni forma di cognitivismo morale, deve spiegare in che modo gli asserti morali sono legati all'azione. Se il linguaggio morale descrive la realtà, come può fornire una guida per l'azione? In effetti, sembra evidente che tra il constatare un fatto e agire ci sia una grossa differenza, tanto più che a parità di descrizione sembra poter rimanere il disaccordo morale. La natura della morale, perciò, non sembra poter esaurirsi nella descrizione di qualche fatto e, anzi, sembra avere la caratteristica di produrre o inibire l'azione. Se ogni volta che pronunciamo un giudizio morale ci limitassimo a descrivere la realtà, in maniera analoga a quando asseriamo che fuori piove, un antirealista potrebbe sostenere che da una descrizione non è chiaro come possa scaturire un'azione. Se nel dire che uccidere un innocente è sbagliato mi limito ad attribuire una proprietà ad un'azione, in che modo questa descrizione mi può muovere ad agire? Nel descrivere, infatti, non sembra esserci un coinvolgimento personale: constatare che a Londra c'è il sole, infatti, non sembra fornire un motivo per andarci. In questo senso, allora, una teoria realista del linguaggio morale in quanto linguaggio descrittivo, il cui significato si esaurisce nella descrizione della realtà, sembra perdere un elemento decisivo della moralità, ossia quello di essere in grado di fornire una guida per l'azione.

---

<sup>56</sup> Mackie, J. L., "The Subjectivity of Values", in Sher, G. (ed.), *Ethics: Essential Readings in Moral Theory*, Routledge, New York 2012, pp. 181-194.

<sup>57</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. xxx.

Un secondo problema per il realista morale riguarda la natura delle proprietà morali a cui si riferisce quando pronuncia un giudizio morale. Le alternative, in questo caso, sono due e i realisti si distinguono tra naturalisti e non naturalisti. I primi affermano che le proprietà morali hanno qualche tipo di relazione con le proprietà naturali dove per proprietà naturali si intendono, solitamente<sup>58</sup>, le proprietà ammesse o che non sono incompatibili con i risultati delle scienze contemporanee. Le relazioni tra proprietà morali e proprietà naturali possono essere solitamente di due tipi: di identità o di sopravvenienza non riduzionistica<sup>59</sup>. In entrambi i casi il realista naturalista sostiene che le proprietà morali possono essere ammesse all'interno dell'ontologia delle scienze naturali e cerca di fornire una spiegazione di come ciò avvenga.

Per i non naturalisti, invece, le proprietà morali sono irriducibili alle proprietà naturali<sup>60</sup> e il metodo delle scienze empiriche non può cogliere la natura delle proprietà morali. Per questo, si è soliti riconoscere che un problema del non-naturalismo è il dover spiegare come conosciamo le proprietà morali perché finisce col dover ammettere una non chiara facoltà intuitiva<sup>61</sup>.

In conclusione, il naturalismo neo-aristotelico si inserisce nel dibattito metaetico contemporaneo cercando di combinare tre tesi apparentemente inconciliabili : i) il realismo morale per cui esistono fatti morali oggettivi e per cui il discorso morale cerca di descrivere la realtà e a volte ci riesce; ii) il naturalismo morale per cui i fatti morali hanno qualche

---

<sup>58</sup> Enoch, *Taking Morality Seriously*, pp. 4-5; Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>: "Vi è un senso ampio di "naturalismo morale" per cui un naturalista morale crede che un adeguato resoconto filosofico della moralità possa essere dato in termini del tutto coerenti con una posizione naturalistica nell'indagine filosofica più in generale. Secondo il naturalismo metafisico, tutti i fatti sono fatti naturali. I fatti naturali sono considerati fatti del mondo naturale, fatti del tipo ammessi dalle scienze naturali". "There is a broad sense of "moral naturalism" whereby a moral naturalist is someone who believes an adequate philosophical account of morality can be given in terms entirely consistent with a naturalistic position in philosophical inquiry more generally. According to such broad metaphysical naturalism, all facts are natural facts. Natural facts are understood to be facts about the natural world, facts of the sort in which the natural sciences trade". Questa definizione, si vedrà nel prossimo paragrafo, è problematica soprattutto per il naturalismo neo-aristotelico. Per i neo-aristotelici, la tesi del naturalismo morale è spiegata considerando i fatti morali come fatti della natura umana, mentre il vincolo con il naturalismo scientifico non è così chiaro. Cfr., Gowans, C., "Virtue and Nature", in *Social Philosophy and Policy*, 25 (2007), pp. 28-29. In tal senso De Caro mette in luce come il naturalismo neo-aristotelico accolga una forma di naturalismo liberalizzato e non di naturalismo scientifico. Cfr. De Caro, "Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato", in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, I, 2 (2013), pp. 33-36.

<sup>59</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, xxi.

<sup>60</sup> Enoch, *Taking Morality Seriously*, pp. 85-99.

<sup>61</sup> Bongiovanni, *Oggettività e Morale*, pp. 69-91.

relazione con le proprietà naturali o, almeno, si esclude che siano proprietà soprannaturali o non naturali; iii) l'idea che i giudizi morali forniscano una guida per l'azione.

### 1.5. I bersagli polemici del naturalismo neo-aristotelico

Nel primo capitolo di *Natural Goodness*, che può essere considerato il manifesto programmatico del naturalismo neo-aristotelico, queste tesi sono definite a partire dai bersagli polemici di Foot, ossia il non-naturalismo e, soprattutto, il soggettivismo sotteso all'emotivismo di Ayer e Stevenson, il prescrittivismismo di Hare e l'espressivismo di Gibbard.

Come detto, Moore aveva distinto nei *Principia Ethica* due tipi di ricerca in etica: una casistica delle cose ritenute buone e un'indagine sulla natura del bene. Quest'ultima era la vera e propria ricerca etica e veniva condotta da un punto di vista semantico intorno al significato del termine 'buono'. Per Moore gli argomenti della *open question* e della fallacia naturalistica avevano, o comunque dovevano avere, anche dei risvolti ontologici e metodologici in cui veniva rivendicata l'autonomia dell'etica e l'impossibilità di identificare il bene con una proprietà naturale<sup>62</sup>. In generale, l'emotivismo di Ayer e Stevenson accoglie queste due conclusioni sviluppandole, però, in maniera particolare. L'etica è una disciplina autonoma irriducibile a discipline empiriche<sup>63</sup> e la sua irriducibilità consiste, non tanto nell'aver a che fare con un certo tipo di proprietà, quanto piuttosto nell'essere un tipo particolare di linguaggio.

Diversamente dal linguaggio descrittivo, vi è un uso emotivo dei termini che esprime l'approvazione/disapprovazione del parlante (si pensi al termine 'zitella' dice Stevenson<sup>64</sup>) o il tentativo del parlante di influenzare l'approvazione/disapprovazione del suo interlocutore. Il linguaggio morale perciò è un tipo di linguaggio emotivo che non consiste nel constatare come il mondo è, ma nell'esprimere una certa attitudine verso di esso. Per l'emotivismo, perciò, il discorso morale ha una connessione stretta con l'azione e l'ingrediente speciale consiste nel suo tentativo di produrre o inibire l'azione, propria o altrui. Il vantaggio di questa posizione consiste, in effetti, nello spiegare lo specifico del

---

<sup>62</sup> Per una critica all'argomento della fallacia naturalistica secondo cui Moore non riuscirebbe ad escludere che il termine buono possa riferirsi ad una proprietà naturale Cfr. Frankena, W. K., "The Naturalistic Fallacy", in *Mind*, Vol. 48, 192 (1939); Cremaschi, *L'etica del '900*, pp. 31-34.

<sup>63</sup> Stevenson, C. L., "The Emotive Meaning of Moral Terms", in *Mind*, 46 (1937), p. 16.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

linguaggio morale nell'uso pratico che se ne fa non avendo il problema di dover ammettere proprietà non naturali e una facoltà intuitiva con cui conoscerle. Questa forma di soggettivismo etico va distinto, perciò, anche da quelle posizioni soggettiviste per cui il linguaggio morale riporta/describe all'interlocutore la presenza di un certo stato mentale.

Ciò che accomuna emotivismo, prescrittivismismo ed espressivismo è la tesi del non cognitivismo<sup>65</sup>, per cui il linguaggio morale non può essere vero o falso perché non descrive come è la realtà, interna o esterna che sia. Quando esprimiamo una valutazione morale non diciamo 'Io credo che questa azione sia sbagliata' in modo che la proposizione sia vera o falsa in presenza della credenza corrispondente. Piuttosto, il giudizio morale esprime lo stato mentale corrispondente e nell'espressione si fa qualcosa come impegnare il parlante ad agire, approvare/non approvare il contenuto dell'asserto morale, influenzare l'interlocutore. Tuttavia, per Foot, tale prospettiva rimane soggettivista nella misura in cui i giudizi morali sono legati allo stato soggettivo del parlante e ogni giustificazione dell'agire si risolve nella presenza o meno di un certo stato mentale conativo che spieghi l'azione<sup>66</sup>.

Per Foot, però, un aspetto importante messo in rilievo da queste posizioni è il requisito di praticità della morale<sup>67</sup> e il suo carattere di guida dell'azione. In questo senso, allora, per il naturalismo neo-aristotelico è importante spiegare in che modo una teoria realista e naturalistica della morale possa fornire una guida per l'azione senza per questo far dipendere la giustificazione dell'agire dallo stato soggettivo in cui si trova il parlante.

Il secondo bersaglio polemico di Foot è il non naturalismo di Moore. Come abbiamo detto, i limiti di questa prospettiva riguardano la natura delle proprietà morali e la loro conoscibilità. Generalmente, perciò, si contesta che le proprietà morali in quanto considerate proprietà irriducibili a quelle naturali siano proprietà misteriose e l'appello a una facoltà intuitiva con cui conoscerle è considerata sospetta<sup>68</sup>. Vedremo, in tal senso, che Julia Annas, anche se in maniera non del tutto chiara, riconosce al naturalismo neo-aristotelico il merito di aver mostrato come la moralità non sia una proprietà misteriosa, ma possa essere reinserita all'interno del mondo naturale degli esseri viventi<sup>69</sup>. L'esigenza, perciò, di un qualche riferimento alla naturalità della morale in modo che non si debbano chiamare in causa

---

<sup>65</sup> Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. cvii.

<sup>66</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 6.

<sup>67</sup> Foot lo chiama il 'Requisito di praticità Humeano'. Cf. *Ibi*, p. 3.

<sup>68</sup> Sayre-McCord, Geoff, "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>>.

<sup>69</sup> Annas, J., "Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?", in S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, New York 2005, p. 13.

proprietà non naturali e facoltà conoscitive sospette, si configura come il secondo obiettivo del programma neo-aristotelico, ed è, come vedremo, anche il più problematico. In conclusione, tanto il non naturalismo che l'espressivismo colgono degli aspetti distintivi della morale che non permettono la sua riduzione a disciplina empirica e ne spiegano il suo carattere di guida normativa. In particolare, il non naturalismo si concentra sull'insufficienza del metodo scientifico nella trattazione morale, mentre l'espressivismo corregge i problemi del non naturalismo fornendo una risposta convincente della relazione tra azione e moralità laddove un linguaggio meramente descrittivo non potrebbe renderne conto e finirebbe con l'assegnare nuovamente alla filosofia morale un ruolo di classificazione dei costumi, escludendo la possibilità di un'etica normativa.

### **1.6. Le tesi del naturalismo neo-aristotelico**

In che senso per il naturalismo neo-aristotelico esistono fatti morali? In che modo sono naturali? E, ancora, in che modo la moralità fornisce una guida per l'agire? In generale, si può dire che il naturalismo neo-aristotelico accoglie 4 tesi definitorie: i) il realismo morale per cui i giudizi morali cercano di rappresentare la realtà morale (e almeno alcuni giudizi sono veri); ii) il naturalismo morale che nel caso del naturalismo neo-aristotelico indica che la realtà morale ha a che fare con fatti della natura umana; iii) la tesi per cui il possesso delle virtù è ciò che permette il conseguimento della vita eudemonica; iv) la fondazione della relazione tra *eudaimonia* e virtù a partire dalla natura umana.

La spiegazione di queste tesi, poi, si combina con il modo distintivo di concepire la relazione tra moralità e azione. Per Foot la moralità non coincide con la sfera degli atti che sono diretti verso gli altri, non vi sarebbero cioè atti morali di giustizia o di benevolenza da contrapporre ad azioni che mirano all'interesse personale. Foot rileva che un problema dei suoi precedenti scritti era la difficoltà di elaborare una teoria della razionalità pratica che, pur dipendendo dai desideri o dall'interesse dall'agente, fosse in grado di considerare le azioni di giustizia e di benevolenza come azioni razionali. In questo modo, scrive Foot, un'azione morale era razionale solo in presenza di un desiderio di benevolenza verso gli altri<sup>70</sup>. Il cambiamento di paradigma sulla razionalità in Foot avviene con la ripresa di due

---

<sup>70</sup> Foot, P., *Natural Goodness*, p. 8.

tesi aristotelico-tomiste: i) l'azione razionale è azione orientata verso un fine<sup>71</sup> visto come bene; ii) i giudizi morali riguardano le azioni in senso proprio, cioè quelle volontarie e scelte. In questo modo, le azioni di giustizia e benevolenza non appartengono a una categoria speciale di azioni, quelle "moralì", ma come tutte le azioni umane, sono moralmente valutabili (in questo caso sono buone). La relazione tra bontà, moralità e azione sarà trattata in particolare modo nel terzo capitolo; per ora, può bastare sottolineare che vi è un cambio di paradigma da una concezione della razionalità dell'azione che dipende dalla presenza di stati conativi per cui il bene coincide con ciò che è desiderato dall'agente, ad uno in cui la razionalità dell'agire dipende dalla bontà dell'oggetto del desiderio, in modo che il bene non è tale in quanto è desiderato, ma, viceversa, viene desiderato perché è bene<sup>72</sup>.

Rispetto alle tesi menzionate, poi, si può dire che il punto di partenza del progetto neo-aristotelico è la tesi per cui la valutazione morale non è esclusiva del mondo degli esseri umani, ma piuttosto fa parte di un genere più ampio di valutazione che riguarda tutti gli esseri viventi. Il naturalismo neo-aristotelico è dunque una forma di naturalismo morale almeno nel senso ampio del termine, in quanto sostiene che è possibile escludere una spiegazione supernaturalistica della moralità mostrando l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi non umani e la dipendenza rispettiva da fatti della loro natura.

Il tratto distintivo di questo genere di valutazione, poi, risiede nel valutare un individuo in quanto appartenente ad una certa specie o forma di vita. Buono/cattivo in questo senso sono aggettivi che posso venire attribuiti veritativamente secondo criteri dettati dalla forma di vita a cui si vogliono applicare. Il 'Buono', nell'espressione 'questo è un buon cavallo', ha un significato che dipende dal fatto che l'individuo in questione è di una certa specie. L'analogia, perciò, si concentra sulla comune forma logica di valutazioni morali e valutazioni normative di esseri non umani e promette in questo modo di spiegare sia la naturalità della morale sia la sua oggettività. Un giudizio normativo naturale attribuisce una proprietà ad un essere vivente e la verità del giudizio non dipende, tanto nel mondo animale quanto in quello umano, da stati soggettivi di chi giudica, ma da criteri oggettivi che considerano la natura dell'individuo in questione.

I neo-aristotelici sperano di estendere analogicamente questa caratteristica ai giudizi morali. Inoltre, il naturalismo neo-aristotelico spiega bene che tipo di realismo morale

---

<sup>71</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1999; *Commento all'Etica Nicomachea*, a cura di L. Perotto, EDS, Bologna 1995; Foot, *Natural Goodness*, p. 36.

<sup>72</sup> Sulla desiderabilità del bene Cfr. Samek Lodovici, G., "The good: some elements", in *Philosophical Inquiries*, Vol 7, 1 (2019), p. 2.

abbraccia. Il giudizio morale prende in considerazione le caratteristiche di una specie e, in questo senso, dipende da descrizioni fattuali della natura di una forma di vita. Vi sono fatti della natura di un vivente da cui dipende il perseguimento di certi beni. Se l'individuo possiede ciò che è caratteristico della sua specie, è un buon individuo, altrimenti ha un difetto. Foot riprende questa tesi dallo schema della normatività naturale proposto da Michael Thompson, secondo cui per comprendere il comportamento di un essere vivente è necessario guardare al *wider context*<sup>73</sup> che coincide con la storia naturale della sua specie. In questo modo il giudizio normativo sul vivente dipenderà dalla presenza o meno di caratteristiche che ci dicono come gli individui di una certa specie, per esempio, si riproducono o si mantengono in vita. Foot, in particolare, sostiene che ci sono dei giudizi di storia naturale teleologici che esprimono la relazione funzionale tra certe caratteristiche di esseri viventi e il perseguimento di certi beni per quei viventi. In questo senso non tutte le caratteristiche di un certo animale fanno parte della sua storia naturale perché ve ne sono alcune che non hanno nessuna funzione<sup>74</sup>.

Lo schema di normatività naturale unisce quindi due tipi di proposizioni: i giudizi storico-naturali, che indicano il ciclo di vita di una specie, e i giudizi singolari che dicono se un certo individuo ha o non ha una certa caratteristica funzionale e dunque se è un buon o cattivo individuo della specie. Foot specifica così 4 elementi dello schema della normatività naturale:

- a. Il ciclo di vita che consiste approssimativamente in sopravvivenza e riproduzione.
- b. L'insieme di proposizioni che dicono come il ciclo di vita sia stato raggiunto da una determinata specie in termini di nutrimento, sviluppo, difese disponibili e garanzia riproduttiva.
- c. Da queste proposizioni sono derivate le norme che richiedono, per esempio, un certo grado di rapidità nel cervo, di visione notturna nel gufo e di capacità di cacciare in gruppo nel lupo.
- d. L'applicazione di queste norme a un singolo membro, permette di giudicare l'individuo come un buon esemplare della specie o, al contrario, in misura inferiore o maggiore, come difettivo<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Thompson, M., *Life and Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, pp. 56-62.

<sup>74</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 26.

<sup>75</sup> "a. The life cycle, which in those cases consisted roughly of self-maintenance and reproduction. b. The set of propositions saying how for a certain species this was achieved: how nourishment was obtained, how development took place, what defences were available, and how reproduction was secured. c. From all this, norms are derived, requiring, for instance, a certain degree of swiftness in the deer, night vision in the owl, and cooperative hunting in the wolf. d. By the application of these norms to an individual member of the relevant species it (this individual) is judged to be as it should be or, by contrast, to a lesser or greater degree defective in a certain respect" *Ibi*, p. 21.

Il programma del naturalismo neo-aristotelico, dunque, spiega la realtà dei fatti morali come fatti della natura dell'individuo. Il giudizio morale è oggettivo perché la sua verità non dipende dai desideri, emozioni o altri atteggiamenti del soggetto, ma dalla presenza o meno di una certa caratteristica funzionale da parte dell'individuo in questione. Inoltre, la moralità presenta, almeno da un punto di vista logico, una somiglianza col mondo naturale dei viventi. Sembra possibile, cioè, spiegare il giudizio morale come una specificazione di un giudizio più ampio applicabile a tutti gli esseri viventi.

Per ultimo, poi, il giudizio morale fornisce una guida per l'azione perché ci sono caratteristiche della natura di un individuo che sono normativi per il perseguimento di certi fini. Questo è facilmente ravvisabile, secondo Foot, nel mondo dei viventi non umani. Il lupo ha un tipo di forma di vita per cui si procaccia il cibo in gruppo e il cervo ha bisogno di una certa velocità per sfuggire a un predatore. Non sembra, quindi, che ci sia qualcosa di strano in un cervo che non scappa dal predatore o in un lupo che mangia ma non contribuisce alla caccia? Se è così allora, secondo Foot, è possibile vedere come la natura sia normativa e come certi fatti circa la natura dei viventi stabiliscano delle norme di comportamento.

Rosalind Hursthouse ha sviluppato più in dettaglio lo schema della normatività naturale. In particolare, la sua proposta naturalistica si è mossa verso la specificazione della normatività della natura dei viventi e ha approfondito il modo con cui il naturalismo neo-aristotelico può spiegare il suo naturalismo etico. In effetti, questa tesi non è chiarissima in Thompson, perché ci si mantiene su un piano logico, mentre Foot sembra concentrarsi maggiormente sulla relazione tra razionalità pratica e bontà. Per Thompson, i giudizi normativi sono analoghi, hanno la stessa forma logica, ma l'analogia non spiega che cosa accomuni sul piano ontologico gli esseri viventi e, quindi, perché sia possibile stabilire l'analogia stessa. Infatti, i giudizi storico-naturali non dipendono da un'applicazione arbitraria del concetto di funzione, piuttosto dicono che se il concetto di funzione è analogamente applicabile tra i viventi, allora ci deve essere un qualche tipo di somiglianza ontologica tra di loro.

Hursthouse, in questo senso, descrive una scala di complessità tra gli esseri viventi che va da quelli più semplici, gli esseri vegetali, a quelli più complessi, come gli animali sociali che hanno bisogno di una qualche forma di cooperazione per mantenersi in vita. Ogni forma di vita ha caratteristiche peculiari che assolvono in maniera diversa alle stesse funzioni extraspecifiche. La velocità serve al cervo per fuggire, allo stesso modo il pungiglione serve all'ape per difendersi. In maniera analoga, gli esseri umani hanno una caratteristica peculiare

che li differenzia dagli altri esseri viventi e permette loro il perseguimento di fini caratteristici. La razionalità è ciò che rende l'essere umano il tipo di vivente più complesso e tale caratteristica si manifesta, secondo Hursthouse, in ogni azione. La razionalità emerge, per esempio, nella capacità di acquisire un linguaggio e nella capacità di fornire ragioni del perché si è agito in un certo modo<sup>76</sup>.

Questa scala di complessità serve ad Hursthouse per mostrare che tra umani e esseri viventi in genere esiste una somiglianza che spiega perché si possano fornire giudizi normativi analoghi. In particolare, Hursthouse sostiene che l'essere umano presenta un *make-up* biologico che lo accomuna agli animali più complessi, mentre la razionalità specifica la forma di vita umana. Questa somiglianza è rinvenibile anche rispetto alla normatività. Hursthouse sostiene che la storia naturale di un essere vivente e il suo ciclo di vita si possono specificare secondo la relazione tra certi fini e il modo caratteristico di perseguirli. La relazione funzionale tra caratteristica e fine spiega la normatività della natura negli individui di una specie. In questo modo, secondo Hursthouse, è possibile rilevare che la normatività naturale si declina analogamente secondo il grado di complessità della natura dei viventi. Per una pianta, per esempio, il suo ciclo di vita consiste nel mantenersi in vita secondo le caratteristiche della sua natura. Gli animali, invece, si mantengono in vita, si riproducono e hanno un modo caratteristico di provare piacere e fuggire dal dolore. Quelli più complessi, poi, perseguono un ulteriore fine che riguarda il buon funzionamento del gruppo.

A questo punto, Hursthouse, rileva che all'essere umano non si deve aggiungere un quinto fine distintivo. Infatti, un essere umano persegue quattro fini come gli altri animali complessi, mentre ciò che lo contraddistingue è la razionalità attraverso cui i fini sono perseguiti. Dalla sopravvivenza fino alla vita in società, l'essere umano persegue questi fini della natura in maniera razionale. Come scrive Hursthouse:

Un buon essere umano è tale se le (i) parti (ii) operazioni (iii) azioni (iv) desideri ed emozioni 'servono bene i fini caratteristici, ossia (i) sopravvivenza individuale, (ii) continuazione del specie, (iii) piacere caratteristico / fuga dal dolore, e [...] (iv) buon funzionamento del gruppo sociale<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 11 e Hursthouse, *On Virtue ethics*, pp. 168-169.

<sup>77</sup> "A good human being is determined by how its (i) parts (ii) operations (iii) actions and (iv) desires and emotions' well serve its characteristic ends, namely '(i) individual survival, (ii) the continuance of the species, (iii) characteristic pleasure or enjoyment/characteristic freedom from pain, and [...] (iv) the good functioning of the social group". Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 154.

In conclusione, quindi, la proposta di Hursthouse va nella direzione di una specificazione del naturalismo neo-aristotelico che sia in grado di chiarire le basi ontologiche e come la natura possa essere normativa. In questo modo, allora, il naturalismo neo-aristotelico non solo è una forma di realismo morale, ma chiarisce il proprio naturalismo morale. Le proprietà morali sono proprietà della natura dell'essere umano e un tipo analogo di proprietà è rinvenibile nel mondo degli altri viventi. Allo stesso modo, la normatività della natura si declina non solamente in termini logici, per cui un giudizio normativo ha una forma logica che unisce una forma di vita e una caratteristica funzionale, ma chiarisce in che modo la natura del vivente è normativa per un individuo. Essa consiste nella relazione tra una caratteristica funzionale e il fine/fini propri della natura del vivente, i quali pongono dei vincoli al modo di vivere caratteristico di un essere vivente. Questo vale anche per gli esseri umani, perché i 4 fini esplicitano il vincolo posto dalla natura sulla razionalità che, invece, mantiene l'autonomia circa il modo in cui perseguirli.

Il naturalismo neo-aristotelico, fin dalla formulazione di Foot, è stato oggetto di numerose critiche che si sono chiarite, e in parte acuite, con lo sviluppo proposto da Hursthouse. In particolare, la versione di Hursthouse che, come detto, va nella direzione di una specificazione ontologica del naturalismo morale adottato dal naturalismo neo-aristotelico, sembra, almeno per alcuni critici, portare alla conclusione paradossale di non lasciare spazio all'accettazione del naturalismo morale. In tal senso, nel prossimo capitolo si vedrà che per il naturalismo neo-aristotelico i problemi principali riguardano il tipo di nozione di natura umana adottata e il ruolo che gioca nella giustificazione della vita virtuosa.

## Capitolo 2. Le critiche al naturalismo neo-aristotelico

### Introduzione

In questo capitolo ricostruirò alcune delle obiezioni più importanti rivolte al naturalismo neo-aristotelico. Tali critiche<sup>78</sup> non si limitano a contestare alcuni aspetti dell'argomentazione, ma rifiutano alla base la strategia giustificativa e mettono in dubbio la specificità della proposta suggerendo che il naturalismo neo-aristotelico non può sostenere in maniera coerente tutte le sue tesi definitorie.

Come detto nel primo capitolo, le tesi definitorie del naturalismo neo-aristotelico sono 4 e l'ultima svolge un ruolo centrale nella strategia giustificativa neo-aristotelica. La natura umana fornisce la base fattuale per giustificare l'agire virtuoso, per stabilire la verità/falsità di un giudizio morale e per individuare i tratti del carattere virtuosi. Detto altrimenti, per il naturalismo neo-aristotelico il riferimento alla natura umana è un elemento fondamentale per affrontare il cosiddetto *justification problem*:

Detto astrattamente, questo è il problema di come giustifichiamo o fondiamo le nostre convinzioni etiche, una questione che è fortemente dibattuta a livello di metaetica. Per il deontologismo si tratta di spiegare perchè certe regole morali sono quelle corrette, per l'utilitarismo si tratta di mostrare che ciò che è moralmente rilevante ha a che fare con la massimizzazione della felicità/benessere. Per l'etica della virtù, il problema riguarda la spiegazione di quali tratti del carattere siano le virtù.<sup>79</sup>

Tuttavia, proprio il riferimento alla natura umana è l'aspetto più problematico e contestato del progetto neo-aristotelico. In particolare, questa posizione sembra trovarsi in un dilemma rispetto al tipo di concezione di natura umana che adotta (che, come si è visto, è un aspetto

---

<sup>78</sup> Sulle maggiori critiche all'impostazione di Foot e Hursthouse si vedano: M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, APhEx, (15) 2017, pp.15ss e Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.

<sup>79</sup> "Abstractly conceived, this is the problem of how we justify or ground our ethical beliefs, an issue that is hotly debated at the level of metaethics. In its particular versions, for deontology there is the question of how to justify its claims that certain moral rules are the correct ones, and for utilitarianism of how to justify its claim that all that really matters morally are consequences for happiness or well-being. For Virtue ethics, the problem concerns the question of which character traits are the virtues". Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen, "Virtue Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>.

centrale della tesi ii) dove viene specificato il tipo di naturalismo morale adottato).

In tal senso, il primo corno del dilemma rileva che la concezione di natura umana del naturalismo neo-aristotelico non è compatibile con i risultati scientifici. Come detto, secondo la definizione standard di naturalismo morale, i fatti morali sono fatti naturali e per fatto naturale si intende ciò che è ammesso dalla scienza, o almeno non è incompatibile con essa. In questo caso, allora, il naturalismo neo-aristotelico non sembra essere in grado di rispettare la seconda condizione, e, quindi, a causa della sua falsa antropologia scientifica (tesi ii) deve abbandonare la tesi iv) (giustificazione dell'agire virtuoso).

Il secondo corno del dilemma, invece, afferma che se il naturalismo neo-aristotelico non adotta una concezione scientifica di natura umana, allora non è chiaro in che modo sia ancora una forma di naturalismo morale. In altre parole, nella misura in cui questa posizione ammette di rifarsi ad una antropologia valutativa non si capisce in che modo possa abbracciare le tesi ii) e iv) e far dipendere la giustificazione dell'agire virtuoso da fatti della natura umana. In particolare, sembra che la giustificazione dell'agire non venga più a dipendere più da fatti riguardanti la natura umana, ma da come questi sono valutati e, allora, non è più chiaro come questa posizione sia ancora una forma di naturalismo morale.

Nei prossimi paragrafi analizzerò i due corni del dilemma, mettendo in luce come le soluzioni fornite siano andate principalmente nella direzione di evitare l'adozione di una concezione scientifica di natura umana. Tuttavia, questa soluzione sembra lasciare aperta la questione di come la natura umana possa ancora servire per giustificare l'agire virtuoso. In tal senso, nell'ultimo paragrafo, ricostruirò un dibattito, tra i cosiddetti naturalisti di prima natura e i naturalisti di seconda natura, che cerca di affrontare il problema circa il ruolo della natura umana in etica, provando a chiarire quale nozione di essa si possa adottare ed essere riconosciuta.

## **2.1. L'impostazione del dilemma**

L'articolo di Julia Annas: *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?* mi sembra mostri bene il dilemma in cui si trova il naturalismo neo-aristotelico. Annas, infatti, non si limita a criticare la proposta naturalistica di Hursthouse, ma la rivede proponendo un nuovo modo di pensare il ruolo della natura umana in etica. In questo modo la critica di Annas spiega come Foot e Hursthouse debbano affrontare il primo corno del dilemma, mentre la proposta

alternativa sembra cadere nel secondo corno del dilemma.

Il punto interessante della critica è che, secondo Annas, anche accettando la tesi per cui esattamente quei tratti della natura umana individuati dal naturalismo neo-aristotelico sono i tratti virtuosi, la strategia giustificativa adottata non sembra funzionare. Il problema non riguarda come le argomentazioni del naturalismo neo-aristotelico possano motivare l'incontinente o persuadere l'immoralista, piuttosto si tratta di capire se siano in grado di fornire le 'credenziali razionali' corrette per l'agire virtuoso.

Per esempio, secondo Annas il naturalismo neo-aristotelico valuta giustamente come virtuoso quel tratto della natura umana che coincide col prendersi cura dei figli da parte dei genitori. Che i genitori debbano prendersi cura dei propri figli è una conclusione etica vera, confermata anche dai dati empirici sulla natura dell'essere umano. Ma, secondo la struttura giustificativa neo-aristotelica l'asserto morale "I genitori devono prendersi cura dei propri figli" è vero in virtù della considerazione più originaria, circa la natura dell'essere umano, che ci dice: "I genitori si prendono cura dei propri figli". Cosa succede, però, – si chiede Annas – se prendiamo il caso delle differenze biologiche tra uomo e donna? In questo caso, il riferimento alla natura umana potrebbe farci concludere che, in virtù del fatto che la riproduzione pesa maggiormente sulle donne, le donne allora devono subordinare la loro possibilità di realizzazione al fatto di prendersi cura dei figli<sup>80</sup>. Questa conclusione etica, tuttavia, per Annas non è corretta e mostra come la strategia giustificativa di Foot e Hursthouse non sia in grado di giustificare i giudizi morali veri.

Il problema in questo caso è capire se effettivamente il naturalismo neo-aristotelico sia una forma di naturalismo biologico. Hursthouse nella sua opera principale *On Virtue Ethics* nega questa tesi e argomenta che in etica non si deve far dipendere la giustificazione dell'agire virtuoso da una nozione scientifica di natura umana. Secondo Annas, invece, se il naturalismo neo-aristotelico non giustifica l'agire sulla base di una nozione scientifica di natura umana, allora l'unica alternativa possibile è far dipendere la giustificazione dell'agire virtuoso dalla razionalità e dalle credenziali razionali fornite.

D'altronde, Annas rileva che le filosofie morali antiche condividevano una nozione comune e molto generale di natura umana che per questa ragione era vista come punto di

---

<sup>80</sup> Rispetto alla critica che Annas rivolge ad Hursthouse, Vaccarezza scrive: "Tale relazione, nota Annas, presenta più di una criticità; in particolare, non tutti i fini e fattori biologici ricevono lo stesso trattamento relativamente all'elaborazione della vita buona, dato che di alcuni di essi è effettivamente raccomandata la promozione, mentre altri sono (giustamente) contrastati (ad esempio, nello stabilire la vita buona per uomini e donne, tipicamente non si ritiene che queste ultime debbano venire vincolate dalla riproduzione" in M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, p. 15.

partenza della riflessione etica e non come base giustificativa. In tal senso, sembra che Hursthouse o debba accettare di vincolarsi ad una forma di naturalismo morale scientifico, oppure alternativamente seguire la proposta di Annas, rivedendo il modo in cui la natura umana in etica è normativa. Per questa linea di ragionamento, la validità di un'antropologia dipende dalle credenziali razionali che si possono fornire. È in virtù della razionalità di un'idea – scrive Annas – che la valutiamo come sensata o meno. Parafrasandola, potremmo dire che è in virtù della razionalità esibita da un certo tratto del carattere che possiamo valutarlo come un tratto eccellente della natura umana. Questa soluzione, però, se è l'unica alternativa possibile per evitare il naturalismo morale scientifico, sembra rendere inutile (o almeno maggiormente problematico) il riferimento a fatti della natura umana in etica (tesi iv) costringendo, di conseguenza, il naturalismo neo-aristotelico ad abbandonare la tesi ii). Vediamo ora più nel dettaglio i due corni del dilemma.

## 2.2. Natura umana e vita etica

Nel programma naturalista neo-aristotelico la natura umana permette di rendere conto dell'oggettività e della naturalità della morale. Un tratto del carattere è virtuoso se realizza la natura umana. Un giudizio morale è vero o falso se il soggetto possiede un tratto virtuoso della sua natura o compie un'azione che lo qualifica come un buon essere umano. Il discorso morale, poi, ha a che fare con proprietà naturali, almeno nella misura in cui esse sono proprietà della natura dell'essere umano.

Come detto, però, resta il problema di specificare la nozione di natura umana adottata. In tal senso, la prima alternativa del dilemma sostiene che una nozione avalutativa-descrittiva-scientifica di natura umana non possa fornire il criterio per valutare la virtù di un tratto del carattere. In tal senso, si può rilevare che ogni forma di naturalismo morale ha il problema di dover spiegare come si possano derivare conclusioni etiche da considerazioni fattuali<sup>81</sup>. Per Bernard Williams, per esempio, la sociobiologia e la psicologia

---

<sup>81</sup> Rispetto al naturalismo neo-aristotelico De Anna scrive: “Il problema è che la soluzione tradizionale aristotelica sembra incorrere nella fallacia naturalistica perchè cerca di dedurre criteri normativi dalla conoscenza della natura umana. L'accusa di incorrere nella fallacia naturalistica non colpisce solo il livello teorico (cioè, in un uso illecito della ragione teorica), ma anche quello pratico. In effetti, l'accusa è di assegnare un ruolo sbagliato alla ragione pratica. In che modo l'appello a fattuale o metafisico alla natura umana è rilevante per la normatività, se un agente non considera tali fatti rilevanti e quindi normativi?”. “The problem is that the traditional Aristotelian solution was rejected, since it was accused of committing the naturalistic fallacy: supposedly, it illicitly tries to deduce normative criteria from knowledge about human nature. The

possono dirci solamente le condizioni in cui realisticamente un essere umano può vivere meglio, ma non perché dovremmo condurre una vita etica<sup>82</sup>. Se anche la tendenza a riprodursi di un essere umano potesse essere spiegata in termini di sopravvivenza della specie<sup>83</sup>, non sarebbe chiaro perché sulla base di questa considerazione si dovrebbe avere una ragione per avere e prendersi cura di un figlio/a. Per Annas, il caso delle differenze biologiche è rivelativo del modo in cui la valutazione della virtuosità di un tratto della natura umana non può dipendere dalla natura umana. In tal senso, né la biologia aristotelica né quella della scienza moderna sembrano poter fornire considerazioni rilevanti su ciò che l'essere umano deve fare e sul perché deve condurre una vita etica.

In secondo luogo, per il naturalismo neo-aristotelico il problema è più grave perché, in accordo con la nozione di natura che adotta, gli esseri viventi hanno una tendenza, insita nella loro natura, verso la propria realizzazione e, nell'uomo, tale perfezionamento consiste nel possesso delle virtù. Il naturalismo neo-aristotelico, perciò, propone una teoria della natura degli esseri viventi teleologica secondo cui animali, piante ed esseri umani sono orientati verso il perseguimento di fini che realizzano la loro natura. Tuttavia, questa antropologia e, in generale, questa filosofia della natura, è considerata incompatibile coi risultati scientifici. Il naturalismo neo-aristotelico utilizzerebbe, perciò, una concezione della natura falsa e non più sostenibile. Come scrive Lenman “una spiegazione teleologica, del tipo la specie X ha la proprietà P perché serve alla funzione F, è legittima solo come scorciatoia per una spiegazione più lunga in termini di processi di selezione naturale che sono del tutto ciechi e senza scopo”<sup>84</sup>. Detto altrimenti, non è vero che ogni essere umano tende per sua natura alla perfezione etica. Per Lenman, in tal senso, l'ontologia su cui Foot e Hursthouse fondano la propria posizione metaetica viene a configurarsi,

---

charge of violating the naturalistic fallacy does not strike only on the theoretical level, (i.e., as an objection to an illicit use of theoretical reason), but also on the practical level. Indeed, it is the accusation of misplacing practical reason. How can factual or metaphysical appeals to human nature matter for normativity, if an agent does not see those facts as relevant – and hence as normative – in the first place?”. De Anna, G., “Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason”, in *Ragion pratica*, 50 (2018), p. 181.

<sup>82</sup> “Il massimo che la sociobiologia potrebbe fare per l'etica sarebbe suggerire che determinate istituzioni o modelli di comportamento non sono opzioni realistiche per le società umane”. “The most that sociobiology might do for ethics lies in a different direction, inasmuch as it might be able to suggest that certain institutions or patterns of behavior are not realistic options for human societies”. Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985, p. 44.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> “the teleological explanation, Species X has property P because it serves function F is legitimate only as a shorthand for a longer explanation in terms of processes of natural selection that are altogether blind and purposeless”. Lenman, J., “The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics”, in *EUJAP*, 1 (2005), p. 47.

inconsapevolmente, come una forma di *error theory*<sup>85</sup>, poiché l'idea di una natura umana che tende verso la sua perfezione non trova spazio nelle migliori spiegazioni che la scienza può fornirci oggi.

In tal senso anche Chappell scrive che: “Certamente se la *Virtue ethics* dipende dall'idea che esiste un'essenza umana immutabile che impone, come se fosse una scienza, ciò che gli esseri umani devono fare ed essere - il loro *telos* - allora la *Virtue ethics* sembra condannata al fallimento. [...] Questa idea è fuori portata perché la teoria dell'evoluzione l'ha confutata”<sup>86</sup>. Il problema che deve affrontare il naturalismo neo-aristotelico, in questo caso, viene esemplificato bene dal cosiddetto *Gauguin problem*:

Bernard Williams ha evidenziato come questo sia un difetto dell'etica antica, il cosiddetto "problema di Gauguin". La natura umana, in realtà, è capace di molti tipi di sviluppo: morale, artistico, culturale, scientifico, spirituale. In tal senso, un determinato individuo può ritenere che lo sviluppo culturale o spirituale abbia la precedenza rispetto allo sviluppo etico (Gauguin fornisce un esempio lampante). Le antiche teorie etiche, sotto questo aspetto, secondo Williams erano ingenui. I nostri obiettivi sono molti e complessi, e non abbiamo motivo di credere che in una singola vita individuale tutti (o anche molti) gli scopi umani validi possano essere raggiunti armoniosamente. Né abbiamo motivo di credere che lo sviluppo eccellente della natura umana concida con lo sviluppo etico<sup>87</sup>

In questo modo, la tesi neo-aristotelica sembra essere smentita sia dai risultati scientifici sia dall'analisi di tipi di vita come quello dell'artista. Le conoscenze scientifiche ci dicono che un essere umano può realizzarsi in diversi modi, indipendentemente dal suo sviluppo etico. Le opere d'arte di un artista, confermano l'idea che non si debba vivere una vita etica per realizzare qualche aspetto della natura umana. Tra gli esseri umani, d'altronde, sembra che le virtù morali non siano mai possedute in maniera uniforme e lo stesso sviluppo etico non sia mai unitario. Alcuni sono molto coraggiosi e, tuttavia, intemperanti, altri benevoli verso il prossimo, ma vigliacchi. In questo senso, allora, è contro-intuitiva l'idea che ogni essere

---

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> “Certainly if *Virtue ethics* depends upon the idea that there is an unchanging human essence which immutably dictates what, as a matter of science, human beings are meant to do and be - their *telos* - then *Virtue ethics* seems doomed. [...] It is out of reach full stop, because the theory of evolution has refuted it”. Russell, D., (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 164.

<sup>87</sup> “Bernard Williams has claimed this as a fault in ancient ethics, stressing what he calls ‘the Gauguin problem’. Human nature is capable of many kinds of development—moral, artistic, cultural, scientific, spiritual. And a given individual may feel that he has to give a cultural or spiritual aim precedence over a major ethical aim (Gauguin providing a striking example). Ancient ethical theory is in this respect, Williams claims, naive. Our aims are many and complex, and we have no reason to believe that in any one individual life all (or even many) worthwhile human aims can be fulfilled harmoniously. Nor do we have any reason to believe that the excellent development of human nature will always give primacy to the ethical”. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 141; Cfr. Williams, B., *Morality. An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York 1972, p. 57.

umano con un difetto morale sia falsamente realizzato, a maggior ragione se la dimensione soggettiva di questa realizzazione, la felicità psicologica, è in sintonia con parametri oggettivi (per esempio: il successo; la realizzazione di una grande opera artistica; ecc.).

In conclusione, quindi, quando afferma che la vita virtuosa è ciò che realizza la natura umana il naturalismo neo-aristotelico ha almeno due problemi: deve spiegare come derivare conclusioni etiche da descrizioni della natura umana; deve fronteggiare la critica secondo cui l'immagine della natura che adotta è incompatibile con i risultati scientifici. Rispetto, quindi, a posizioni naturalistiche che si avvalgono di concezioni scientifiche della natura umana, il naturalismo neo-aristotelico, quando chiama in causa la natura umana, sembra incorrere in un clamoroso autogol. Esso deve infatti riconoscere che, in accordo con l'immagine scientifica dell'uomo e con l'analisi di certe vite felici ma non necessariamente virtuose, la natura umana è caratterizzata dall'ambivalenza morale e niente supporta la tesi che vi sia un suo orientamento verso la perfezione etica.

### 2.3. Natura umana e naturalismo morale

La critica di Williams ha dato seguito ad un ampio dibattito sul modo in cui Aristotele e il naturalismo neo-aristotelico possono parlare di natura umana in etica.

#### 2.3.1. Una nozione valutativa di natura umana

In *Aristotle on human nature and the foundation of ethics*, Martha Nussbaum argomenta che la concezione di natura umana presente nella filosofia morale aristotelica non è eticamente neutrale<sup>88</sup>. Lo stesso argomento dell'*ergon* non va inteso come una deduzione di ciò che è virtuoso a partire dall'attività specifica dell'uomo<sup>89</sup>. Anche per Chappell, Aristotele non utilizza una nozione scientifica di *telos* in etica e, in generale, "la nozione di *telos* umano di cui abbiamo bisogno in etica non è scientifica, ma ha a che fare con ciò che Wittgenstein chiama "il comune comportamento consuetudinario dell'umanità [die

---

<sup>88</sup> Nussbaum, M. C., "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, J.E.J. Altham and R. Harrison (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 102ss.

<sup>89</sup> *Ibi*, pp. 110ss.

gemeinsame menschliche Handlungsweise]" (Philosophical Investigations I, §\_206) quello che lo stesso Aristotele avrebbe chiamato *ta ethe*. Guardando in quella direzione, si potrebbe abbandonare la pretesa di Foot di fondare un'etica naturalistica, almeno in parte, nella scienza piuttosto che nella "vita ordinaria"<sup>90</sup>.

Abbiamo visto, in questo senso, che Rosalind Hursthouse sostiene che il riferimento alla natura umana del naturalismo neo-aristotelico avviene già all'interno di una cornice etica. Non vi è perciò la deduzione dei tratti virtuosi da una concezione descrittiva e scientifica di natura umana, piuttosto la giustificazione di un tratto virtuoso della natura umana avviene attraverso l'utilizzo di un metodo neurathiano che esclude l'assunzione di un punto di Archimede, un punto neutrale in grado di fornirci evidenza circa la virtù o meno di un tratto del carattere<sup>91</sup>. A partire dal saggio di Nussbaum, perciò, la maggior parte degli autori della *Virtue ethics* ha negato di servirsi di una nozione avalutativa di natura umana. Tale mossa avrebbe il merito di disinnescare la critica di Williams.

Tuttavia, è possibile fin da subito rilevare che questa strategia presenta alcune difficoltà e, in generale, che vi è un grande dibattito sul modo di intendere l'antropologia valutativa<sup>92</sup>. Una delle difficoltà maggiori evidenzia che mentre il riferimento a criteri fattuali per giudicare azioni e tratti virtuosi potrebbe spiegare l'oggettività della morale e fornire una giustificazione, l'abbandono di una prospettiva avalutativa ripropone la domanda sul perché i tratti virtuosi individuati dal naturalismo neo-aristotelico siano tali e come questi siano connessi in un qualche modo alla natura umana. Dire che le virtù sono disposizioni eccellenti della natura umana, se si ammette di riferirsi ad un'antropologia valutativa, sembra essere una risposta circolare che, piuttosto che giustificare, semplicemente riafferma la tesi proposta.

Infatti, il problema della circolarità emerge nella misura in cui il naturalismo neo-aristotelico non sembra più avere una base fattuale con cui giustificare l'agire virtuoso. Per evitare la circolarità l'adozione di una prospettiva valutativa sulla natura umana sembra far dipendere la questione giustificativa non più da come è fatta la natura umana ma dai criteri

---

<sup>90</sup> "the notion of the human telos that we need for ethics is not a notion drawn from science, but from what Wittgenstein calls "the shared customary behaviour of mankind [die gemeinsame menschliche Handlungsweise]" (Philosophical Investigations I, §\_206) indeed from what Aristotle himself would have called *ta ethe*. By looking in that direction we may lose our grip on the later Foot's ambition to root a naturalistic ethics at least partly in science rather than in "ordinary life". Russell, *The Cambridge Companion to Ethics*, p. 167.

<sup>91</sup> Cfr. anche Hamilton, R., "Naturalistic Virtue ethics and the new biology" in S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue ethics*, Acumen, Durham 2014, pp. 42-51.

<sup>92</sup> Cfr. per una ricostruzione su questo punto, Cfr., *Ibi*, p. 48-51.

con cui la si valuta. Se, per esempio, si afferma che la generosità è una virtù perché una natura umana realizzata esibisce la virtù della generosità e la nozione di natura umana adottata è già valutativa, non solo non si sta rispondendo al perché la generosità sia un tratto virtuoso della natura umana, ma non si capisce secondo quale criterio si sia valutata la natura umana. Vediamo perché.

### 2.3.2. *La strategia giustificativa*

Se la natura umana è una nozione già valutata eticamente, affermare che un'azione è buona o un tratto del carattere è virtuoso perché realizza la natura umana, sembra richiedere al naturalismo neo-aristotelico il compito di spiegare perché l'antropologia valutativa proposta sia valida. Perché, si chiede Donatelli, dovremmo accettare la spiegazione fornita del naturalismo neo-aristotelico su quali sono i tratti virtuosi della natura umana?<sup>93</sup>. La domanda, in questo caso, non è posta dal vizioso incontinente. In fondo, il vizioso incontinente potrebbe riconoscere i suoi vizi e concedere al naturalista neo-aristotelico di essere un cattivo essere umano.

La figura dell'immoralista, invece è più problematica. Infatti, per il naturalista neo-aristotelico l'immoralista agisce in maniera sbagliata sulla base di un'antropologia erronea che valuta virtuosi tratti del carattere che in realtà non lo sono. Mentre per l'immoralista l'antropologia valutativa proposta è corretta e l'agire si conforma ad un'idea di vita umana che è considerata buona. E questo può avvenire proprio in virtù della selezione di criteri di valutazione diversi circa il modo in cui si realizza la natura umana. La trattazione offerta da Foot sull'immoralismo di Nietzsche e Callicle, in tal senso, non è particolarmente convincente perché definendo le loro posizioni come immoraliste sembra aver già valutato come erronee le antropologie sottese a queste posizioni senza approfondire che cosa le rendano tali.

Anche la presentazione offerta da Hursthouse del cosiddetto *mafioso drug baron* dà l'impressione di fornire una caricatura di tipi di vita che in maniera evidente possono essere già considerati malvagi. Tuttavia, l'appiattimento del problema su antropologie che promuovono l'acquisizione di tratti del carattere che sono *evidentemente* sbagliati è, in realtà, problematica e sembra evadere il nucleo della domanda posta da Donatelli. In fondo, c'è bisogno di essere persone profondamente cattive e viziose per offrire valutazioni della

---

<sup>93</sup> Donatelli, P. – Ricciardi M. – Thompson, M., «"Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione», in *Iride*, 1(2003), p. 183.

natura umana che considerano certi tratti e non altri come ciò che realizzano la natura umana? Inoltre, a quale evidenza si appellano gli esempi portati da Foot e Hursthouse quando valutano certe antropologie come erranee?<sup>94</sup> Perché dovremmo accettare che proprio i tratti del carattere individuati dal naturalismo neo-aristotelico siano quelli virtuosi? Per il cosiddetto immoralista, infatti, è il naturalista neo-aristotelico che si sbaglia nell'individuazione dei tratti virtuosi della natura umana finendo col frustrarsi. Inoltre, per il naturalista neo-aristotelico non vale più la mossa di appellarsi alla natura umana come criterio oggettivo per l'individuazione dei tratti virtuosi. Infatti, per evitare la critica di Williams, ha già accettato di spostare la questione da come è la natura umana a come la si valuta.

Per questo, l'immoralista, l'egoista, l'edonista e qualsiasi altra posizione che valuta diversamente certi tratti della natura umana, sembrano poter proporre un'antropologia valutativa che è, in linea di principio, sullo stesso piano di quella del naturalista neo-aristotelico. Semplicemente, si dirà, la natura umana è valutata diversamente. Per esempio: cosa succede se considero il piacere sensibile come il fine della natura umana? Chi potrebbe sostenere che non ci sia una relazione tra natura umana e piacere? Allo stesso tempo, va detto che la possibilità di formulare antropologie valutative differenti non è, di per sé, un argomento sufficiente per escludere che l'antropologia neo-aristotelica sia la migliore. Infatti, il naturalista neo-aristotelico potrebbe aver buon gioco nel sostenere come una posizione che ritiene il piacere il fine della natura umana sia erronea. Il naturalista neo-aristotelico potrebbe provare a fornire un *error theory* per le posizioni concorrenti<sup>95</sup>.

La critica di Annas, tuttavia, mette in luce un problema più radicale della strategia neurathiana di Hursthouse e dell'adozione di un'antropologia valutativa. Secondo Annas, infatti, se questa soluzione fosse coerente, dovrebbe, in realtà, concludere che la natura umana non può fornire la base giustificativa per l'individuazione di un tratto virtuoso. Se il naturalismo neo-aristotelico non adotta una nozione scientifica di natura umana, allora deve esplicitare i criteri attraverso cui la propria antropologia è migliore di altre. L'alternativa, allora, è quella di considerare veramente l'antropologia valutativa come una concezione della natura umana in cui i tratti virtuosi sono selezionati in base a criteri che hanno a che

---

<sup>94</sup> Questo problema è evidenziato, per esempio, da Lenman in "*The Saucer of Mud*", pp. 37-50.

<sup>95</sup> Questa è una possibilità ammessa anche da Williams che tuttavia ritiene che Aristotele non abbia successo nel suo intento. Cfr. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 44.

fare con il tratto distintivo umano che è la razionalità. A questo punto ci si può chiedere, però, in che modo il naturalismo neo-aristotelico è ancora una forma di naturalismo morale.

### 2.3.3. *Quale naturalismo morale?*

La critica di Donatelli insieme a quella di Annas fanno dunque emergere un problema circa la strategia dell'adozione di un'antropologia valutativa. In particolare, il naturalismo neo-aristotelico non sembra rendersi conto che la mossa strategica di adottare un'antropologia valutativa, per evitare la critica iniziale di Williams, implicitamente sposta la questione da come è la natura umana a come la valutiamo. Se il naturalismo neo-aristotelico abbandona la pretesa di affidarsi ad una concezione della natura umana descrittiva e avalutativa allora sembra anche abbandonare la tesi del naturalismo morale secondo cui le virtù realizzano la natura umana. In altre parole, il giudizio morale, dipendendo dalle valutazioni che forniamo sulla natura umana, sembra svincolarsi dalla questione ontologica su come sia la natura umana, e ha come problema principale il dover fornire credenziali razionali all'antropologia valutativa che adotta. In effetti, se il naturalismo neo-aristotelico ammette di derivare le sue conclusioni etiche da una descrizione neutrale della natura umana, è facile comprendere in che modo questa posizione sia una forma di naturalismo morale. Al contrario, se Hursthouse rifiuta questa tesi, Lenman sostiene che la proposta neo-aristotelica non è in grado di rispondere alla domanda sul tipo di naturalismo morale accolto:

[Secondo Hursthouse] gli esseri umani sono speciali, in quanto una caratteristica distintiva è la razionalità. In questo modo, la valutazione della condotta umana è molto diversa da quella dei ghepardi o degli orsi polari. In quanto esseri razionali, possiamo non assegnare un peso normativo ad una caratteristica del nostro comportamento o anche assegnarle un peso normativamente negativo. Rimane comunque un modo distintivo e caratteristicamente umano di movimento: il modo razionale, che caratteristicamente consideriamo buono e abbiamo motivo di perseguire (Hursthouse, esp. 221–222). Detto questo, si potrebbe obiettare, però, che è stato abbandonato il naturalismo. Non abbiamo bisogno, infatti, dell'etologia per fornire buone ragioni a certe conclusioni etiche<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> “[According to Hursthouse] humans are special, as a highly salient characteristic feature of human beings is rationality. This makes the evaluation of human conduct very different from that of cheetahs or polar bears. Being rational, we can elect to assign some feature of our characteristic behavior no normative weight at all, or even negative weight. There nonetheless remains a distinctive and characteristically human way of carrying on: the rational way, which we characteristically regard as good and take ourselves to have reason to pursue (Hursthouse, esp. 221–222). Once this is said, it might be objected that we’ve more or less left the naturalism behind. We don’t need anything remotely like ethology to tell us that we should favor ethical views supported by good reasons over those not so supported. Nor do we need to be any sort of naturalists to believe it”. Lutz,

## 2.4. Natura umana e normatività

La ricostruzione del problema giustificativo fatta finora ha messo in luce che gli autori neo-aristotelici cercano di uscire dal dilemma attraverso l'adozione di un'antropologia valutativa. In che modo questa soluzione renda conto della dimensione fattuale della realtà morale non è chiaro. In questo senso la critica e la proposta di Annas si inseriscono all'interno del dibattito<sup>97</sup> tra naturalisti di prima natura e naturalisti di seconda natura. La soluzione di Annas è esemplificativa di questa seconda opzione perché sostiene che: i) un merito del naturalismo neo-aristotelico è mostrare come la moralità non sia una realtà *sui generis* e, allo stesso tempo ii) contesta ai naturalisti di prima natura di essere vincolati ad una forma di naturalismo biologico.

Le soluzioni alternative riflettono la distinzione aristotelica tra natura iniziale e natura finale. La prima natura sembra essere intesa come mera natura ossia come la nozione generalissima, che secondo Annas, era condivisa dalle teorie morali antiche e su cui vi era un sostanziale accordo. Ancora, la mera natura, sembra essere indagata in maniera soddisfacente dal metodo scientifico<sup>98</sup>. La seconda natura, invece, è una nozione normativa, un ideale etico. La natura finale in questo caso coincide con lo sviluppo eccellente dell'essere umano, attraverso il possesso delle virtù e, in particolare, della *phronesis*. Ora come detto, i naturalisti della seconda natura, contestano ai naturalisti della prima di fondare l'agire virtuoso su una concezione biologico-scientifica di natura<sup>99</sup>. Descrizioni biologiche sulla natura umana non possono giustificare un giudizio morale. La fonte della normatività è piuttosto da ricercarsi nella seconda natura che coincide con l'intervento della ragione che individua e prescrive il bene che è da farsi. Ma come intendere la seconda natura<sup>100</sup> e come pensare il criterio per giustificare l'agire virtuoso? Questo problema, si vedrà, sembra poter

---

Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.

<sup>97</sup> De Caro, M. – Vaccarezza M.S. – Niccoli A., "Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue", in *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, Issue 3 (2018), p. 290. L'utilizzo delle espressioni "naturalisti di prima natura" e "naturalisti di seconda natura" è in Liu, I., "Elevating Human Being: Towards a New Sort of Naturalism" in *Philosophy* 92 (2017), pp. 597-622

<sup>98</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, p. 218.

<sup>99</sup> Cfr. anche Botturi, F., *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale.*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 368-369.

<sup>100</sup> De Anna, G., "Potentiality, Normativity and Practical Reason", in G. De Anna (ed.), *Natural Normativity and the Normativity of Human Action*, in *The Journal of Value Inquiry*, 52 (2018), p. 314.

essere rintracciabile nella proposta di Annas, la cui posizione viene avvicinata a forme di costruttivismo morale o almeno presenta elementi vicini a questa impostazione<sup>101</sup>.

Inoltre, i naturalisti della prima natura, solitamente rispondono negando di avvalersi di una concezione scientifica di natura umana. Questo emerge già in Hursthouse e, in tal senso, John Hacker-Wright sostiene che i 4 fini della natura umana di cui parla Hursthouse non sono fini biologici. Questa lettura si inserisce in una proposta più ampia che rilegge l'antropologia di Foot come fondamentalmente non scientifica<sup>102</sup>, alla luce del contributo di Michael Thompson a cui Foot si rifà espressamente.

In generale, il dibattito tra naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura sembra cercare di uscire dal dilemma concentrandosi: i) sul modo in cui si può acquisire conoscenza della natura umana in maniera indipendente, e tuttavia non incompatibile, col metodo scientifico. In questo modo questa posizione potrebbe chiarire in che modo il naturalismo neo-aristotelico possa essere una forma di naturalismo morale; ii) sul modo in cui la natura umana possa offrire una base fattuale in un qualche modo rilevante rispetto al problema giustificativo.

Nel capitolo successivo prenderò in considerazione la critica di Williams nel primo corno del dilemma, che mi sembra particolarmente importante per iniziare a vedere come il naturalismo neo-aristotelico possa uscire dal dilemma adottando un'antropologia valutativa.

## Capitolo 3. Bene, giudizio morale e azione

### Introduzione

Nel capitolo precedente si è detto che il naturalismo neo-aristotelico si trova di fronte ad un dilemma che mette in discussione la strategia giustificativa. Da un lato, se la nozione

---

<sup>101</sup> Cfr. Greco, L., "Aspirazione, riflessione e felicità. L'etica della virtù di Julia Annas", in *Iride*, XXIX, 77 (2016). Questo problema sembra essere simile a quanto detto rispetto alla possibilità di adottare una prospettiva neurathiana in un contesto naturalistico da parte di Hursthouse. In tal senso Brüllman rileva che la tesi del naturalismo è problematica nell'impianto di Hursthouse, tanto che Brüllman conclude che Hursthouse sarebbe disposta ad abbandonare l'impianto naturalistico qualora non potesse mostrare la virtuosità di certi tratti del carattere. Cfr. Brüllman, P., "Good (as) Human Beings", in Peters J., (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York 2013, p. 112.

<sup>102</sup> Hacker-Wright, J., "Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology". [https://www.academia.edu/Ethical\\_Naturalism\\_as\\_Transcendental\\_Anthropology](https://www.academia.edu/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology).

di natura umana adottata è scientifica, questa posizione ha il problema di dover confrontarsi con chi obietta l'utilizzo di un'antropologia falsa. Dall'altro, se la nozione di natura umana è valutativa, allora non si capisce in che modo la giustificazione dell'agire virtuoso abbia come criterio fatti riguardanti la natura umana. In questo capitolo, vorrei iniziare a vedere in che modo il naturalismo neo-aristotelico possa uscire da tale dilemma, proprio a partire dalla critica di Williams. In questo modo, vorrei provare a sostenere che questa obiezione non è efficace, per quanto suggerisca che il naturalismo neo-aristotelico deve esplicitare la nozione di natura umana adottata e il metodo utilizzato. Questi saranno i due temi che proverò ad affrontare nella seconda parte.

Nei prossimi paragrafi, invece, vorrei mostrare come l'obiezione di Williams non consideri a sufficienza due tesi fondamentali del naturalismo neo-aristotelico: i) la dipendenza del giudizio morale dall'azione; ii) la relazione tra azione e bene. In particolare, si cercherà di mettere in luce che il naturalismo neo-aristotelico non accoglie l'identificazione della sfera della moralità con un tipo particolare di azioni perché ogni azione è passibile di giudizio morale. Inoltre, come scrive Foot in *Natural Goodness*, l'essere umano agisce verso ciò che "vede come bene"<sup>103</sup>. In questo modo a partire dalla trattazione delle figure che negano l'esistenza della morale o che si pongono in aperto contrasto con essa, cercherò di concludere che il problema giustificativo così come è impostato da Williams deve essere rivisto tenendo conto che: se i) ogni azione è moralmente rilevante; e ii) se ogni azione è compiuta sotto l'aspetto di bene sotto cui è vista; iii) allora il problema giustificativo non può essere pensato nei termini di una fondazione della vita etica rispetto a vite eticamente non rilevanti.

In questo modo, si potrà iniziare ad accennare ad un tema che sarà, poi, sviluppato nella seconda parte, che riguarda la nozione di natura umana adottata dal naturalismo neo-aristotelico. In particolare, la tesi di Williams per cui questa posizione cercherebbe di fondare la vita etica sulla base di una teoria della natura umana dove ogni essere umano avrebbe una tendenza (*inner nisus*) verso la realizzazione etica è problematica. Infatti, considerando le tesi i) e ii) non solo la vita etica non può essere giustificata, ma la stessa antropologia adottata concepisce la realizzazione della natura umana a partire dal movimento distintivo dell'essere umano, cioè l'agire. In tal senso, l'aspetto di bene che caratterizza l'agire rivela che ogni agente, (il malvagio, l'incontinente e il virtuoso) ricerca un bene, che è

---

<sup>103</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 37.

desiderabile/praticabile, e che, quindi, in linea di principio, perfeziona/realizza la vita dell'agente stesso.

### 3.1. Un problema per il naturalismo neo-aristotelico: le figure dell'immoralista e dell'amoralista

Un tema che accomuna la riflessione morale di Williams, Foot e Hursthouse è lo spazio dedicato alle figure che si collocano criticamente verso ciò che prescrivono le considerazioni morali<sup>104</sup>. Per Williams il cosiddetto amoralista è colui che “mette in dubbio le considerazioni etiche e suggerisce che non vi sia motivo di seguire i requisiti morali”<sup>105</sup>. L'amoralista, per questo, è una figura allarmante, che costituisce una minaccia per la società. La sua vita è al di fuori dello spazio etico e le considerazioni morali non hanno nessuna forza motivante: “per l'individuo, tuttavia, sembra esserci un'alternativa all'accettazione di considerazioni etiche, che consiste in una vita non etica”<sup>106</sup>. Per Foot, invece, la figura dell'immoralista si pone in aperto contrasto con ciò che la morale prescrive e tale posizione è esemplificata da Callicle, Trasimaco e Nietzsche, ma anche dal politico che sostiene che il vero problema non è difendere ciò che è giusto, ma ciò che è sbagliato<sup>107</sup>. Il problema, in questo caso, è dover giustificare la bontà di azioni di giustizia e di benevolenza, nei confronti

---

<sup>104</sup> Pur distinguendo la figura dell'immoralista da quella dell'amoralista come fa Williams, in questo paragrafo non mi concentrerò particolarmente su ciò che differenzia queste due posizioni. Piuttosto vorrei sottolineare un aspetto comune che sembra riguardare l'adozione di una concezione della moralità ristretta in cui solo alcune azioni sono moralmente rilevanti. Sulla distinzione tra immoralista e amoralista Cfr. Barney, Rachel, "Callicles and Thrasymachus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>.

<sup>105</sup> “calls ethical considerations in doubt and suggests that there is no reason to follow the requirements of morality”. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 22. Cfr. anche Williams, “The amoralist”, in *Morality*, pp. 3-13.

<sup>106</sup> “For the individual, however, there does seem to be an alternative to accepting ethical considerations. It lies in a life that is not an ethical life”. *Ibi.* p. 23.

<sup>107</sup> “Ho letto, per esempio, che un cittadino che doveva passare una giornata in campagna con amici per praticare la caccia, sebbene fosse considerato "la coscienza del gruppo", abbia detto "Sono sulla Terra da 70 anni e se scelgo di passare la mia giornata in campagna facendo ciò che mi va di fare, allora è quello che farò." E ancora, ho letto di un politico di Brooklyn che ha avuto il coraggio di dire che mentre la gente pensa che sia difficile difendere ciò che è giusto, in realtà, è veramente difficile difendere ciò che fa lui ossia "giorno dopo giorno, settimana dopo settimana, promuovere ciò che è sbagliato". “I have read, for instance, of a member of a group of city louts out for a day in the country to hunt down some small inoffensive animal, who, though described as 'the conscience of the group', said 'I know I'm on earth 70 years and that I'm not going anywhere else. If I choose to spend my day out in the countryside doing whatever I feel like, then that's what I'll do.' And again of a certain Brooklyn machine politician who had the gall to say that while people think it hard to stand up for what is right, what is really hard is what he was doing, 'standing up day after day, week after week, for what is wrong'”. *Natural Goodness*, p. 13. Foot, per esempio, dedica un intero capitolo di *Natural Goodness* all'immoralismo nietzscheano.

di chi non le valuta buone e considera, invece, marachelle azioni quali stupri, massacri e omicidi<sup>108</sup>. In Foot, la trattazione dell'immoralista assume, talvolta, i tratti della riflessione indignata che non si spiega come certi essere umani possano compiere e giustificare certe azioni. In maniera analoga, per Hursthouse, la figura dell'immoralista è esemplificata dal cosiddetto *mafioso drug baron*<sup>109</sup>. Anche qui vale la tesi per cui l'immoralista è fuori da ogni contesto etico perché non è in grado di conformarsi ad una serie di principi morali minimi necessari alla convivenza. Per questo, Hursthouse sostiene che è inutile tentare di persuadere l'immoralista. Il naturalismo neo-aristotelico non deve fornire ragioni che possano persuadere il *mafioso drug baron* a ravvedersi e agire diversamente: “Le conclusioni naturalistiche non intendono produrre ragioni motivanti. Non dovrebbero fornire ragioni motivanti al mafioso anche se, per quanto impossibile, lo si convincesse”<sup>110</sup>.

Piuttosto, secondo Hursthouse, si devono fornire le credenziali razionali per l'agire virtuoso all'interno di una prospettiva neurathiana in cui il punto di partenza è la condivisione di una comune prospettiva etica. Il malvagio, allora, non è un interlocutore e dovrebbe piuttosto seguire un percorso di riabilitazione etica che lo porti a “vedere” la malvagità del suo agire. In tal senso, si può dire che per Williams, Foot e Hursthouse, è vero che può esserci disaccordo morale su certi casi limite in cui la valutazione morale è particolarmente complessa. Tuttavia, nel caso dell'immoralista, ma anche dell'amoralista, non si può discutere sulla liceità di un massacro, di uno stupro o dell'infliggere sofferenza ad un innocente per divertimento<sup>111</sup>. Il *mafioso drug baron* se non vede certe ragioni come ragioni potenti per non compiere certe azioni, per certi versi, può essere derubricato allo stadio di un giovane immaturo per il quale certe lezioni di filosofia morale sarebbero inutili.

Tuttavia, per quanto le figure dell'immoralista e dell'amoralista non sembrano costituire una minaccia particolarmente importante dal punto di vista teoretico, lo spazio che gli viene dedicato da Williams, Foot e Hursthouse lascia trasparire una certa difficoltà nel collocare queste posizioni all'interno della riflessione etica. In questo modo, si può iniziare a rilevare che una tesi che accomuna Foot, Hursthouse e Williams concerne la possibilità di ammettere un agire che sia “al di fuori” delle considerazioni morali. Si traccia, così, uno

---

<sup>108</sup> Foot, *Natural goodness*, p. 72.

<sup>109</sup> Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 125.

<sup>110</sup> “The naturalistic conclusions are not intended to produce motivating reasons. They are not supposed to be providing motivating reasons for the mafioso drug baron even if, per impossibile, we did convince him”. *Ibi*, p. 148.

<sup>111</sup> Si veda anche Miller in *The Continuum Companion to Ethics*, p. 3.

spartiacque tra azioni moralmente rilevanti e azioni moralmente non rilevanti. Le prime sono le azioni di giustizia e di benevolenza, azioni che, in un qualche modo, riguardano la relazione con gli altri. Al contrario, le azioni moralmente non rilevanti sono le azioni sempre auto-interessate, egoiste o che ricercano solo il piacere<sup>112</sup>.

Williams, in questo senso, opera una chiara scelta teoretica nel distinguere lo spazio etico e quello non etico. Per quanto l'egoismo potrebbe essere considerato una precisa opzione in etica, per Williams l'uso del termine 'etico' deve circoscrivere azioni che hanno caratteristiche distintive:

È possibile usare il termine "etico" per qualsiasi schema di vita che fornisca una risposta intelligibile alla domanda di Socrate. In tal senso, anche l'egoismo più convinto sarebbe un'opzione etica. Non credo, però, che dovremmo seguire questo uso del termine. Per quanto vaga, abbiamo una concezione della sfera etica che comprende le nostre azioni, le esigenze, i bisogni, le richieste, i desideri e, in generale, la vita delle altre persone, ed è utile preservare questa concezione rispetto a ciò che chiamiamo una considerazione etica<sup>113</sup>

In questo modo, è possibile anticipare che questa distinzione è alla base della critica che Williams rivolge al tipo di fondazione di stampo aristotelico ricercata in etica. In particolare, Williams considerando la vita etica un tipo di vita alternativo e in concorrenza con vite eticamente non rilevanti (il malvagio, ma anche, l'artista, che sembra realizzare la natura umana pur non seguendo principi morali) ritiene che la strategia aristotelica di giustificare la vita etica a partire dal riferimento alla natura umana non funzioni.

L'impostazione della questione giustificativa in questi termini mi sembra problematica e non aderente all'intento neo-aristotelico. Secondo questa prospettiva, infatti, non credo sia possibile distinguere in maniera così netta tra azioni moralmente rilevanti e azioni che non lo sono come anche tra vite eticamente rilevanti e vite che non lo sono<sup>114</sup>. In

---

<sup>112</sup> Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 125.

<sup>113</sup> "It is possible to use the word "ethical" of any scheme for living that would provide an intelligible answer to Socrates' question. In that sense, even the baldest egoism would be an ethical option. I do not think we should follow that use. However vague it may initially be, we have a conception of the ethical that understandably relates to us and our actions the demands, needs, claims, desires, and, generally, the lives of other people, and it is helpful to preserve this conception in what we are prepared to call an ethical consideration". Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 12.

<sup>114</sup> In aggiunta, si può rilevare che la stessa distinzione aristotelica tra vita etica e vita contemplativa è problematica laddove si concepisce la vita contemplativa indipendentemente dal possesso delle virtù etiche. Questo è il grande tema del circolo (non vizioso) tra virtù etica e *phronesis*, ma anche della natura delle virtù dianoetiche e del loro rapporto con le virtù etiche, e della relazione tra ragione nella sua dimensione pratica e in quella speculativa (Cfr. Natali, *La saggezza di Aristotele*; Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 197-208; Vaccarezza, M.S., *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 17-38). Su quest'ultima distinzione mi sembra si possa rinvenire la separazione tra

tal senso, lo spazio che Foot e Hursthouse dedicano all'immoralista non è convincente almeno nella misura in cui concedono che questa figura possa essere al di fuori dello spazio etico. Questa ambiguità emerge non appena si rileva che vi sono diversi passaggi<sup>115</sup> in cui Foot, in *Natural Goodness*, sembra proporre una diversa relazione tra azione e moralità, tesi che si può ritrovare, in maniera chiara, in Elizabeth Anscombe. La sfera della moralità non ha a che fare con un tipo particolare di azioni, piuttosto il giudizio morale è implicito nella costituzione dell'azione. Per questo anche l'immoralista (ma questo vale anche per l'amoralista) nella misura in cui agisce compie un'azione moralmente rilevante. Più semplicemente, si dirà, l'immoralista compie azioni moralmente malvagie.

Nei prossimi paragrafi vorrei chiarire questa tesi per concludere che il problema giustificativo del naturalismo neo-aristotelico non si propone di fondare la vita eticamente rilevante. Questo perché solamente nel caso in cui non ci fossero azioni si potrebbe escludere qualsiasi discorso sulla moralità. Il riferimento alla natura umana in etica, allora, per il naturalismo neo-aristotelico deve tenere conto della diversa relazione tra azione e giudizio morale. In tal senso se le distinzioni tra azioni auto-interessate/altruistiche, vite etiche/vite non etiche, azioni moralmente rilevanti/azioni moralmente non rilevanti non sono centrali nell'impostazione del problema giustificativo nel naturalismo neo-aristotelico<sup>116</sup> allora anche la critica che Williams muove al naturalismo neo-aristotelico deve essere rivista.

---

fatti e valori. Cfr. Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, pp. xv-xvi. A questa distinzione corrisponderebbe due dimensioni della ragione: una che "riconosce come sia il mondo", l'altra che "considerando facit". In questo senso, si può sottolineare che la dimensione speculativa e la dimensione pratica sono due facoltà della stessa razionalità che, in Tommaso e in Aristotele, lavorano in sinergia (Cfr. Campodonico, A., "Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d'Aquino: analogie, differenza, sinergie", in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXXIX, 2/3 (1997), pp. 267-298). Ciò significa che quando si parla di vita contemplativa o di vita attiva è sbagliato pensare che in una intervenga solo l'attività della ragion speculativa e nell'altra l'attività della ragion pratica. Anche nella vita contemplativa, nella misura in cui essa è oggetto di scelta, è richiesto il possesso delle virtù etiche e della *phronesis*. Pensare alla vita contemplativa come dimensione extra-etica, come del resto pensare la ragion speculativa non inserita all'interno di uno spazio in cui anche nel conoscere vi è una dimensione di scelta, mi sembra problematico e si può sottolineare che almeno in Aristotele e in Tommaso c'è il tentativo di mantenere le differenze tra i due ruoli della ragione, pur riconoscendo la stretta relazione: la conoscenza può essere scelta come fine, in questo senso è la conclusione di un sillogismo pratico, e, allo stesso tempo, ogni scelta richiede l'intervento della ragione per conoscere il bene in concreto.

<sup>115</sup> Cfr. Foot, *Natural Goodness*, pp. 45-46.

<sup>116</sup> Un punto messo in luce da J. Frey nell'intervento "Virtue, happiness, and the common good" durante la conferenza "Political Communities Normativity and the Metaphysics of Politics", 2-3 luglio, Università di Udine.

### 3.2. La moralità dell'azione

Nel paragrafo precedente si è iniziato a vedere come in *Natural Goodness* Foot, nonostante dedichi un intero capitolo alla figura dell'immoralista, accolga la tesi secondo cui le azioni moralmente rilevanti non costituiscono un ambito particolare di azioni. Questo si evince dal modo in cui questa concezione è contrapposta alla nozione di moralità di Mill<sup>117</sup>.

Nel primo capitolo, si è anche visto che il problema principale affrontato da Foot nei suoi scritti iniziali si concentrava sul tentativo di offrire una teoria dei giudizi morali che fosse oggettiva e, che, allo stesso tempo, fosse in grado di rendere conto della loro praticità, ossia della capacità di motivare l'agente. Tuttavia, in *Natural Goodness* Foot riconosce che la ricerca di una base fattuale in grado di rendere conto dell'oggettività del giudizio morale e della sua praticità era avvenuta, fino a quel momento, all'interno di una concezione umana della razionalità pratica<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> “Molti, se non la maggior parte, filosofi morali, nei tempi moderni, considerano l'etica come lo spazio che ha a che fare con le relazioni tra individui o tra un individuo e la società, e quindi con obblighi, doveri e atti di beneficenza. È per questa ragione che, delle quattro antiche virtù cardinali quali giustizia, coraggio, temperanza e saggezza, solo la prima ora sembra appartenere alla "moralità". Le altre tre virtù sono riconosciute come necessarie per la pratica della "moralità", ma si ritiene che cadano "al di fuori della moralità" e abbiano a che fare con il bene autointeressato, in cui le considerazioni "moralì" e "prudenziali" sono distinte, in un modo che era estraneo a Platone o Aristotele. J. S. Mill, per esempio, esprime questo punto di vista moderno in modo abbastanza esplicito, affermando nel suo saggio Sulla libertà che "Una persona che mostra sfacciataggine, ostinazione, autocontrollo. . . chi non può trattenersi dalle indulgenze dannose "mostra i difetti (Mill li chiama "difetti che riguardano se stessi ") che" non sono immoralità propriamente "e mentre" possono essere prove di qualsiasi follia. . . sono solo oggetto di riprovazione morale quando comportano una violazione del dovere verso gli altri, per il bene che l'individuo è tenuto a prendersi cura di se stesso '. Ovviamente non c'è niente di sbagliato nell'usare la parola "morale" come fa Mill. Si adatta a gran parte del nostro uso quotidiano e non voglio impegnarmi in una discussione sulle variazioni nell'uso riscontrate anche oggi". "Many if not most moral philosophers in modern times see their subject as having to do exclusively with relations between individuals or between an individual and society, and so with such things as obligations, duties, and charitable acts. It is for this reason that, of the four ancient cardinal virtues of justice, courage, temperance, and wisdom, only the first now seems to belong wholly to 'morality'. The other three virtues are recognized as necessary for the practice of 'morality' but are now thought of as having part of their exercise 'outside morality' in 'self-regarding' pursuits, 'moral' and 'prudential' considerations being contrasted in a way that was alien to Plato or Aristotle. J. S. Mill, for instance, expresses this modern point of view quite explicitly, saying in his essay On Liberty that 'A person who shows rashness, obstinacy, self-conceit . . . who cannot restrain himself from harmful indulgences' shows faults (Mill calls them 'self-regarding faults') which 'are not properly immoralities' and while they 'may be proofs of any amount of folly . . . are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself'. There is of course nothing wrong with using the word 'moral' as Mill does. It fits in with much of our everyday usage, and I do not want to involve myself in a discussion of the variations in usage found even today". Foot, *Natural Goodness*, p. 45.

<sup>118</sup> *Ibi*, p. 8. Foot scrive che non era soddisfatta di una soluzione che rendeva necessario pensare alla presenza di sentimenti diretti agli altri (di benevolenza e di giustizia) per spiegare la fonte dell'agire morale. Per la ricostruzione di questo cambiamento di paradigma operato da Foot si veda: M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, pp. 13ss.

Una soluzione più soddisfacente può essere individuata in un diverso modo di intendere il rapporto tra razionalità pratica, desiderio e bene<sup>119</sup>. Il bene non coincide più con ciò che è desiderato e la razionalità pratica non ha solo la funzione di individuare i mezzi per perseguire ciò che è posto dal desiderio. Piuttosto, la razionalità pratica, insieme alla sfera appetitiva, (secondo il circolo aristotelico), coglie l'oggetto dell'azione nel suo aspetto di bene. In questo senso, è il bene ad avere un primato rispetto al desiderio<sup>120</sup>.

A questo nuovo paradigma si accompagna anche un diverso modo di pensare il rapporto tra azione e moralità. In Williams, per esempio, questo avviene distinguendo tra etica e moralità dove la prima è una nozione più ampia che comprende anche i concetti aretaici e caratteriologici. Questa tesi è centrale anche per tutti gli autori della *Virtue ethics*. La moralità ha a che fare con l'*eudaimonia*/well-being dell'essere umano secondo la relazione che si instaura tra virtù ed *eudaimonia*. È questa la terza tesi definitoria del naturalismo neo-aristotelico, secondo cui la vita virtuosa è la strada più sicura, se non l'unica, per vivere una vita eudemonica. Per Foot e per Hursthouse, poi, questa tesi è approfondita dalla quarta tesi definitoria per cui il possesso delle virtù è ciò che permette di condurre una vita eudemonica dove quest'ultima è la vita in cui un essere umano si realizza come tale.

Vediamo ora la critica di Williams e come non sembri colpire la quarta tesi definitoria neo-aristotelica.

Secondo Anscombe il giudizio morale, in linea di principio, è applicabile ad ogni azione. Un'azione, in senso generalissimo, è quel "movimento che è sotto il comando della ragione"<sup>121</sup>. Il bene e il male morale, perciò, hanno a che fare con le azioni nella misura in

---

<sup>119</sup> *Ibi*, p. 11.

<sup>120</sup> "In quel momento, davo per scontato che una discussione sulla razionalità dell'azione morale dovesse partire da una teoria delle ragioni per agire in termini di soddisfacimento del desiderio, con qualche tipo di concessione speciale alla forza delle considerazioni che avevano a che fare con l'interesse personale. Ora credo che sia la teoria dell'interesse personale della razionalità sia la teoria della razionalità come appagamento del desiderio siano sbagliate. Inoltre, è un errore di strategia cercare di inserire la razionalità dell'azione morale in entrambe le teorie: una tale impresa implica che prima si arrivi ad una teoria dell'azione razionale e, poi, si provi a mostrare la razionalità di atti di giustizia e carità". "In common with others, I took it for granted at that time that a discussion of the rationality of moral action would start from some theory or other about what a reason for action must be: rather favouring a desire-fulfilment theory, with some special allowance for the force of considerations of self-interest. I now believe that both the self-interest theory of rationality and the theory of rationality as desire fulfilment are mistaken. Moreover, there seems to be a mistake of strategy involved in trying to fit the rationality of moral action into either theory: such an enterprise implying that we first come to a theory of rational action, and then try as best we can to slot in the rationality of acts of justice and charity". Foot, *Natural Goodness*, p. 8.

<sup>121</sup> "le azioni umane sono caratterizzate per essere sotto il comando della ragione", in Anscombe, G.E.M., "Action, Intention and Double Effect", in *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach - L. Gormally (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005, p. 215.

cui queste indicano un movimento che è in nostro potere. Per questo motivo, secondo Anscombe, l'utilizzo stesso del termine morale è ridondante.<sup>122</sup>

Tutte le azioni umane sono azioni morali. È tutto buono o cattivo. (Potrebbe essere entrambi). Ciò richiede molti chiarimenti. Innanzi tutto, lasciatemi indicare un'implicazione. Il termine "morale" non indica un ingrediente speciale che alcune azioni umane hanno e altre no. L'idea che la moralità sia una caratteristica da ricercare in alcune azioni e che può mancare se non viene percepita dall'agente è un'idea respinta dall'equazione "Azione umana = azione morale" o almeno "Azione umana = azione morale di un essere umano"<sup>123</sup>

La differenza di prospettiva rispetto a ciò che la morale o l'etica indicano nella metaetica tradizionale – ma si pensi anche a come è solitamente intesa nella quotidianità – mi sembra notevole. Per capire la novità credo si possano prendere in considerazione alcune definizioni classiche. Miller ne elenca alcune:

Come possiamo, quindi, delimitare il dominio strettamente morale? Sfortunatamente i filosofi hanno avuto scarso successo nel farlo. Ecco alcune caratterizzazioni generali: le credenze morali sono "credenze che [la persona] ha su come vivere la sua vita quando tiene conto dell'impatto della sua vita e delle sue decisioni sugli altri". L'etica indaga "ciò che dovremmo desiderare, sentire, essere o fare"<sup>124</sup>

Rispetto alle caratteristiche generali che la morale deve avere, Miller le riassume così:

E qui ci sono alcune delle caratteristiche che si ritiene che la morale posseda: (i) prescrittività; (ii) universalizzabilità; (iii) pubblicità; (iv) praticità; (v) imparzialità; (vi) compassione; (vii) categoricità; (viii) priorità e precedenza su altri tipi di considerazioni<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Anscombe, G.E.M., "Good and Bad Human Action", p. 211.

<sup>123</sup> "All human action is moral action. It is all either good or bad. (It may be both). This needs a lot of clarification. First, let me point to an implication. It means that 'moral' does not stand for an extra ingredient which some human actions have and some do not. The idea of the moral as an aspect that is to be seen in some human actions, or felt by the agent, and which may be lacking, perhaps is lacking if it is not felt by the agent—this idea is rejected by the equation 'Human action = moral action' or at least 'Human action = moral action of a human being'. "Action, Intention and Double Effect", p. 216; ma anche Anscombe, *Good and Bad Human Action*, p. 210 e Hacker-Wright, *Ethical naturalism as Transcendental Anthropology*, p. 3.

<sup>124</sup> "How then do we delimit the strictly moral domain? Unfortunately philosophers have had little success in doing so. Here are some general characterizations: Moral beliefs are "beliefs [the person] has about how to live her life when she takes into account in a sympathetic way the impact of her life and decisions on others." Ethics inquires "into what we ought to desire, feel, be, or do". Miller, *The Continuum Companion to Ethics*, p. xvi.

<sup>125</sup> "And here are some of the features that the moral has been thought to possess: (i) Prescriptivity; (ii) Universalizability; (iii) Publicity; (iv) Practicality; (v) Impartiality; (vi) Compassion; (vii) Categoricity; (viii) Overridingness". *Ibi*, p. xvii. Si veda anche: Gert, Bernard and Gert, Joshua, "The Definition of Morality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/>; Cfr. Deigh, J., *An introduction to Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.

In merito a queste definizioni si può dire che per il naturalismo neo-aristotelico non vi sono azioni esclusivamente morali. La dipendenza della sfera della moralità dalla sola presenza di un'azione, è un elemento centrale per questa proposta metaetica ed è rinvenibile già in Aristotele e in Tommaso. Secondo Aristotele un'azione è tale se è volontaria e scelta<sup>126</sup>. La scelta nella riflessione aristotelica si articola secondo una serie di momenti in cui razionalità pratica ed emozioni concorrono nell'individuazione e nell'esecuzione dell'azione. Inoltre, l'azione deve essere intesa come la specificazione di un certo tipo di movimento che è possibile attribuire a tutti gli esseri viventi che hanno una natura per cui sono principio del proprio movimento<sup>127</sup>.

La scelta è ciò che distingue i movimenti dell'essere umano adulto dai movimenti volontari, o spontanei, di un bambino o di un animale. Per Tommaso, si può distinguere tra volontarietà perfetta e volontarietà imperfetta. Mentre la seconda appartiene agli animali e ai bambini, la prima riguarda solo gli esseri umani adulti che agiscono conoscendo il fine: “quindi gli esseri dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine, poiché sono padroni dei loro atti mediante il libero arbitrio, che è «una facoltà della volontà e della ragione». Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e ciò perché non conoscono la finalità delle cose, per cui non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al suo raggiungimento”<sup>128</sup>.

Negli esseri umani, poi, è possibile tracciare una seconda distinzione tra i movimenti di cui si è in senso proprio principio e i movimenti che, in un certo senso, accadono. Anscombe fa sua la distinzione tommasiana tra atti umani e azioni: “A mio avviso, ciò a cui si rivolge è la categoria chiamata "azione umana" da alcuni scolastici i quali hanno distinto tra "azione umana" - *actus humanus* - e "atto di un essere umano" - *actus hominis*. Ancora una volta, questo è di solito spiegato dai seguenti esempi. Accarezzarsi pigramente la barba o grattarsi pigramente la testa può essere un "atto di un essere umano" ma non un'"azione umana"<sup>129</sup>. In conclusione, l'essere umano è quel tipo di essere che per natura è principio

---

<sup>126</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1111b 5-10.

<sup>127</sup> Aristotele, *Metafisica*, V, 1014b 20, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

<sup>128</sup> Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, q.1. a.2, ESD, Bologna 1985; Cfr. Campodonico, A. – Vaccarezza, M.S., *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012, p. 91.

<sup>129</sup> “What is being aimed at, I think, is the category called ‘human action’ by some scholastics: they made a contrast between ‘human action’ — *actus humanus* — and ‘act of a human being’ — *actus hominis*. Again, this is usually explained by examples. Idly stroking one’s beard, or idly scratching one’s head, may be an ‘act

del proprio movimento, e, in particolare, di quei movimenti chiamati azione.

L'azione, poi, è in stretto rapporto con il giudizio morale perché, in linea di principio, dove c'è azione c'è la possibilità di un giudizio morale. Questa idea, mi sembra, emerga in maniera particolarmente chiara in due temi trattati da Anscombe. Rispondendo alla domanda se la volontarietà e l'intenzione siano condizioni necessarie per la valutazione morale, Anscombe afferma che la possibilità del giudizio morale non dipende dalla presenza effettiva di un'intenzione o di una volizione. Per la valutazione morale è sufficiente che l'azione fosse potuta avvenire. In altre parole, nella misura in cui vi è la possibilità reale del soggetto di agire è possibile fornire un giudizio morale. L'esempio riportato mi sembra interessante:

La volontarietà non richiede che ci sia alcun atto di volontà, alcuna formazione di un'intenzione, alcuna scelta di ciò che è volontario; o anche qualsiasi atto volontario positivo. Ciò che era in tuo potere fare ed era necessario che facessi, se lo ometti a causa di una dimenticanza o per indolenza, magari addormentandoti e dormendo durante il tempo in cui avresti dovuto agire, in quel caso la tua omissione è volontaria. A meno che non ti sia addormentato per essere stato drogato senza il tuo consenso. Il consenso può risiedere, quindi, anche nel non prendersi cura di quantosi dovrebbe<sup>130</sup>

Ancora, Anscombe rileva che ci sono descrizioni di azioni moralmente neutrali. Tuttavia mentre una descrizione può essere neutrale, l'azione particolare è sempre buona o cattiva.

Non tutte le descrizioni di un'azione umana sono descrizioni morali dell'azione. Per esempio. "Camminare", se si dice che un essere umano e non un bambino cammina, è normalmente una descrizione di un'azione umana, ma non è una descrizione morale dell'azione. (dico che normalmente è una descrizione di un'azione umana e permette l'esclusione del camminare nel sonno, che sarebbe invece l'atto di un essere umano, ma non un'azione umana). "lanciare un sasso nell'acqua" o "raccolgere un fiore" sono altre descrizioni di questo tipo. Come "camminare", queste sono descrizioni di azioni umane moralmente indifferenti. Il fatto che ci siano descrizioni di azioni umane moralmente neutrali, potrebbe indurre qualcuno a

---

of a human being' without being a 'human act'". Tommaso, *La Somma Teologica*, I,II, q.1,a.1; Si veda anche: De Anna, "Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason", pp. 310-311 e Hacker-Wright, *Ethical Naturalism as Transcendental anthropology*, p. 3.

<sup>130</sup> "Voluntariness does not require that there be any act of will, any formation of intention, any choice of what is voluntary; or even any positive voluntary act. What you were able to do and it was needful you should do, if you omit it in forgetfulness or sloth, falling asleep perhaps and sleeping through the time when you should have been doing it — your omission of it is voluntary. Unless indeed you fell asleep because you were drugged without the slightest consent on your part. Consent may reside in not taking care when you could have and, in the nature of the case as available to your understanding, you needed to". Anscombe, *Action, Intention and Double Effect*, p. 216.

pensare che ci siano anche azioni umane moralmente indifferenti. Ma ciò non segue affatto. L'azione particolare è sempre buona o cattiva<sup>131</sup>

Riassumendo, si può dire che alla base della peculiare concezione della morale del naturalismo neo-aristotelico vi è la tesi per cui il giudizio morale è una valutazione che si applica alle azioni in quanto azioni. Come caratterizzare l'azione e come questa si distingua da altri movimenti rimane un problema aperto, su cui vi è una letteratura vastissima e su cui si interroga gran parte della filosofia dell'azione. Ai fini del discorso, però, basta sottolineare che per il naturalismo neo-aristotelico si possono circoscrivere dei movimenti che dipendono in senso proprio dall'essere umano.

Per Stout, per esempio, è facile riconoscere che si può stabilire una gradualità tra i movimenti che sono azione in senso proprio – *full blown* – e quelli che non lo sono, o lo sono solo analogamente: “Ad un livello minimo potremmo pensare che il sole sia un agente nel processo di riscaldamento di una pietra, o di un pianeta come soggetto alla forza di gravità. E all'altro estremo si ha la piena capacità di agire e consapevolezza. Una persona è agente di un pieno processo intenzionale quando scrive un libro”<sup>132</sup>.

In tal senso, per quanto a differenza di Stout si possa notare che l'azione in senso proprio è attribuibile solo all'essere umano (di questo tema si tratterà nella prossima parte), si può evidenziare come anche qui sia possibile tracciare una distinzione chiara tra ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è, dove il giudizio morale si applica solo al primo caso.

In questo modo, per il naturalismo neo-aristotelico se l'essere umano è padrone di un certo tipo di movimenti chiamati azioni allora in questo senso è libero<sup>133</sup>. Senza entrare nell'arduo problema libertà-determinismo, si può di sfuggita sottolineare che da un punto di vista psicoterapeutico, il rapporto tra moralità, azione e libertà, emerge nella riflessione di

---

<sup>131</sup> *Ibidem*. “All the same, not all human-action descriptions are moral action descriptions. E.g. ‘walking’, if a human being other than an infant is said to walk, is normally a human-action description, but it is not a moral action-description. (I say it is normally a human-action description to allow exclusion of sleep-walking (say), which would be the act of a human being, but not a human action). ‘Chucking a pebble into the sea’ is another such description, or ‘Picking a flower’. Like ‘walking’, these are indifferent human-action descriptions. This fact, that there are indifferent human-action descriptions, might lead someone to think that there are indifferent human actions. But that does not follow at all. It is the particular action that is always good or bad”. Rispetto a questa distinzione ci si potrebbe tuttavia chiedere se effettivamente la descrizione di un'azione sia effettivamente tale e non piuttosto una descrizione solo parziale di essa.

<sup>132</sup> “At the most minimal level we might think of the sun as an agent in the process of warming up a stone, or of a planet as subject to the force of gravity. And at the other extreme we have full-blown agency and consciousness. A person is the full-blown agent of an intentional achievement when they write a book”. Stout, R., *Action*, McGill-Queen's University Press, Ithaca (NY) 2006, pp. 1-14.

<sup>133</sup> S. Vanni Rovighi, *Appunti di filosofia morale*, ma anche Campodonico – Vaccarezza, *La pretesa del bene*, p. 54.

un filosofo e psichiatra<sup>134</sup> che ha sviluppato un metodo, testato personalmente nei tre anni passati in campo di concentramento (la logoterapia e analisi esistenziale), alla base del quale vi era la constatazione che un agente non in grado di pensare al margine di libertà che gli rimaneva, finiva col concepirsi come “nient’altro che il frutto di una serie di determinazioni biologiche e sociali”, e per questa ragione aveva maggiori probabilità di morire o di compiere azioni malvagie.

Detto questo, per il naturalismo neo-aristotelico la questione della libertà non è un problema immediato, perché nel caso in cui l’uomo non sia libero qualsiasi riflessione morale sarebbe inutile. Tuttavia, questa posizione può comunque riconoscere una gradualità entro cui un essere umano può essere detto padrone del proprio agire, da un grado massimo fino a situazioni in cui tale capacità è notevolmente ristretta o annullata. Anche dire che quando agiamo siamo liberi, non esclude che possiamo renderci conto a posteriori che in quell’azione, in realtà, eravamo molto meno liberi di quanto pensassimo<sup>135</sup>.

Il rapporto tra moralità e azione, emerge anche nella distinzione che Annas propone in *Intelligent Virtue* tra le *circumstance of a life* e il *living of a life*. La moralità, in tal senso, ha a che fare con ciò che l’agente può fare date le circostanze in cui si trova. Annas, nel fare questo, propone una revisione parziale della trattazione aristotelica sui tipi di vita eudemonici, e sottolinea la relazione tra *eudaimonia* e ciò che dipende da noi per conseguirla:

Se mi chiedo quale sia il modo migliore per vivere felicemente da ora in poi, questa è una domanda pratica, e le risposte potranno essere vivere onestamente o vivere disonestamente. Quale opzione sarà scelta farà la differenza per vivere felicemente; farà la differenza, per esempio, rispetto a come mi guadagno da vivere. "Guadagnarsi da vivere" non è di per sé una risposta circa il modo migliore di vivere felicemente: guadagnarsi da vivere fa parte del “materiale” a cui si deve dare una certa forma attraverso l’onestà o la disonestà<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Cfr., V. E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*. Sulle influenze filosofiche della logoterapia frankliana mi permetto di rimandare a T. Allodi, “L’antropologia di Viktor E. Frankl a confronto con il pensiero di Max Scheler”, in *Ricerca di Senso. Analisi esistenziale logoterapia frankliana*, Erikson, (3)12, ottobre 2014.

<sup>135</sup> In generale, credo che il naturalismo neo-aristotelico non solo accomodi bene l’idea per cui ogni essere umano è in grado di distinguere ciò che è in suo possesso e ciò che non lo è, ma, partire da questa tesi, sviluppa e articola il rapporto tra azione e moralità. Ancora, il problema dell’imputabilità morale di un agente mette in luce che, per quanto un’azione sia sempre passibile di giudizio morale, ciò non significa che l’agente sia sempre imputabile moralmente. Nel caso di un’azione sbagliata, le circostanze, l’ignoranza incolpevole possono rendere non imputabile moralmente l’agente. In questi casi è possibile dire che, per quanto un’azione possa essere sbagliata, l’errore dell’agire non dipende dall’agente. Cfr. Samek Lodovici, G., “Alle radici della responsabilità: l’imputabilità morale”, in *Studium*, 2 (2018), pp. 71-84.

<sup>136</sup> “If I ask, about my life, how best I can live happily from now on, this is a practical question, to which answers will take the form: living honestly, say, or living dishonestly. Which I choose will make a difference to whether I live happily; it will make a difference, for example, to how I earn my living. ‘Earning my living’ is not itself an answer to how best to live happily: earning a living is part of the material to be given a shape by honesty or dishonesty”. Annas, *Intelligent Virtue*, p. 150.

In conclusione, tra le tante differenze che possono essere individuate tra una concezione della moralità standard e quella neo-aristotelica<sup>137</sup>, la più importante afferma che le azioni moralmente rilevanti non coincidono con le azioni moralmente buone, ragion per cui non può darsi uno spazio dell'agire che sia fuori dall'etico in "concorrenza" con ciò che è eticamente rilevante.

### 3.3. Bene e azione

Alla tesi secondo cui qualsiasi azione può essere giudicata moralmente, è possibile ora affiancarne una seconda che riguarda la relazione tra azione e bene che mi sembra particolarmente importante nell'impianto giustificativo neo-aristotelico.

#### 3.3.1. *L'aspetto di bene sotto cui un'azione è compiuta*

In *Natural Goodness* Foot scrive, citando Tommaso, che l'essere umano quando agisce è in grado: i) di conoscere il fine come tale e ii) di vedere il fine nella sua dimensione di bene. Questo rende possibile il fenomeno dell'*akrasia*. Mentre gli esseri viventi non umani, non potendo conoscere il fine, si dirigono verso di esso in maniera automatica, l'uomo può dire di conoscere il bene e tuttavia non compierlo:

---

<sup>137</sup> Un'altra differenza, mi sembra riguardi il piano su cui si possa collocare la sfera della moralità, rispetto ad altre sfere normative. Per Aristotele lode e biasimo sono giudizi che si applicano solo alle azioni degli esseri umani. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1109b 30) Il giudizio morale per Anscombe ha a che fare con l'azione in quanto azione. Ciò significa, sempre secondo Anscombe, che ci sono descrizioni di azioni che possono essere moralmente neutre e tuttavia non neutrali dal punto di vista dell'abilità tecnica. Questo emerge nella distinzione aristotelica circa il diverso valore di un'azione considerata come abilità tecnica e considerata come azione. Ciò significa che la sfera della moralità nella misura in cui ha a che fare con lo spazio che dipende in senso proprio dall'essere umano, non può essere considerata come una sfera normativa affiancabile ad altre sfere come se ci fossero i giudizi morali, i giudizi estetici, quelli sportivi, ecc., sullo stesso piano. Ora, Miller nella sua introduzione alla metaetica, affianca il giudizio morale ad altri tipi di giudizio, mostrando la differenza che sussiste per esempio tra il dire "questo quadro è bello" e "la schiavitù è sbagliata". Tuttavia, è bene tenere a mente che per il naturalismo neo-aristotelico la distinzione tra diversi piani normativi è valida metodologicamente, per quanto un giudizio estetico, come qualsiasi altro giudizio normativo, si inserisce sempre in una cornice etica. Nella misura in cui pronuncio un giudizio estetico questo è inserito all'interno della scelta (passibile di giudizio morale) in cui, per esempio, ho scelto quel giorno di andare al museo piuttosto che andare a trovare mia nonna malata. Il giudizio estetico, quindi, ha una sua autonomia di valutazione, per quanto si inserisca sempre all'interno di una cornice più ampia che è quella dell'agire. Per questo, dire che un certo quadro è bello può cadere sotto una descrizione di un'azione eticamente neutra, che può essere valutata secondo criteri estetici. In questo modo potrebbe verificarsi la situazione in cui un giudizio estetico si colloca all'interno di un'azione sbagliata.

Pertanto, ciò che Tommaso d'Aquino dice sugli animali e sui bambini piccoli che possono avere fini ma non vederli come fini sembra comprensibile e accettabile. E lo stesso punto potrebbe essere avanzato rispetto a ciò che è visto come bene. Perché si può dire che mentre gli animali cercano il bene che vedono, gli esseri umani cercano ciò che vedono come bene: il cibo, ad esempio, è il bene che gli animali vedono e perseguono e che gli esseri umani sono in grado di vedere come bene. È per questo motivo che, sebbene non si possa dire che nessun animale "conosca il meglio e scelga il peggio", ha senso descrivere un essere umano in questo modo. Possiamo, certamente, rilevare l'esitazione di un animale che è diviso tra fame e paura; ma nulla nel comportamento di un animale potrebbe portarci a dire che, se avesse visto un'alternativa migliore, la sua azione non avrebbe corrisposto il suo pensiero! Il problema dell'*akrasia* (incontinenza o cosiddetta debolezza della volontà) riguarda una descrizione che si applica solo a esseri razionali come noi<sup>138</sup>

La tesi footiana per cui gli esseri umani scelgono e si dirigono verso ciò “vedono come bene” mi sembra importantissima e sottintende alcuni elementi di derivazione aristotelico-tomista che possono essere sommariamente esplicitati.

In primo luogo, per Aristotele ogni agente agisce verso<sup>139</sup> un fine. Il fine, poi, è sempre visto nel suo aspetto di bene dall'agente, per cui vi è un rapporto di convertibilità tra fine e bene<sup>140</sup>. Questa tesi è presente anche in Tommaso. Samek Lodovici scrive che “Tommaso istituisce la convertibilità tra fine e bene: l'agente non può non agire che per un fine che è bene per lui”<sup>141</sup>. Tuttavia, la tesi della relazione tra bene ed ente è mediata, come detto, dalla possibilità che il bene sia conosciuto in quanto bene dell'agente, ragion per cui un agente può sbagliarsi nell'individuazione del bene reale. Il malvagio e l'*akratico* ne sono un esempio.

Inoltre, la tesi decisiva è che l'agente agisce scegliendo per la dimensione di bene sotto cui vede l'oggetto della scelta: “Perché dunque la volontà tenda verso un oggetto non è necessario che esso sia un bene vero, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. E per

---

<sup>138</sup> “Thus what Aquinas says about animals and small children being able to have ends but not to see them as ends seems comprehensible and acceptable. And the same point could be made in terms of what is seen as good. For it can be said that while animals go for the good (thing) that they see, human beings go for what they see as good: food, for example, being the good thing that animals see and go for and that human beings are able to see as good. It is for this reason that while no animal can be said to 'know the better and choose the worse', it makes sense to describe a human being as doing this. We can, to be sure, mark hesitation in an animal that is, for instance, torn between hunger and fear; but nothing in an animal's behaviour could lead us to say that it saw that one alternative was better than another but that its action did not match its thought! The problem of *akrasia* (incontinence, or so-called weakness of will) concerns a description applying only to rational beings such as us”. Foot, *Natural Goodness*, pp. 37-38.

<sup>139</sup> Su come intendere “verso” si veda Campodonico-Vaccarezza, *La pretesa del bene*, p. 24.

<sup>140</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 5.

<sup>141</sup> Samek Lodovici, *La felicità del bene*, p. 31.

questo il Filosofo scrive che «il fine è un bene, o un bene apparente»<sup>142</sup>. Considerare l'esempio dell'*akratico*, può essere utile. Chi ha una volontà debole, pur riconoscendo che vi sono beni gerarchicamente superiori ad altri, ne sceglie uno inferiore. Il fumatore che sa che non dovrebbe fumare perché in futuro potrebbe vedere compromesso quel bene che è la sua salute, tuttavia sceglie di fumare, non perché voglia farsi del male e danneggiare la propria salute, ma perché vede quell'azione particolare nel suo aspetto di bene, per esempio prefigurandosi la sensazione di distensione di nervi che seguirà dopo aver fumato. Come scrive Mayr: “Nelle azioni pienamente intenzionali, l'agente deve vedere almeno un pò di bene in quello che sta facendo”<sup>143</sup>.

In tal senso, si può rilevare di sfuggita che un possibile problema per questa posizione non è se effettivamente l'essere umano ricerchi il bene piuttosto che, per esempio, il piacere. In realtà, quando scegliamo un certo piacere, lo scegliamo per la dimensione di bene che il piacere presenta. Il problema maggiore mi sembra sia offerto da controesempi che mostrino come l'agente, in una certa situazione, non sceglie l'azione che vede come la migliore. Ma forse si potrebbe dire che anche l'infelice, il depresso, o chi vive, per esempio, una vita dedita alla ricerca della vendetta per un torto subito, sono casi in cui le azioni particolari smentiscono, almeno in parte, il modo in cui l'agente si descrive (depresso, infelice..), almeno nella misura in cui, l'infelice e il depresso continuano a vivere e chi cerca vendetta ricerca un qualche bene che pensa gli possa derivare anche solo dalla riparazione del torto subito<sup>144</sup>.

In conclusione, come dice Foot riprendendo una tesi rinvenibile in Aristotele e Tommaso, l'agire, che consiste nello spazio dei movimenti propriamente umani, ha come sua caratteristica l'essere rivolto sempre verso ciò che l'agente “vede come bene”, per quanto l'agente possa scegliere un bene solo apparente. In questo caso, si comprende perché anche l'azione più malvagia sia compiuta dall'agente per l'aspetto di bene sotto cui è vista. Ora vorrei, brevemente, considerare una caratteristica posseduta dal ‘bene visto dall'agente’ che mi sembra emerga con chiarezza nella trattazione aristotelica sull'*eudaimonia*.

---

<sup>142</sup> Tommaso: *Somma Teologica*, q. 1 a. 8. ma anche *Commento all'EN*: ““tale principio non viene invalidato dal fatto che certe persone desiderano il male, dato che esse desiderano il male unicamente a motivo del bene, cioè in quanto esse ritengono che quello sia un bene: di conseguenza, di per sé, la loro intenzione è diretta a un bene, anche se poi, accidentalmente, va a finire su di un male”, Tommaso D'Aquino, *Commento all'Etica Nicomachea*, I. 1, p. 45.

<sup>143</sup> “In fully intentional actions, the agent must see at least some good in what he is doing”. Mayr, E., “Acting sub specie boni”, in *Philosophical Explorations* 20, 2 (2017), p. 58.

<sup>144</sup> Il caso più problematico mi sembra il suicidio.

### 3.3.2. *L'eudaimonia: un bene interessato*

Se un agente nell'azione si dirige verso ciò che “vede come bene” significa che ciò che “è visto come bene”, reale o apparente, è un bene che lo interessa, un bene per lui, ossia un bene che l'agente ritiene possa perfezionarlo. Come scrive Samek Lodovici:

Il bene è qualcosa che, in senso ontologico, completa (su questo cfr, ad esempio, De Anna 2017: capitolo 3) più o meno un'entità, e quindi soddisfa un'inclinazione, un desiderio o un bisogno umano (ma non solo: la vita, per esempio, è buona per ogni essere vivente, perché ogni essere vivente tende all'autoconservazione) ed è l'oggetto del desiderio o, almeno, è ciò che dovrebbe meritare di essere desiderato (anche se ciò può effettivamente non accadere). Pertanto, il bene è un'entità perfetta e quindi desiderabile (Tommaso d'Aquino 1888-1906: I, q. 5, aa. 1-2) 9 E, per dirla con Brock (che segue Tommaso d'Aquino), “la perfezione di un essere risiede principalmente nella sua fecondità” (Brock 2010: 49)<sup>145</sup>

Se consideriamo quanto Aristotele scrive nel primo libro dell'*Etica Nicomachea* mi sembra che questa idea emerga chiaramente. Aristotele afferma che il bene più grande che ogni essere umano ricerca è l'*eudaimonia*<sup>146</sup>. Nell'economia della trattazione morale aristotelica il termine *eudaimonia* sembra configurarsi come il punto di contatto su cui prospettive morali diverse, esemplificate da tipi di vita quali l'edonista o chi ricerca l'onore, sembrano convergere<sup>147</sup>. Ciò che accomuna queste figure è la ricerca del migliore tipo di vita da condurre<sup>148</sup>. D'altronde: chi vorrebbe vivere una vita non eudemonica?

In tal senso, viene qui confermata l'idea sviluppata nel paragrafo precedente secondo cui nell'azione l'agente sceglie ciò che vede come bene. L'*eudaimonia* configurandosi come il bene più grande, è il bene che ogni agente ricerca. Tuttavia, mentre il bene di un'azione è

---

<sup>145</sup> “The good is something that, in the ontological sense, completes (on this cf., for example, De Anna 2017: chapter 3) more or less an entity, and therefore satisfies a human inclination, desire or need (but not only: life, for example, is good for every living being, because every living being tends to self preservation) and is the object of desire or, at least, it is what should deserve to be desired (even if this may not actually happen). Therefore, the good is a perfective and thus desirable entity (Thomas Aquinas 1888-1906: I, q. 5, aa. 1-2)9 And, to put it with Brock (who follows Thomas), “a being’s perfection mainly lies in its fecundity” (Brock 2010: 49)”. Samek Lodovici, *The good*, p. 2.

<sup>146</sup> Aristotele, *EN*, I, 1, 1094a 20. Ma anche *EN.*: I, 2 1095 a15.

<sup>147</sup> “ora per quanto riguarda il nome vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama ‘felicità’, e credono che vivere bene e avere successo siano la stessa cosa che essere felici. Ma su cosa sia la felicità, vi è disaccordo, e la massa non la intende nello stesso modo dei sapienti, dato che i primi credono sia qualcosa di tangibile ed evidente, come piacere e ricchezza o onore, e altri altro; spesso poi lo stesso individuo la pensa diversamente: quando è malato, pensa che sia la salute, quando è povero, che sia la ricchezza”. Aristotele, *EN*, I, 2, 1095 a 15-25.

<sup>148</sup> “Infatti, non senza ragione, a quanto pare, la gente giudica cosa siano il bene e la felicità a partire dai modi di vivere”, *EN*, I, 3, 1095b 15.

un bene particolare, l'*eudaimonia* ha a che fare con il progetto di vita dell'agente. Come scrive Natali, l'*eudaimonia* è un "bìos", un tipo di vita<sup>149</sup>.

In secondo luogo, l'*eudaimonia* se ha a che fare con un certo tipo di vita, significa che intrattiene una relazione privilegiata con chi cerca di condurre una vita eudemonica. L'*eudaimonia* interessa l'agente, perché non si può che ricercare la propria *eudaimonia* e non quella altrui. Per questo, la domanda principale della ricerca morale nasce come domanda che l'essere umano si pone rispetto alla propria vita. Non, quindi, come *si deve* vivere per vivere una vita eudemonica, ma piuttosto come *io devo* vivere per vivere una vita eudemonica. Secondo Annas, ogni essere umano raggiunge un punto nella sua vita in cui inizia ad ordinare le proprie azioni intorno ad alcuni fini/beni che gli sembrano i migliori:

Per l'etica antica la domanda fondamentale era: come devo vivere? o, come dovrebbe essere la mia vita? Questa non è considerata una domanda filosofica, ma una domanda che una persona ordinaria si pone. Molte persone possono ovviamente essere troppo poco riflessive, o troppo soddisfatte delle convenzioni, o semplicemente troppo impegnate, per porsi questa domanda. Ma, si presume, che le persone di media intelligenza, con un minimo di tempo libero, a un certo punto riflettano sulla loro vita e si chiedano se sono come dovrebbero essere o se possano migliorarsi<sup>150</sup>

In questo senso, credo si possa dire che la ricerca morale non può che essere una ricerca auto-interessata<sup>151</sup>. D'altronde, per Aristotele l'*eudaimonia* deve essere raggiungibile o praticabile: "poiché ogni conoscenza ed ogni scelta aspirano ad un bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto dei beni raggiungibili mediante l'azione". D'Avenia in tal senso scrive: "nell'*Etica Eudemia* si scorge continuamente e con chiarezza la centralità del *prakton*, concetto che il filosofo isola nell'intero della prassi umana come il punto di fuga centrale che definisce il bene che l'uomo si propone di raggiungere nella sua azione"<sup>152</sup>. Se a 30 anni voglio fare il calciatore, ma ho male ad un ginocchio e fumo è probabile che "diventare un calciatore", non sia un bene per me. In questo senso, non devo impegnarmi nel perseguimento di quella prospettiva che pur

---

<sup>149</sup> Sull'utilizzo del termine *bios*, cfr. C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, p. 253.

<sup>150</sup> "In ancient ethics the fundamental question is, How ought I to live? or, What should my life be like? This is not taken to be in origin a philosopher's question; it is a question which an ordinary person will at some point put to herself. Many ordinary people may of course be too unreflective, or too satisfied with convention, or just too busy, to pose the question. But it is assumed that people of average intellect with a modicum of leisure will at some point reflect on their lives and ask whether they are as they should be, or whether they could be improved Annas". *The Morality of Happiness*, p. 28.

<sup>151</sup> Annas, *Intelligent Virtue*, p. 152, ma anche Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, p. 171.

<sup>152</sup> Aristotele, *EN*, I, 2, 1095 a 15. Anche D'Avenia M., *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 225.

mi sembra desiderabile.

In conclusione, mi sembra che la concezione del rapporto tra azione e bene, specificata in questo paragrafo, sia una tesi fondamentale per l'argomentazione del naturalismo neo-aristotelico. Alla luce del discorso fatto finora vediamo come affrontare la critica di Williams rispetto alla strategia giustificativa neo-aristotelica.

### **3.4. Un tentativo di risposta alla critica di Williams**

Nel secondo capitolo si è visto che il naturalismo neo-aristotelico è di fronte ad un dilemma e il primo corno contesta l'adozione di una nozione di natura umana falsa e, quindi, inutilizzabile per giustificare l'agire etico. In questo paragrafo vorrei tirare le fila del discorso fatto finora per sostenere che il *Gauguin Problem* e il primo corno del dilemma non costituiscono un'obiezione tale da costringere il naturalismo neo-aristotelico ad abbandonare la propria strategia giustificativa (tesi iv). La revisione di questa critica è importante perché permetterà di mettere in luce, nella seconda parte, come il naturalismo neo-aristotelico possa parlare di fatti della natura umana in etica svincolandosi dal metodo scientifico.

La domanda che Williams pone al naturalismo neo-aristotelico può essere riassunta così: "Come può una concezione (falsa) di natura umana giustificare la vita etica?". Alla luce delle due tesi distintive del naturalismo neo-aristotelico si può rilevare che la domanda è mal posta e la critica che segue non sembra poter colpire il bersaglio.

Per il naturalismo neo-aristotelico la dimensione etica, non coincidendo con una sfera specifica dell'agire, non permette di pensare alla vita etica come un tipo di vita che deve essere giustificata rispetto ad altre vite non eticamente rilevanti. Inoltre, nella misura in cui l'azione ha a che fare con il bene individuato in prima persona dall'agente, un bene che interessa l'agente e per questo è desiderabile, è possibile dire che ogni agente nella misura in cui agisce tende in una certa misura alla sua realizzazione/perfezione/miglioramento. In questo modo, si può anticipare che l'idea (neo)-aristotelica per cui vi sarebbe una tensione nell'essere umano verso la perfezione etica che costituirebbe l'antropologia falsa del naturalismo neo-aristotelico, in realtà, attribuisce erroneamente a questa posizione l'idea che la natura umana si realizzi nella vita etica.

Per questo, la critica di Williams non considerando la strategia giustificativa neo-aristotelica alla luce delle due tesi menzionate (relazione azione-moralità e bene-azione) mi sembra inefficace. Nel prossimo sotto-paragrafo, prenderò le mosse da alcune considerazioni

rispetto alle figure di chi è in aperto contrasto con la moralità e di chi la nega, per iniziare a mettere in luce cosa non funzioni nella domanda/critica di Williams.

### 3.4.1. *L'immoralista e l'amoralista*

Nel primo paragrafo ho cercato di mostrare che le trattazioni dell'immoralista e dell'amoralista fornite da Williams, Foot e Hursthouse, non sono convincenti nella misura in cui ammettono che vi sia uno spazio dell'agire non moralmente rilevante. Successivamente, ho cercato di mostrare che il naturalismo neo-aristotelico accoglie una relazione diversa tra l'azione e la sfera della moralità. Alla luce di questo credo sia possibile riconsiderare queste due figure.

Accogliendo il significato del termine morale rinvenibile all'interno del naturalismo neo-aristotelico si può constatare, infatti, che il giudizio morale si applica, in linea di principio, ad ogni azione. Secondo una definizione minimale di azione, rintracciabile negli scritti di Anscombe, lo spazio dell'agire riguarda i movimenti di cui un essere umano può essere considerato padrone in senso proprio. Si è detto, anche, che la sola possibilità della presenza di un'azione è passibile di un giudizio morale. Inoltre, questa definizione minimale di azione ha un suo analogo anche negli altri esseri viventi, nella misura in cui anch'essi hanno una natura per cui sono, in un certo modo diverso da quello umano, padroni e principio del loro movimento.

In questo modo, allora, se Foot, come anche Hursthouse, accolgono le tesi appena menzionate, la trattazione che offrono dell'immoralista, lo spazio che gli dedicano, l'uso stesso del termine immoralista, non mi sembrano aspetti particolarmente convincenti della loro riflessione etica. Infatti, se non è più corretto parlare di uno spazio della moralità al di fuori del quale vi sono azioni prudenziali o azioni egoiste e se, quindi, ogni azione è (moralmente) buona o cattiva, allora l'immoralista è da considerarsi, semplicemente, come un essere umano che compie azioni (moralmente) malvagie. Questo discorso vale anche per l'amoralista di Williams o per l'artista del *Gauguin Problem*, perché nella misura in cui agiscono, sono agenti e, quindi, la loro azione è costituita da un giudizio morale<sup>153</sup>.

Per questa ragione, circoscrivere un ambito prettamente morale diventa

---

<sup>153</sup> L'agente immoralista può essere considerato un agente moralmente malvagio, mentre la figura dell'amoralista non coincide necessariamente con un agente moralmente malvagio.

particolarmente problematico non appena si consideri il modo in cui Williams pensa il tipo di giustificazione che la natura umana deve fornire. Si è detto come, per Williams, la natura umana dovrebbe servire per giustificare la vita etica rispetto ad altri tipi di vita non etici o solo parzialmente etici. In ottica neo-aristotelica, però, non esistono tipi di vita moralmente non rilevanti come non esistono azioni moralmente non rilevanti, ma solo tipi di vita buoni o cattivi, azioni moralmente buone o malvagie. L'immoralista e l'amoralista, perciò, non fanno eccezione.

Inoltre, secondo la relazione tra l'azione e il bene che accoglie il naturalismo neo-aristotelico, l'immoralista e l'amoralista agiscono e agendo compiono un'azione per l'aspetto di un bene sotto cui l'azione è vista, perseguendo, quindi, un bene desiderabile e praticabile. Questo modo di considerare queste figure mi sembra permetta anche di comprendere perché l'immoralista possa, in realtà, agire bene in alcuni casi<sup>154</sup>. Quando un immoralista, per esempio, si prende cura dei propri figli, non si sta improvvisamente comportando in maniera morale. Piuttosto agisce avendo di mira un bene, "prendersi cura dei figli", che almeno dal punto di vista di Williams, Foot e Hursthouse può essere considerato un bene reale, ragion per cui l'azione può essere valutata moralmente buona. Inoltre, anche l'artista nella misura in cui agisce non lo fa a volte eticamente e altre volte no. Una vita che si dedica alla realizzazione di grandi opere artistiche, alla contemplazione o a qualsiasi altro tipo di attività, componendosi di azioni può essere valutata eticamente e, quindi, le azioni particolari saranno a volte buone altre volte malvagie.

In questo senso, si può concludere che la dimensione etica è una dimensione ineliminabile della sfera dell'essere umano, se si concede che l'essere umano possa agire. Chiedersi perché dovremmo agire moralmente, perciò, è una domanda che non può essere posta, almeno nella misura in cui non ci si chiede perché dovremmo agire. Infatti, si può ripetere, se attribuiamo all'essere umano la capacità di agire, allora è sempre possibile chiedere e valutare quale bene un agente persegue nell'azione particolare. Per questo, in una prospettiva più ampia (che considera il progetto di vita) non è corretto parlare di una vita etica e, di conseguenza, anche il problema giustificativo deve essere rivisto.

---

<sup>154</sup> Williams, *Ethics, and the Limits of Philosophy*, p. 29.

### 3.4.2. Il problema giustificativo e il punto di vista di prima persona

Rispetto al problema giustificativo in etica si può osservare che ogni azione e ogni sfera della vita di un agente se sono costituite da un giudizio morale, allora hanno a che fare con un qualche tipo di giustificazione che l'agente è in grado di fornire rispetto al proprio agire. Vediamo perché.

In primo luogo, chi nega o critica la morale ponendosi al di fuori di essa, nella misura in cui agisce, lo fa avendo di mira ciò che vede come bene. Il giudizio morale giudica precisamente il bene che è perseguito nell'azione dall'agente. Il bene, come detto, è un bene che è desiderabile, praticabile e che lo interessa. Per questa ragione, il tipo di giustificazione che ci si può aspettare di ricercare in una prospettiva neo-aristotelica, ha a che fare con il bene che ogni agente ricerca nell'azione.

In secondo luogo, per Foot l'essere umano è in grado di agire fornendo ragioni del perché ha agito in un certo modo: "In primo luogo, tuttavia, voglio dire di più sull'idea che gli esseri umani siano creature razionali, cioè in grado di agire secondo ragioni, mentre anche gli animali superiori sono diversi perché non possono agire razionalmente o irrazionalmente perché non agiscono secondo ragioni come noi"<sup>155</sup>. Anche per Anscombe, nell'azione intenzionale si può fornire una risposta alla domanda sul perché si sia agito in un certo modo<sup>156</sup>. In questo senso, allora, l'immoralista e l'amoralista agendo sono in grado di fornire una ragione del perché hanno agito in un determinato modo e, quindi, sono in grado di giustificare il proprio agire a partire dal bene, tale o presunto, che si proponevano di perseguire nell'azione particolare.

Per questo mi sembra corretto quanto osserva Sofia Vanni Rovighi a proposito dell'inevitabilità di un'etica normativa: "Chi dice di non voler fare una metafisica, ha già implicita, una sua metafisica; analogamente, ed a fortiori, chi dice di non voler fare una etica normativa, la presuppone continuamente, perché non può rinunciare, sotto pena di non essere uomo, a dare delle valutazioni morali"<sup>157</sup>. Se un essere umano può essere detto agente, allora

---

<sup>155</sup> "First, however, I want to say more about the idea that human beings are rational creatures, in being able to act on reasons, whereas even the higher animals, in many ways so like us, are different in that they cannot act rationally or irrationally because they do not act on reasons as we do". Foot, *Natural Goodness*, p. 35.

<sup>156</sup> De Anna, "Da un lato, suggeriscono che un'azione sia essenzialmente in prima persona: seguendo Elizabeth Anscombe, sostengono che un'azione è tale e solo se l'agente vede un ragione per cui compiere l'azione". "On the one hand, they suggest that an action is constitutively first personal: following Elizabeth Anscombe, they contend that a doing is an action if and only if the agent can see a reason for which she does it", *Virtue ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 180.

<sup>157</sup> S. Vanni Rovighi, *Elementi*, Vol. IV, p. 134.

per quanto possa negare che vi sia un dovere a cui conformarsi, in realtà, nell'azione fornisce una risposta al perché ha agito in quel modo. Di conseguenza, egli nell'azione conferma che il bene che persegue è un bene che deve essere perseguito. Per questo, anche l'immoralista e l'amoralista nell'azione compiono una valutazione di quel bene che sembra essere il migliore. Il ricco americano, descritto da Foot come esemplificazione dell'immoralista, che decide di andare a caccia nel week end, in questo senso, valuta le diverse possibilità di azioni e beni che può perseguire quando sopraggiunge il week end. Scegliendo la caccia, egli compie un'azione che, per quanto per Foot sia sbagliata, almeno dal suo punto di vista è considerata sotto l'aspetto di bene<sup>158</sup>.

Ancora, la lode e il biasimo di cui parla Aristotele riguardano solo le azioni e, in tal senso, sono giudizi che un agente, più o meno implicitamente, fornisce già al proprio operato nella misura in cui lo compie e nella misura in cui considera ciò che ha compiuto come un'azione e non un movimento frutto del caso. Nella scelta, possibilità valutate come peggiori son state scartate.

La relazione tra normatività, giustificazione e azione, che sarà il tema della terza parte, mi sembra emerga anche rispetto a quanto De Anna scrive rispetto all'esperienza della normatività che è possibile rintracciare nell'agire. Secondo De Anna la normatività si esperisce, per esempio, quando abbiamo dei dubbi sul nostro agire o valutiamo l'agire altrui:

Gli agenti possono sperimentare vincoli normativi in due forme diverse. In primo luogo, l'esperienza di un vincolo normativo può assumere la forma di un giudizio sul comportamento degli altri. Se un agente, A, vede qualcun altro, B, fare volontariamente e razionalmente una azione sbagliata, l'agente, A, giudica che quella persona (B) stia rispondendo a ragioni sbagliate. [...] In secondo luogo, l'esperienza dei vincoli normativi può anche assumere la forma di un dubbio che un agente potrebbe avere rispetto alle proprie azioni. Vediamo altri fallire nelle loro risposte, senza esserne consapevoli. Inoltre, a volte sperimentiamo i nostri fallimenti nel rispondere alle situazioni, quando sentiamo colpa o rimpianto per le nostre azioni<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 14.

<sup>159</sup> "Agents can experience normative constraints in two different forms. Firstly, the experience of a normative constraint can take the form of a judgment on the behaviour of others. If an agent, A, sees someone else, B, willingly and rationally doing one of those wrong actions, she (A) judges that that person (B) is responding to the wrong reasons. [...] Secondly, the experience of normative constraints can also take the form of doubts that an agent might have about one's own actions. We see others failing in their responses, without being aware of it. Furthermore, sometime we experience our own failings in responding to situations, when we feel guilt or regret for our deeds". De Anna, *Virtue ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 182.

In effetti, mi sembra che l'errore, ossia il rendersi conto di aver sbagliato ad agire in un certo modo, mostri come in prima persona si possa constatare perché un'azione precedentemente ritenuta buona possa, successivamente, non essere più valutata tale, inducendo l'agente a concludere che non avrebbe dovuto agire in quel modo. In tal senso, anche l'immoralista e l'amoralista quando cambiano idea rispetto ad un'azione considerata buona, sono in grado di rendersi conto di aver perseguito un bene apparente e che, quindi, non avrebbero dovuto agire in quel modo.

In conclusione, credo si possa rilevare che la domanda di Williams non solo deve essere posta rivedendo la concezione della moralità ad essa sottesa, ma anche rivedendo il modo in cui intendere il problema giustificativo in etica. In tal senso, credo si dovrebbe chiedere non tanto perché vivere una vita etica, quanto piuttosto perché vivere un certo tipo di vita rispetto ad un altro. A questo punto, vediamo come possa essere riconsiderato il ruolo della natura umana ruolo rispetto alla strategia giustificativa neo-aristotelica.

### *3.4.3. L'appello alla natura umana in etica*

Finora si è visto come la questione della giustificazione della vita etica possa essere rivista in ottica neo-aristotelica. Il naturalismo neo-aristotelico non si chiede perché si debba vivere una vita etica, ma, piuttosto, perché vivere un certo tipo di vita, compiere certe azioni, acquisire alcuni tratti del carattere. Per questo, la proposta dell'immoralista<sup>160</sup> diventa semplicemente una proposta concorrente a quella neo-aristotelica. A loro modo l'immoralista e l'amoralista, nella misura in cui agiscono, giustificano il proprio agire considerando certe azioni migliori di altri e, nel caso di Nietzsche e dell'immoralista si cerca anche di mostrare in che modo la prospettiva morale proposta da Foot si sbaglia nel chiamare certi tratti del carattere virtù.

In questo modo, si è detto, quindi, che il problema della fondazione di un certo tipo di vita non solo non è un problema specificatamente neo-aristotelico, ma è il problema che ogni prospettiva etica affronta e che, in maniera meno sistematica, è affrontata da ogni agente. A questo punto è possibile provare a inquadrare meglio il ruolo che il naturalismo neo-aristotelico può assegnare alla natura umana in etica. In primo luogo, per il

---

<sup>160</sup> Rispetto all'amoralista, credo, ci si debba concentrare in concreto sulle azioni che compie, indipendentemente, in parte, dal suo rifiuto dell'esistenza della moralità.

naturalismo neo-aristotelico la natura umana non può giustificare l'agire eticamente rilevante. La critica di Williams non coglie nel segno nella misura in cui parte dal presupposto che una qualsiasi nozione di natura umana, vera o falsa, supportata o meno dai dati scientifici, debba fondare la vita etica. In realtà, per il naturalismo neo-aristotelico la giustificazione che può fornire la natura umana non è di questo tipo, perché non c'è una vita etica da fondare.

In secondo luogo, la critica di Williams secondo cui sia i risultati scientifici, sia l'esperienza di esseri umani eticamente riprovevoli e tuttavia felici, sconfessano l'idea secondo cui vi sarebbe una tensione in ogni essere umano verso la propria realizzazione etica – vi sono innumerevoli modi attraverso cui l'essere umano può realizzarsi – parte, in realtà, dalla tesi erronea secondo cui per il neo-aristotelismo la natura umana si realizzerebbe nella vita etica. Tuttavia, per il naturalismo neo-aristotelico la dimensione etica individua lo spazio entro cui l'essere umano agisce e nell'azione sceglie ciò che “vede” come bene. In tal senso, tanto l'artista quanto il malvagio, nella misura in cui agiscono hanno di mira ciò che vedono come bene e, quindi, anche loro perseguono una qualche forma di realizzazione/miglioramento.

In questo senso la critica di Williams non coglie nel segno perché non riconosce che la tensione alla realizzazione insita nella natura umana, di cui parla il naturalismo neo-aristotelico, ha a che fare con il modo in cui è pensato l'agire. Gli stessi autori del naturalismo neo-aristotelico nella misura in cui possono riconoscersi come agenti in modo da orientarsi verso ciò che vedono come bene, estendono, poi, questa caratteristica anche agli esseri umani, considerandola un tratto della natura umana.

In altre parole, per il naturalismo neo-aristotelico la riflessione etica si concentra su una dimensione che riguarda esclusivamente gli esseri umani, cioè l'agire. Nell'azione vengono individuate alcune caratteristiche che a partire dalla propria esperienza personale vengono, poi, estese a tutti gli esseri umani. Queste caratteristiche sono: la capacità di essere padroni di un tipo particolare di movimenti; l'aspetto di bene sotto cui un'azione è compiuta; il rapporto che il bene ha con l'agente. Di queste caratteristiche il naturalismo neo-aristotelico deve tener conto nella riflessione morale rispetto al *justification problem* e, per questo, deve: i) specificare quale nozione di natura umana possa tenere conto delle caratteristiche dell'agire e di come queste siano conosciute; ii) esplicitare in che modo la natura umana possa essere la base giustificativa per un certo tipo di agire.

Alla luce di questo discorso, credo che il dilemma iniziale possa essere riformulato tenendo conto che il primo corno pur avanzando un'obiezione che non sembra cogliere nel

segno per i motivi detti, allo stesso tempo suggerisce che il naturalismo neo-aristotelico debba chiarire la cosiddetta antropologia valutativa specificando la nozione di natura umana adottata e il metodo con cui sia conosciuta tenendo conto della capacità di agire all'essere umano e delle caratteristiche costitutive dell'agire.

### **Conclusion e articolazione successiva del percorso**

Questi due problemi (quale nozione di natura umana e come conoscerla) saranno affrontati nella prossima parte. In particolare, vorrei cercare di capire in che modo Foot e Hursthouse sembrano intendere la natura umana, i problemi che le loro prospettive pongono e i tentativi più recenti di superamento o di corretta interpretazione del loro pensiero.

In tal senso è opportuno anticipare che non si metterà in confronto il naturalismo neo-aristotelico con le forme contemporanee di naturalismo scientifico. Tuttavia, si dovrà mettere in luce che se il naturalismo neo-aristotelico vuole essere una forma di naturalismo morale; questo può avvenire chiarendo quale nozione di natura umana e quale metodo adotta in maniera indipendente da quello scientifico. Per questo, l'attenzione alle tesi del naturalismo morale secondo la definizione standard (naturalismo morale scientifico nella definizione di De Caro) sarà importante per capire che un nodo cruciale dell'argomentazione neo-aristotelica riguarda l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi non umani (nello specifico nella versione presentata da Hursthouse) dal momento che sembra suggerire due concezioni incompatibili di natura vincolate a metodi diversi.

## **Parte 2. Il concetto di natura nel naturalismo neo-aristotelico**

### **Introduzione**

Il naturalismo neo-aristotelico abbraccia 4 tesi definitorie che lo inseriscono tra chi propone una forma di realismo morale declinato naturalisticamente. Un problema per queste posizioni è il cosiddetto *justification problem* in cui viene affrontata la questione dell'agire buono/doveroso/virtuoso. Per il naturalismo neo-aristotelico, il problema assume la forma di un dilemma che coinvolge il riferimento alla natura umana.

Nella prima parte, si è detto che le critiche connesse al primo corno del dilemma sono inefficaci perché non considerano nel modo corretto alcune tesi costitutive del naturalismo neo-aristotelico. Tra queste: un diverso modo di concepire il significato del termine “morale”, un diverso modo di pensare la giustificazione dell’agire virtuoso e una concezione dell’agire in cui si sottolinea l’aspetto di bene sotto cui è compiuta. Tuttavia, si può notare che non è ancora chiaro perché il naturalismo neo-aristotelico possa evitare di cadere all’interno del primo corno del dilemma e non adottare una nozione non scientifica di natura umana. Infatti, la revisione del rapporto tra agire e moralità, l’esplicitazione dell’orientamento al bene dell’agire e un modo nuovo di pensare l’impresa giustificativa in etica sono tesi che, in linea di principio, non escludono la possibilità di adottare un’antropologia scientifica.

In particolare, una posizione scientifico-naturalistica potrebbe provare ad accogliere sia l’idea per cui non è possibile “giustificare la vita etica dal di fuori”, sia la tesi per cui la moralità non coincide con una sfera esclusiva di azioni. Un po’ più complicato sarebbe considerare la natura umana tenendo conto della struttura teleologica dell’agire, ma uno degli obiettivi principali dei naturalismi scientifici riguarda proprio la possibilità di accettare in maniera coerente spiegazioni teleologiche.

Perché allora il naturalismo neo-aristotelico sostiene di non essere una forma di naturalismo scientifico? Perché la maggior parte dei critici, invece, rifiuta questa possibilità?

La soluzione del primo problema credo possa passare dall’analisi del secondo. Infatti, un aspetto rilevante che accomuna gran parte delle critiche ai neo-aristotelici è il sospetto che questa posizione non possa non essere una forma di naturalismo morale scientifico<sup>161</sup>. In questo senso, mi sembra che le alternative nel dibattito si siano cristallizzate secondo due linee interpretative opposte circa la strategia neo-aristotelica: per i suoi sostenitori l’antropologia adottata è valutativa, per i critici il concetto di natura umana è, invece, scientifico.

Ora, si è detto che il progetto programmatico di Foot e Hursthouse cerca di salvaguardare l’oggettività del giudizio morale attraverso un riferimento fattuale che è anche naturale. Proprio la comprensione della naturalità del criterio fattuale sembra essere alla base della difficoltà interpretativa circa la strategia neo-aristotelica. In generale una spiegazione naturalistica<sup>162</sup> della moralità deve poter escludere il ricorso a entità soprannaturali o a

---

<sup>161</sup> Secondo i critici il problema è rintracciabile già in Aristotele e, quindi, si propaga anche ai neo-aristotelici.

<sup>162</sup> Cfr. Caro M., – Macarthur D. (eds.), *Naturalism and normativity*, Columbia University Press, New York 2010, p. 3.

facoltà non-naturali. Foot e Hursthouse, in tal senso, si propongono di fornire una spiegazione naturalistica della moralità attraverso il riferimento a fatti della natura umana. In aggiunta, il naturalismo neo-aristotelico non si accontenta di mostrare la naturalità della morale attraverso il ricorso alla natura umana, ma afferma che la morale è naturale perché è rintracciabile un corrispettivo analogo nel mondo dei viventi. È possibile instaurare, cioè, un'analogia tra la moralità e la normatività che caratterizza il mondo di piante ed animali.

Questo secondo passaggio non è chiarissimo. Infatti, perché la dipendenza della moralità da fatti natura umana non basta ai neo-aristotelici per fornire una spiegazione naturalistica? Perché non concentrarsi proprio sul modo in cui un'antropologia valutativa potrebbe fornire una soluzione di questo tipo?

In questo caso il naturalismo neo-aristotelico sembra voler evitare di reintrodurre a livello della natura umana il ricorso a entità soprannaturali o facoltà conoscitive non naturali. Di conseguenza, è nell'analogia tra sfere di normatività che pensa di individuare il criterio per mostrare la naturalità della morale.

Proprio questa mossa si rivela problematica. Infatti, rispetto ai fatti morali, il naturalismo neo-aristotelico sembra poter accogliere una forma di naturalismo liberalizzato, secondo la definizione di De Caro<sup>163</sup>, per cui la naturalità di un fatto morale non dipende dal metodo delle scienze naturali. Al contrario, rispetto alla normatività naturale sub-razionale la non dipendenza dal naturalismo scientifico non è così chiara. Vediamo perché.

Si è detto che il naturalismo neo-aristotelico intende adottare un'antropologia valutativa. Questa espressione suggerisce che i) la natura umana sia rilevante per il discorso morale e ii) che sia possibile guadagnare una nozione di natura umana in maniera indipendente dal metodo scientifico. Inoltre, rispetto al termine valutativo, si può dire che:

---

<sup>163</sup> Nella voce della Stanford Encyclopedia il naturalismo morale è presentato solo nella versione scientifica: “Abbiamo detto che il naturalismo morale coniuga tre tesi: il Realismo morale per cui ci sono fatti morali oggettivi, indipendenti dal riconoscimento di un soggetto. Il Naturalismo metafisico per cui i fatti morali sono fatti naturali. Il Naturalismo epistemico: le affermazioni morali sono vere nello stesso modo in cui lo sono le affermazioni delle scienze naturali”. “We have said that moral naturalism is a conjunction of three claims: Moral Realism: There are objective, mind-independent moral facts. Metaphysical Naturalism: Moral facts are natural facts. Epistemic Naturalism: We know moral claims are true in the same way that we know about claims in the natural sciences”. Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.. Secondo De Caro, però, la proposta neo-aristotelica è una forma di naturalismo liberalizzato. La differenza tra naturalismo liberalizzato e naturalismo scientifico è che: “presuppongono quadri concettuali e linguaggi completamente diversi (White afferma che si possa parlare, in questo contesto, di vera e propria incommensurabilità). Ciò non significa che le prospettive si contraddicano (come invece pensano tanto i naturalisti scientifici che gli antinaturalisti): semplicemente, esse parlano con modalità diverse di cose diverse (da una parte enti che obbediscono alle leggi di natura; dall'altra agenti liberi, razionali e responsabili)” De Caro, *Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato*, p. 34.

iii) la valutazione morale dipende da criteri che non sono i desideri contingenti<sup>164</sup> dell'agente e, allo stesso tempo, iv) ogni agente è inserito in un contesto dove certi tratti della natura umana sono già stati valutati moralmente, evitando così l'assunzione di un punto di vista di Archimede. Anche Hacker-Wright recentemente ha evidenziato come l'antropologia footiana presenti un elemento *trascendentale* precedente alla conoscenza empirica della natura umana. In questo modo, il naturalismo neo-aristotelico sembrerebbe veramente proporre una soluzione in grado di individuare criteri fattuali naturali e non scientifici.

Questa soluzione, però, sembra tralasciare, o comunque non affrontare a sufficienza, la questione del fondamento su cui si basa l'analogia tra moralità e normatività sub-razionale che, soprattutto nella proposta di Hursthouse, è ontologico.

Il vantaggio dell'analogia tra giudizi normativi consiste nella semplicità esplicativa con cui si può rendere conto della relazione tra natura e normatività. La vita di animali e piante, infatti, ci sembra abbastanza semplice. Per questo l'analogia tra sfere di normatività fornisce un paradigma alternativo ed efficace in grado di aiutare nella comprensione della sfera della moralità e individua, inoltre, un criterio ulteriore, in questo caso un'altra realtà, che sembra essere "più" naturale per rendere conto della naturalità della moralità. Se la normatività morale fosse, infatti, una caratteristica esclusivamente umana, si potrebbe sospettare che si stia reintroducendo, a livello di natura umana, una facoltà particolare o un'entità soprannaturale per spiegare la moralità.

L'analogia tra giudizi normativi sembra, però, avere almeno due problemi. In primo luogo, limitarsi ad individuare un'analogia con un'altra realtà, quella dei viventi non umani, di per sé non garantisce che, anche nella la natura vivente non umana, non si possa reintrodurre una spiegazione supernaturalistica o nonnaturalistica della normatività. In altre parole, si potrebbe sollevare lo stesso dubbio già avanzato rispetto alla natura umana. Infatti, l'esclusione di una spiegazione supernaturalistica o non naturalistica della moralità è possibile solo attraverso l'individuazione di un criterio che mostri quali caratteristiche deve possedere una spiegazione naturalistica<sup>165</sup>.

In secondo luogo, solitamente lo studio del mondo vivente non umano è strettamente legato al metodo scientifico. Quando si guarda al mondo dei viventi non umani proprio gli scienziati sembrano poterci dire come sia fatta la "natura" di piante ed animali. In altre parole, la relazione tra natura degli esseri viventi non umani e metodo scientifico è molto

---

<sup>164</sup> Cfr. Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 177.

<sup>165</sup> Per quanto, come rileva De Caro, un problema riguarda il modo stesso in cui si possa definire la categoria del soprannaturale. Cfr. De Caro-Macarthur, *Naturalism and Normativity*, p. 3.

stretta e, di conseguenza, è facile pensare che anche il rapporto tra natura vivente non umana e normatività naturale sub-razionale sia di tipo scientifico. Inoltre, l'adozione di un naturalismo scientifico rispetto al mondo dei viventi è una tesi che la stessa Hursthouse sottolinea in diversi passaggi di *On Virtue ethics* e di cui, tuttavia, non sembra ravvisare la criticità quando considera l'analogia con i giudizi morali.

Se la naturalità della normatività subrazionale è legata al metodo scientifico, allora il naturalismo neo-aristotelico deve mostrare come l'analogia sia valida pur nella differenza di metodo o, alternativamente, non può spiegare come le due sfere normative siano analoghe. Inoltre, si può aggiungere che, in alcuni passaggi di *On Virtue ethics*, Hursthouse sembra adottare una concezione di natura nel mondo vivente non umano incompatibile con l'antropologia neo-aristotelica, alimentando il sospetto che i tipi di normatività rintracciati non siano analoghi<sup>166</sup>. Per questa ragione, proprio l'analogia tra sfere di normatività sembra essere il motivo principale per cui il naturalismo neo-aristotelico sembra ricadere in una forma di naturalismo morale scientifico.

Nei prossimi capitoli cercherò di ricostruire il modo in cui i neo-aristotelici pensano la natura umana affidandomi ai riferimenti testuali dei suoi maggiori esponenti. Si tratterà di capire come questa posizione metaetica possa non essere vincolata ad una nozione scientifica di natura umana pur mantenendo la somiglianza ontologica.

## Capitolo 4. La natura umana

### 4.1. La nozione di forma di vita

I primi due elementi dello schema della normatività naturale esplicitano il ciclo di vita che caratterizza una forma di vita<sup>167</sup>. Anche nell'essere umano vi sono delle

---

<sup>166</sup> Il problema della relazione tra metodo e metafisica non sarà un tema che si potrà trattare. Tuttavia, un aspetto che si cercherà di far emergere è che, analogamente a quanto si potrà dire della natura umana, se effettivamente il metodo scientifico conduce ad un'immagine della natura vivente in cui è da escludersi ogni riferimento ai fini, allora al naturalismo neo-aristotelico non resta che decretare l'incompatibilità dell'antropologia proposta con la filosofia della natura scientifica. Una possibile alternativa a questa soluzione potrebbe essere sottolineare la dipendenza del metodo scientifico allo studio di solo alcuni aspetti della realtà. In questo modo sarebbe possibile per il naturalismo neo-aristotelico provare a rinvenire la somiglianza tra esseri viventi non umani ed esseri umani attribuendo anche a questi ultimi una struttura teleologica.

<sup>167</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 23.

caratteristiche funzionali che appartengono alla sua natura. Si pensi al caso della promessa o dell'amicizia. Secondo Foot, è perché siamo fatti in un certo modo che possiamo stringere promesse<sup>168</sup>. E, rispetto all'amicizia, un marziano che osservi dall'esterno un rapporto di amicizia non potrebbe comprendere la natura di questa relazione, perché non condivide la stessa forma di vita<sup>169</sup>.

Per Thompson i categorici aristotelici, o *natural historical judgments*, specificano il *wider context* di un essere vivente particolare. La nozione di forma di vita è prima di tutto una nozione della mente, logica<sup>170</sup>, che serve per identificare un individuo particolare e comprendere i suoi movimenti. Rendere intelligibile l'agire sullo sfondo della natura umana è un'operazione che, secondo Thompson e Hacker-Wright, compiamo ogni volta che agiamo. La comprensione dell'agire umano può avvenire solo a partire da una preliminare conoscenza della forma di vita umana<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Foot scrive Sarebbe diverso se gli esseri umani fossero diversi e potessero legare le volontà degli altri attraverso una sorta di dispositivo di controllo mentale legato al futuro". "It would be different if human beings were different, and could bind the wills of others through some kind of future-related mind-control device". *Ibi*, p. 32.

<sup>169</sup> "Pensiamo, ad esempio, a come l'amicizia tra gli esseri umani potrebbe apparire ad alcuni, non molto intelligenti marziani, in visita sulla Terra che, senza essere in grado di parlare con noi o leggere la nostra letteratura o filosofia, studino il fenomeno dell'amicizia qui sulla terra. Potrebbero riferire che alcuni umani sono in relazione tra di loro attraverso il compimento di ciò che sembrano essere servizi, non retribuiti se non per reciprocità. Il tacito accordo sembra essere che se gli esseri umani A e B sono amici, allora si possono aiutare vicendevolmente quando si trovano in difficoltà e, inoltre, si scambiano reciprocamente dei doni. Sia i servizi che lo scambio di doni potrebbero essere dei fastidi considerevoli per il donatore. Apparentemente, un umano potrebbe eseguire questi servizi perché tutti hanno bisogno di amici, tranne forse per pochissimi che sono particolarmente ricchi e potenti. L'essere umano bisognoso ordinario, in realtà, preferirebbe essere come questi pochi, ma nel timore della mancanza di amicizia finisce per accontentarsi di avere amici. L'istituzione dell'amicizia serve all'essere umano e, per questo, la loda. Questi marziani, perciò, vedrebbero l'amicizia come gli immoralisti descritti da Platone vedono la giustizia. I marziani potrebbero credere che di per sé, comportarsi come da amico, è spiacevole come gli esercizi di ginnastica o le cure mediche". "Suppose, for instance, that we think first about friendship among humans as this might appear to some not very intelligent visiting Martians who, without being able to talk to us or read our literature or philosophy, have been studying the phenomenon of friendship here on earth. They report that certain humans are linked with certain others in performing what seem to be services, unpaid except by reciprocity. The tacit arrangement seems to be that if humans A and B are friends each is able to call on the other when in difficulties, and there may be exchanges of gifts. Both the services and the gift-giving can be a considerable nuisance to the giver. He or she apparently performs them because everyone needs friends, except perhaps for a very few who are especially rich and powerful. The ordinary needy human would prefer to be like these few, but in fear of friendlessness settles for the next best thing, which is to be a friend and so to be able to call on friends. The institution serves him, and so he praises it. These Martians would see friendship very much as Plato's immoralists see justice. In itself acting as a friend is, the Martians suppose, disagreeable, like gymnastic exercise or medical treatment", *Ibi*, p. 66.

<sup>170</sup> Cfr. Donatelli, P. – Ricciardi M. – Thompson, M., "Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione, in *Iride*, 1(2003), pp. 191-194.

<sup>171</sup> "È attraverso l'esperienza umana che si apprende che si è membri di un tipo di esseri per cui è normale che uno si preoccupi dei bisogni degli altri e che gli altri si preoccupino dei suoi bisogni. Ciò non accade per induzione, ma piuttosto situandoci sullo sfondo della nostra forma di vita". "It is through basic human experience one learns that one is a member of a kind of being among whom it is normal that one care about some others' needs and that some others care about one's own needs. That does not happen by induction, but

Per Foot e Hursthouse, però, la natura umana non permette solo di comprendere l'agire, ma individua caratteristiche reali degli esseri umani. Infatti, il naturalismo neo-aristotelico vuole mostrare la dipendenza della moralità da aspetti reali della natura umana.

Ancora, Foot sottolinea che tra i giudizi storico naturali solo i giudizi teleologici hanno una rilevanza morale ed esprimono la funzione che svolge una caratteristica della natura vivente<sup>172</sup>. Il concetto di "funzione" evidenzia la relazione tra una caratteristica e il perseguimento di un certo fine. Inoltre, per Foot un individuo particolare non possiede in maniera contingente una caratteristica funzionale e, per questo, la funzionalità di una caratteristica è, in parte, indipendente dal suo uso<sup>173</sup>. Un altro aspetto rilevante dello schema della normatività naturale riguarda l'applicazione della nozione di forma di vita all'essere umano. Gli esseri umani hanno una volontà razionale e la moralità è quella dimensione che

---

rather by situating ourselves against the background of a form of life". Hacker-Wright, J., "What is Natural about Foot's Ethical Naturalism?", in *Ratio*, 3(2009), p. 320.

<sup>172</sup> Rispetto ad animali e piante Foot scrive: "Si consideri, per esempio, la proposizione "La cinciarella ha una macchia blu rotonda sulla testa". Superficialmente potrebbe essere come la proposizione "Il pavone maschio ha una coda dai colori vivaci", ma in un certo senso non è così. Perché, supponendo che il colore della testa non avesse alcun ruolo nella vita della cinciarella, sotto questo aspetto è abbastanza diverso dal caso del colore della coda del pavone maschio: infatti non ci sarebbe nulla di sbagliato in una cinciarella che nel mio giardino abbia una testa di colore marrone; e la particolarità potrebbe accompagnare o meno un difetto. Quindi, come possiamo distinguere questi due tipi di proposizioni? Emerge qui il legame speciale, menzionato ma non esplorato da Thompson, tra i "categorici aristotelici" e la teleologia negli esseri viventi. I categorici aristotelici sono proposizioni che hanno a che fare con il modo in cui compaiono determinate caratteristiche o con il modo in cui certe operazioni sono compiute o dagli organismi di una data specie dall'intero organismo o dalle loro caratteristiche o parti. Ma, parlando ora per me e non più per Thompson, si deve dire che per ottenere il collegamento tra i categorici aristotelici e la valutazione è necessario fare una mossa ulteriore. Nelle piante e negli animali non umani tutte queste cose hanno a che fare, direttamente o indirettamente, con la sopravvivenza, come la difesa e l'ottenimento di nutrimento, o con la riproduzione dell'individuo, come la costruzione di nidi. Questa è la "vita" caratteristica del tipo di animale con cui i categorici aristotelici hanno a che fare. Ciò che "gioca un ruolo" in questo tipo di vita è ciò che è causalmente e teleologicamente correlato ad essa, poiché avere le radici ha a che fare con il nutrimento e attirare gli insetti è legato alla riproduzione nelle piante". "Consider, for instance, a sentence such as 'The blue tit has a round blue patch on its head.' This is superficially like 'The male peacock has a brightly coloured tail', but in a way of course it is not. For, on the assumption that colour of head plays no part in the life of the blue tit, it is in this respect quite unlike the colour of the male peacock's tail: there would be nothing wrong with the blue tit in my garden in that it had a drab-coloured head; and the peculiarity might or might not accompany a defect. So how are we to distinguish these two types of propositions? There emerges here the special link, mentioned but not explored by Thompson, between his 'Aristotelian categoricals' and teleology in living things. Aristotelian categoricals are propositions having to do with the way that certain features appear or that certain things are done in organisms of a given species either by the whole organism or by their characteristics or parts. But, speaking now for myself rather than for Thompson, I should say that to obtain the connection between Aristotelian categoricals and evaluation another move must be made. I should say that in plants and non-human animals these things all have to do, directly or indirectly, with self-maintenance, as by defence and the obtaining of nourishment, or with the reproduction of the individual, as by the building of nests. This is 'the life' characteristic of the kind of animal with which the categoricals here have to do. What 'plays a part' in this life is that which is causally and teleologically related to it, as putting out roots is related to obtaining nourishment, and attracting insects is related to reproduction in plants", *Natural Goodness*, p. 21.

<sup>173</sup> Si pensi all'esempio del cactus. Io posso usare un cactus come oggetto ornamentale, ma il cactus non è fatto per essere usato in quel modo.

ha che fare con il movimento proprio dell'essere umano che si declina nell'azione<sup>174</sup>. La razionalità, in questo modo, è una facoltà esclusiva dell'essere umano che apre una serie di capacità della sua natura. Per esempio, è grazie alla razionalità che un essere umano conosce il fine per cui agisce<sup>175</sup>. Inoltre, nel linguaggio, si esprime la capacità di agire secondo ragioni e di offrire una spiegazione razionale del perché si è agito in un certo modo<sup>176</sup>. In altre parole, per Foot nella moralità si evidenzia il nesso tra la natura umana e la capacità di agire (in cui è coinvolta anche la razionalità).

L'andamento dell'argomentazione neo-aristotelica sembra seguire, perciò, tre fasi: prima si rilevano delle somiglianze ontologiche tra i viventi; poi si evidenzia lo specifico della razionalità rispetto al movimento umano; in seguito, sulla base del fondamento

---

<sup>174</sup> Foot scrive: “Parlare di una buona persona significa parlare di un individuo non rispetto al proprio corpo o a facoltà come la vista e la memoria, ma rispetto alla sua volontà razionale. La mia opinione è che sia giusto vedere i giudizi morali come appartenenti ad altre valutazioni che forse potrebbero non sembrare abbastanza significative da meritare tale vicinanza”. “For to speak of a good person is to speak of an individual not in respect of his body, or of faculties such as sight and memory, but as concerns his rational will. My own view is that it is right to see moral judgements as belonging with other evaluations that may perhaps appear not weighty enough to merit such proximity. Thinking about reasons for action, we saw that there is a use of the word 'should' (a practical 'should') that implies a reason, and even an 'a.t.c.' reason for action. In the present chapter I want to consider this particular case of evaluation in more detail, and it may seem that I have now reached the subject of 'moral evaluation'”. *Natural Goodness*, p. 44.

<sup>175</sup> Questa capacità non sembra poter essere attribuita a piante e animali: “[Tommaso d’Aquino] sottolinea anche il fatto che gli animali, avendo la percezione a differenza delle piante, possono fare ciò che fanno in vista di un fine (propter finem). Tuttavia insiste sul fatto che nel fare qualcosa per un fine gli animali non possono coglierlo in quanto fine (rationem finis non cognoscunt). Un certo tipo di conoscenza è richiesta anche per la "partecipazione al volontario" che è possibile per gli animali. Tuttavia, dice Tommaso d'Aquino, "la perfetta conoscenza del fine consiste non solo nell'apprendere la cosa che è il fine, ma anche nel conoscerla sotto l'aspetto di fine e sotto la relazione tra i mezzi e quel fine ("sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum"). Allo stesso modo nega che gli animali abbiano conoscenza della relazione mezzi e fini come gli esseri umani. In un certo senso si può dire che abbiano questa conoscenza, dal momento che cercano qualcosa per ottenerne un'altra. Ma anche qui l’Aquinate afferma che gli animali non abbiano il tipo di conoscenza della relazione come la hanno gli esseri umani”. “He even stresses the fact that animals, having perception as plants do not, may do what they do for an apprehended end (propter finem). Nevertheless he insists that in doing something for an end animals cannot apprehend it as an end (non cognoscunt rationem finis). A kind of knowledge is needed even for the 'participation in the voluntary' that is possible for animals. However, Aquinas says, 'Perfect knowledge of the end consists in not only apprehending the thing which is the end but also in knowing it under the aspect of end and the relation of the means to that end' ('sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum'). And similarly he denies that animals have knowledge of the relation of means and ends as humans do. In a way they can be said to have this knowledge, since they go for one thing to get another. But here, too, Aquinas says that they do not have the kind of knowledge of the relation that human beings have”, *Ibi*, p. 36.

<sup>176</sup> “Ha senso chiedere a qualcuno cosa pensi dei pro e dei contro di una scelta particolare perché possiamo chiedere e ricevere una risposta. Inoltre, può fornire argomenti che hanno come conclusione "quindi è quello che farò". Quando diciamo che gli esseri umani sono in grado di scegliere su una base razionale come nessun animale può fare, è perché all'azione umana appartiene la razionalità, e quindi, in definitiva, perché gli esseri umani usano un linguaggio non eguagliato da nulla nella vita animale”. “It makes sense to ask what someone thought about the pros and cons of a particular choice because we can ask him and be given an answer. And he himself can go through arguments that have as a conclusion 'so that is what I shall do'. When we say that human beings are able to choose on a rational ground as no animal can, it is because human action belongs in such surroundings, and so, ultimately, because humans use language not matched by anything in animal life”. *Ibi*, p. 37.

ontologico, si traccia l'analogia tra sfere di normatività.

Questa struttura argomentativa viene sviluppata da Hursthouse che si impegna nel rilevare le comunanze e le differenze naturali tra esseri umani ed esseri viventi non umani. Per questa maggior sistematicità e chiarezza la proposta di Hursthouse viene solitamente considerata la visione di riferimento del naturalismo neo-aristotelico. Lenman e Gowans scrivono che Hursthouse “ha sviluppato più in dettaglio la proposta di Foot, aiutando a chiarire la prospettiva neo-aristotelica”<sup>177</sup>. Questa considerazione mi sembra importante perché permette da un lato di rilevare su quale proposta si siano concentrati maggiormente i critici neo-aristotelici, dall'altro di sottolineare che la proposta di Hursthouse è una delle possibili declinazioni all'interno del più ampio progetto neo-aristotelico. In questo modo, si potranno mettere in luce sia i punti di forza dell'articolazione di Hursthouse sia valutare possibili difficoltà, senza che quest'ultime debbano essere attribuite completamente alla più generale argomentazione neo-aristotelica. In questo senso, Hacker-Wright, si concentra su elementi peculiari dell'antropologia di Foot più difficilmente rintracciabili nella riflessione di Hursthouse.

In generale, però, Foot e Hursthouse sono considerate le autrici di riferimento del naturalismo neo-aristotelico e, più che le differenze, solitamente si sottolinea il progetto comune. Nel solco di Foot, Hursthouse approfondisce alcune tesi centrali della proposta neo-aristotelica e, in particolare, sviluppa l'idea di un comune fondamento ontologico su cui si basa l'analogia tra giudizi normativi non umani e giudizi morali.

In questo modo, il naturalismo morale dei neo-aristotelici cerca di collocare la natura umana nel più ampio mondo dei viventi. La somiglianza ontologica fornisce, infatti, un fondamento all'analogia normativa permettendo di spiegare come la moralità non sia una sfera *sui generis* della realtà umana<sup>178</sup>. Trovare un fondamento all'analogia è un'obiettivo decisivo per la riflessione neo-aristotelica e Hursthouse, in questo senso, riesce a essere fedele al progetto neo-aristotelico in una maniera più soddisfacente rispetto a Thompson che

---

<sup>177</sup> “We will focus on Hursthouse, whose account is the clearer and more detailed of the two”, Lutz, Matthew, Lenman James, "Moral Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.

<sup>178</sup> Foot, *Natural Goodness*: “Pertanto, sto seriamente paragonando la base della valutazione morale a quella della valutazione del comportamento negli animali”. “I am therefore, quite seriously, likening the basis of moral evaluation to that of the evaluation of behaviour in animals”, p. 12. Cfr. anche Hursthouse, *On Virtue ethics*: “mi rifaccio ai suoi articoli pubblicati che ripropongono la sua idea originale di iniziare con la valutazione delle piante, perché rende più facile discernere lo sviluppo della particolare struttura che è possibile trovare nelle nostre valutazioni degli esseri viventi”. “I depart from her published papers in reinstating her original idea of beginning with the plants, because it makes it easier to discern the development of the particular structure that I claim to find in our evaluations of living things”, p. 151.

si limita, invece, a mostrare la comune forma logica che caratterizza i giudizi normativi. Secondo Hursthouse, la somiglianza ontologica tra i viventi si esplicita secondo una scala di natura<sup>179</sup> che dagli esseri viventi più semplici arriva a quelli più complessi e ad una maggiore complessità corrispondono nuove operazioni e capacità.

Gli esseri viventi vegetali sono orientati al perseguimento di due fini quali la sopravvivenza e la riproduzione. Gli animali, perseguono anche un terzo fine che “è il modo caratteristico di provare piacere e dolore”. Gli animali più complessi, poi, perseguono un quarto fine che coincide con il buon funzionamento del gruppo. È a questo livello di complessità che Hursthouse rileva una comune struttura biologica con gli esseri umani:

Ma il "naturalismo etico" viene generalmente considerato non solo perchè fonda l'etica in qualche modo su considerazioni della natura umana, ma anche prendendo in considerazione gli esseri umani come parte dell'ordine naturale e biologico degli esseri viventi. La prima premessa è che ciò che sono gli esseri umani è una specie di animali sociali razionali e quindi una specie di esseri viventi che, a differenza di "persone" o "esseri razionali", hanno una particolare composizione biologica e un ciclo di vita naturale<sup>180</sup>

Cosa rende, quindi, possibile l'analogia tra giudizi normativi non umani e giudizi morali? Perché è possibile parlare di una comune forma logica dei giudizi normativi?

La risposta di Hursthouse è che i viventi presentano un comune *make-up* biologico che si declina secondo le capacità comuni ad ogni forma di vita. In questo caso, quindi, non ci si limita a dire che la forma di vita permette di comprendere il movimento di un individuo particolare. Piuttosto, ogni essere vivente ha una struttura teleologica che si specifica nel perseguimento di uno o più fini: “Le parti e le operazioni di una pianta sono valutate come valide alla luce di due fini; sono buone a seconda che stiano contribuendo, nel modo caratteristico di un membro di una tale specie, (1) alla sopravvivenza individuale lungo l’arco della vita caratteristica di un membro di tale specie e (2) e alla continuazione della specie”<sup>181</sup>. Gli animali, in questo senso condividono con le piante i primi due fini, mentre,

---

<sup>179</sup> Cfr. “Introduzione” in Aristotele, *Anima*, G. Movia (a cura di), Rusconi, Milano 1996, pp. 19-24.

<sup>180</sup> “But ‘ethical naturalism’ is usually thought of as not only basing ethics in some way on considerations of human nature, but also as taking human beings to be part of the natural, biological order of living things. Its standard first premise is that what human beings are is a species of rational, social animals and thereby a species of living things—which, unlike ‘persons’ or ‘rational beings’, have a particular biological make-up and a natural life cycle”. Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 158.

<sup>181</sup> An individual plant's parts and operations are evaluated as good in the light of two ends; they are good according to whether they are contributing, in the way characteristic of such a member of such a species, to (1) individual survival through the characteristic life span of such a member of such a species and (2) continuance of the species *Ibi*, p. 151.

in virtù della loro natura animale, perseguono un terzo fine: “Da qualche parte lungo la scala della natura iniziamo ad attribuire la capacità di provare dolore, e da qualche parte - forse allo stesso punto, forse no – la capacità di provare piacere. Gli animali che possono provare dolore e piacere vengono valutati in relazione non solo ai primi due fini, ma a un terzo, vale a dire la caratteristica libertà dal dolore e il caratteristico piacere o godimento”<sup>182</sup>.

Gli animali più complessi condividono i primi 3 fini con piante ed animali più semplici, mentre, in quanto animali più complessi, perseguono anche un quarto fine: “un buon animale sociale (di una delle specie più sofisticate) è buono rispetto (i) alle sue parti, (ii) alle sue operazioni, (iii) alle sue azioni e (iv) ai suoi desideri ed emozioni; se è un buon animale è determinato dal fatto che questi quattro aspetti servono (1) alla sopravvivenza individuale, (2) alla continuità della specie, (3) alla caratteristica libertà dal dolore e al godimento caratteristico, e (4) al buon funzionamento del suo gruppo sociale, nei modi caratteristici della specie”<sup>183</sup>.

L’essere umano, in questa scala naturale, presenta una struttura comune agli animali più complessi e la somiglianza è rintracciata da Hursthouse nel perseguimento degli stessi 4 fini: sopravvivenza, riproduzione, gioia e dolore caratteristici, buon funzionamento del gruppo. La differenza, invece, risiede nel *modo* in cui i fini sono raggiunti. Per Hursthouse, in tal senso, non si aggiunge un quinto fine specifico all’essere umano. Piuttosto l’essere umano presenta una struttura comune agli altri viventi che si specifica, poi, nell’esercizio della facoltà razionale. Solo gli esseri umani sono esseri sociali e razionali: “Il nostro modo di muoverci è solo uno, che rimane lo stesso in tutte le aree della nostra vita. Il nostro modo caratteristico di muoverci, che ci distingue da tutte le altre specie di animali, è il modo razionale. Il "modo razionale" ci fa vedere qualcosa come buono che abbiamo ragione di fare”<sup>184</sup>.

Ora, capire come la razionalità sia una caratteristica distintiva della natura umana è

---

<sup>182</sup> “Somewhere along the ladder of nature—once again, quite possibly somewhere indeterminate—we start ascribing pain, and somewhere— perhaps at the same point, perhaps not—pleasure. Animals that can feel pain and that are capable of pleasure or enjoyment are evaluated in relation to not only the first two ends, but a third one, namely characteristic freedom from pain and characteristic pleasure or enjoyment”. *Ibi*, p. 153.

<sup>183</sup> “a good social animal (of one of the more sophisticated species) is one that is well fitted or endowed with respect to (i) its parts, (ii) its operations, (iii) its actions, and (iv) its desires and emotions; whether it is thus well fitted or endowed is determined by whether these four aspects well serve (1) its individual survival, (2) the continuance of its species, (3) its characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment, and (4) the good functioning of its social group—in the ways characteristic of the species”. *Ibi*, p. 155

<sup>184</sup> “Our way of going on is just one, which remains the same across all areas of our life. Our characteristic way of going on, which distinguishes us from all the other species of animals, is a rational way. A ‘rational way’ is any way that we can rightly see as good, as something we have reason to do” *Ibi*, p. 171.

un aspetto controverso della proposta di Hursthouse, il cui obiettivo generale, si è detto, è chiarire cosa caratterizzi la natura umana pur in un orizzonte di continuità “naturale”. In questo modo, che mi sembra coerente col progetto iniziale, Hursthouse considera esseri umani, piante ed animali, come esseri viventi che hanno caratteristiche e funzioni più o meno comuni. La forma di vita di un vivente si declina in una serie di operazioni e di capacità che appartengono alla sua natura secondo una comune struttura teleologica. In questo senso Foot e Hursthouse sviluppano l’idea di Thompson per cui la vita è un concetto generalissimo che raggruppa alcune funzioni che accomunano tutti gli esseri viventi<sup>185</sup>.

Hursthouse, in questo modo, può sostenere che piante, animali ed esseri umani sono esseri viventi perché hanno la comune capacità di vivere. La vita si sviluppa secondo la scala di complessità descritta dove ad ogni operazione viene attribuita una facoltà specifica che persegue un certo fine. È all’interno di questo paradigma che si può parlare di natura dei viventi e di normatività. In questo modo, nella misura in cui l’essere umano è un vivente è possibile rintracciare anche una normatività analoga a quella subrazionale.

Ora, rispetto alla razionalità si può rilevare che, per quanto Hursthouse non individui un quinto fine specifico, questa facoltà non sembra avere una controparte nella natura degli altri esseri viventi. Inoltre, per Hursthouse la razionalità goes “all the way down”, ossia ogni fine è perseguito razionalmente, ragion per cui la razionalità interviene a tutti i livelli dell’operare umano<sup>186</sup>. Per questo la peculiarità dell’agire umano, l’essere razionale, non è una facoltà calata dall’alto a cui aggiungere un quinto fine come potrebbe essere la contemplazione di Dio<sup>187</sup>. Hursthouse non esclude che possa esserci un quinto fine umano,

---

<sup>185</sup> Cfr. Thompson, *The Representation of Life*, pp. 1-24.

<sup>186</sup> Hursthouse sembra voler seguire McDowell secondo cui la natura razionale non si cala dall’alto sulla mera natura. Cfr. De Anna sulla relazione tra prima e seconda natura in McDowell, *Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason*, p. 316. In tal senso è vero che ci sono funzioni dell’essere umano indipendenti dall’esercizio della razionalità. Sembra effettivamente possibile pensare che vi siano dei livelli in cui la razionalità ha maggiori difficoltà di intervento. Tuttavia in molti casi della vita quotidiana ci comportiamo come se effettivamente la razionalità potesse intervenire ad ogni livello della nostra vita. Si pensi, per esempio, al funzionamento metabolico o alla respirazione. Anche in questo caso, per quanto difficile, un medico o uno psicologo si occupano dell’aiutare un paziente ad intervenire su questi aspetti della sua natura. In tal senso, il fatto che vi siano diverse modalità e gradi di intervento della razionalità non mi sembra significhi che essa non innervi o non possa essere in relazione con ogni aspetto dell’intero antropologico. Il caso del sonno è probabilmente il più complicato. Tuttavia, anche in questo caso sembra possibile instaurare una relazione tra qualità del sonno e una vita di un certo tipo.

<sup>187</sup> “Quindi potremmo aspettarci che, dopo aver raggiunto le creature che sono razionali, possiamo valutare le loro caratteristiche alla luce di un quinto fine che si riferisce a questa nuova capacità. Ma quale potrebbe essere questo quinto fine? La tradizione ci offre alcune alternative. Potremmo dire che il quinto fine consiste nella preparazione delle nostre anime per la vita dopo la morte o nella contemplazione e nel buon funzionamento dell’intelletto. Ma la prima soluzione significa andare oltre il naturalismo verso il soprannaturalismo. Inoltre, persino i filosofi hanno rifiutati di seguire Aristotele nell’approvare la seconda possibilità. Non sono in grado di affermare che non esista un quinto fine appropriato alla nostra razionalità, ma

ma sembra essere più interessata ad evitare che nel modo di concepire la razionalità non si reintroduca qualche forma di spiegazione supernaturalistica della moralità. Questo modo di pensare la rottura (della razionalità) nella continuità (tra gli esseri viventi) mi sembra presenti alcune difficoltà.

In primo luogo, la continuità naturale può essere mantenuta anche nel caso in cui alla razionalità si aggiunga un quinto fine specifico. Per come Hursthouse pensa la scala di natura, è stata già concessa la possibilità di una rottura in cui a capacità diverse corrispondono fini diversi. Per Hursthouse si può parlare di continuità tra piante, animali semplici e animali complessi anche se, salendo la scala naturale, si aggiungono dei nuovi fini. Perché allora è tanto problematico per Hursthouse assegnare all'essere umano un fine specifico in virtù della natura razionale? Nella misura in cui si concede che ci sia un "salto", ossia un'aggiunta di fini già nel passaggio tra mondo vegetale e mondo animale, non è chiaro perché non si possa assegnare un quinto fine specifico anche all'essere umano<sup>188</sup>.

Questa considerazione preliminare mi sembra conduca ad un problema più ampio della riflessione di Hursthouse che riguarda la relazione tra fini e caratteristiche naturali. In particolare, è difficile comprendere come i fini degli animali complessi e degli esseri umani possano essere comuni. Infatti, se consideriamo i fini che contraddistinguono gli animali complessi (gioia e dolore caratteristici e buon funzionamento del gruppo) non è chiaro in che modo siano analoghi ai fini della sopravvivenza e della riproduzione. Gli esempi che riporta Hursthouse, in tal senso, sembrano piuttosto suggerire che i fini che si aggiungono agli animali complessi specificano, in realtà, delle caratteristiche che sono funzionali al perseguimento dei fini della sopravvivenza e della riproduzione. Si pensi al caso del lupo. I lupi sono animali che vivono e cacciano in gruppo. Il cacciare in gruppo è una caratteristica che contraddistingue la forma di vita del lupo attraverso cui viene perseguito il fine della sopravvivenza. La vita in gruppo, in tal senso, non è un fine, ma un mezzo per sopravvivere.

---

non sembra esserci un candidato plausibile e sostengo invece che la trasformazione della nostra razionalità registra adeguatamente il "divario enorme" che esiste tra noi e gli altri animali". "So we might expect that, having reached creatures who are rational, their aspects would be evaluated in the light of some fifth end which relates to this new, transforming, capacity. But what could this fifth end be? Tradition offers us a few alternatives. We might say that the fifth end was the preparation of our souls for the life hereafter, or that it was contemplation—the good functioning of the theoretical intellect. But to adopt the first is to go beyond naturalism towards supernaturalism, and even philosophers have balked at following Aristotle and endorsing the second. I am not in a position to assert that there is no fifth end peculiarly appropriate to our rationality, but no plausible candidate suggests itself and I will suggest instead that the genuinely transforming effect of our rationality on the basic structure adequately registers the 'huge gap' that exists between us and the other animals", Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 167.

<sup>188</sup> Si potrebbe dire, forse, che è problematico che venga aggiunto un fine ad una sola forma di vita. Tuttavia, Hursthouse ha già concesso che la razionalità non abbia una controparte nel mondo di piante e animali e, quindi, che vi sia una caratteristica esclusiva del mondo umano.

Ma si pensi anche alla capacità caratteristica di provare piacere e dolore<sup>189</sup> che sembra connettersi alla possibilità di sopravvivere e fuggire da un predatore.

In altre parole, tra esseri animali complessi ed esseri umani sembra esserci una differenza importante rispetto allo statuto di fine che si può attribuire alla capacità di provare gioia e dolore e, soprattutto, alla capacità di vivere socialmente. Mentre nell'essere umano il perseguimento del fine, per esempio "stare in gruppo", non può essere connesso direttamente alla sopravvivenza, (se si sostenesse questa tesi si dovrebbe ammettere, allora, che ogni azione e ogni movimento sono funzionali alla sopravvivenza, estendendo notevolmente, così, il significato del termine), nel caso degli animali lo stare in gruppo è un fine strumentale o intermedio rispetto a fini più intrinseci. In tal senso, nell'essere umano la razionalità sembra giocare un ruolo non solo nel modo in cui vengono perseguiti i fini, ma anche rispetto a come i fini sono visti in quanto tali<sup>190</sup>. Questa differenza è notata, per esempio, da Samek Lodovici che sottolinea come solo gli uomini sono esseri sociali, mentre gli animali sono esseri meramente gregari<sup>191</sup>. Per questa ragione, mi sembra che Hursthouse non riesca pienamente a mostrare che la continuità naturale tra animali complessi ed esseri umani può essere espressa nel comune orientamento ai 4 fini. Infatti, la continuità naturale potrebbe essere mantenuta rilevando, per esempio, che a tutti gli esseri viventi può essere attribuita, in maniera analoga, la vita, intesa nel senso aristotelico di capacità di essere principio di movimento. Questa idea, a sua volta, suggerirebbe un modo diverso di pensare la relazione tra natura e fini: la vita sarebbe il fine generale che accomuna tutti i viventi che si declinerebbe diversamente a seconda delle capacità presentate da ogni natura. In questo

---

<sup>189</sup> Hursthouse, *On Virtue ethics* "Un cane che non sente dolore quando si ferisce ad una zampa è difettivo. In una specie di animale che sente dolore in una parte danneggiata, il non sentire dolore è, in un singolo membro di tale specie, un difetto. La libertà caratteristica dal dolore è ciò che si trova nella vita caratteristica dei membri di una tale specie. Quindi, per esempio, un montone con un corno contorto avrebbe, probabilmente, solo un'anomalia, ma se si il corno si contorcesse in modo tale da crescere nella sua guancia e causargli un dolore costante, sarebbe un difetto. Un animale i cui denti crescono in modo così anormale da non permettergli di masticare senza dolore sarebbe quindi difettoso". "A dog that feels no pain when the pad on its foot is cut is not better than the usual run of dogs, but defective. In a species of animal that feels pain in a damaged part, freedom from pain in a damaged part is, in an individual member of such a species, a defect. Characteristic freedom from pain is what is found in the characteristic life of members of such a species. So, for example, a ram with a twisted horn would, probably, just have an abnormality, but if it twisted in such a way that it grew into his cheek and caused him constant pain, then it would be a defect. An animal whose teeth had grown in such an abnormal way that it couldn't chew without pain would be thereby defective", p. 153.

<sup>190</sup> Una critica che mette in luce la problematicità del modo in cui Hursthouse pensa i fini della natura umana è in Frey, J., "How to Be an Ethical Naturalist?", in J. Hacker-Wright (ed.), *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Palgrave Macmillan London 2018, p. 56.

<sup>191</sup> Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, "Gli animali non sono esseri sociali, bensì meramente gregari", p. 232. Su alcune possibili differenze tra animale ed esseri umani in cui rientra anche la capacità riconosciuta da Foot per cui gli uomini possono conoscere il fine in quanto fine. Cfr. Samek Lodovici, *Ibidem*.

sensu, si potrebbe comprendere facilmente come la razionalità potrebbe contraddistinguere il movimento umano in una cornice naturale<sup>192</sup>. Piante, animali ed esseri umani sarebbero accomunati dalla comune capacità di muoversi in maniera orientata per quanto ogni forma di vita potrebbe presentare caratteristiche peculiari più o meno comuni con altre forme di vita. L'assenza di alcune facoltà a certi livelli della scala di natura non comporterebbe, perciò, un salto che debba escludere l'essere umano dal mondo naturale di piante e animali.

In conclusione, una prima difficoltà della proposta di Hursthouse, che come si vedrà si propaga anche alla concezione della normatività naturale, sembra riguardare lo statuto di fine attribuibile al movimento vivente che rende non chiaro il tipo di continuità ricercabile tra esseri umani, piante e animali.

#### 4.2. Una forma di naturalismo scientifico?

Un secondo problema della somiglianza tra esseri umani ed esseri viventi riguarda la nozione di natura (e il metodo con cui è conosciuta) adottata da Hursthouse. In particolare, a questo livello dell'argomentazione sembra si possa collocare il sospetto che il naturalismo neo-aristotelico sia una forma di naturalismo scientifico.

In *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?* Annas sviluppa la critica al naturalismo neo-aristotelico in merito al rapporto tra natura umana e normatività. Una premessa fondamentale di questa obiezione è considerare la proposta di Hursthouse una forma di naturalismo morale biologico: “Ciò che è così utile da parte di questa forma di naturalismo morale biologico è che scopriamo che la normatività del nostro discorso etico non è qualcosa che emerge misteriosamente con gli esseri umani e poi viene proiettata, in modo antropomorfizzato, sugli alberi e sulle loro radici”<sup>193</sup>.

Perché Annas non considera il tentativo di Hursthouse, espresso in *On Virtue ethics*,

---

<sup>192</sup> In che senso la vita sia un fine andrebbe specificato tenendo conto che il modo peculiare in cui un essere umano vive è il modo razionale che si manifesta in senso proprio nell'agire. Nell'azione ogni essere umano specifica “la vita” che lo caratterizza secondo l'orientamento al bene sotto cui l'azione è vista. A questo livello, non credo sia possibile ancora specificare quali siano i fini in concreto della natura umana (sopravvivenza, riproduzione, vita in gruppo), ma piuttosto si deve rilevare che l'essere umano è caratterizzato dalla possibilità di essere l'iniziatore del movimento, capacità che in maniera analoga può essere attribuita agli altri esseri viventi. Cfr. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*: “Ma la natura umana – correttamente pensata – è principio dinamico di attività, è il grembo delle azioni, è proprio ciò che consente all'uomo di agire.”, p. 229.

<sup>193</sup> “What is so helpful for ethics from this kind of biological naturalism is that we find that the normativity of our ethical discourse is not something which emerges mysteriously with humans and can only be projected back, in an anthropomorphic way, onto trees and their roots”. Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 13.

di adottare un'antropologia valutativa? Perché Annas sembra dare per scontato che il naturalismo neo-aristotelico si riferisca ad una concezione scientifica di natura umana? Questa premessa è importante perché non sembra poter essere attribuita ad un errore interpretativo. Infatti, la maggioranza dei critici è d'accordo nel considerare il naturalismo di Hursthouse e Foot una forma di naturalismo biologico<sup>194</sup>. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere: Com'è possibile una così evidente differenza tra l'intento programmatico neo-aristotelico e la lettura fornita dai critici? Il problema in questo caso è capire se Hursthouse e Foot possono veramente parlare di natura umana in etica senza essere vincolate, più o meno consapevolmente, ad una concezione di natura umana scientifica. La premessa della critica di Annas sembra scaturire, perciò, da un problema di coerenza interna tra le tesi neo-aristoteliche. Vediamo come.

In primo luogo, Annas, seppur in una maniera non del tutto chiara<sup>195</sup>, attribuisce al naturalismo neo-aristotelico il merito di aver collocato la sfera della moralità all'interno del mondo naturale: "Fa parte del grande merito del lavoro di Philippa Foot e Rosalind Hursthouse aver sottolineato questo punto. Come molti importanti punti filosofici, sembra ovvio una volta sottolineato, ma è stato reso invisibile per molti decenni dall'ascesa di teorie non naturalistiche del discorso etico"<sup>196</sup>. Questo tentativo, si è visto, parte dall'analogia che il naturalismo neo-aristotelico individua tra normatività sub-razionale e moralità. Ciò è possibile, secondo Thompson, a partire dalla comune forma logica che presentano i giudizi morali e i giudizi normativi non umani. Per Hursthouse, invece, la somiglianza ontologica tra i viventi è il fondamento dell'analogia. Annas considera principalmente la seconda proposta sottolineando che il merito del naturalismo neo-aristotelico risiede proprio nel considerare la continuità ontologica tra piante, animali ed esseri umani.

In secondo luogo, Annas segue la struttura argomentativa di Hursthouse assumendo una seconda tesi, che non contesta, per cui nel mondo animale e vegetale la nozione di forma di vita è biologica e conosciuta attraverso il metodo scientifico. Questa tesi emerge chiaramente dagli scritti di Hursthouse: "In primo luogo, la verità delle valutazioni degli

---

<sup>194</sup> Cfr. Per esempio Botturi, *La generazione del bene*, pp. 367-369; Samek Lodovici, *L'emozione del bene*; ma anche Donatelli in "Natural Goodness di Philippa Foot. Discussione"; Mordacci, *I limiti del naturalismo* e Mordacci, R., "Teorie del bene e teorie delle ragioni: l'azione umana e l'autorità della morale" in F. Botturi (a cura di) *Prospettiva dell'azione e figure del bene* e M.S. Vaccarezza, *Philippa Foot*, p. 15.

<sup>195</sup> Si affronterà questa ambiguità nella terza parte.

<sup>196</sup> "It is part of the great merit of the work of Philippa Foot and Rosalind Hursthouse to have stressed this point. Like many important philosophical points, it is obvious once pointed out, but was rendered invisible for many decades by the ascendancy of non-naturalistic theories of ethical discourse". Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 13.

esseri viventi non dipende in alcun modo dai miei desideri, interessi o valori. Sono, nel senso più semplice del termine, "oggettivi"; infatti, dato che la botanica, la zoologia, l'etologia, ecc. sono scienze, queste valutazioni sono scientifiche"<sup>197</sup>.

In terzo luogo, Annas pensa la comunanza ontologica tra gli esseri viventi come una somiglianza scientifica<sup>198</sup>. Anche qui, l'attribuzione di questa tesi all'argomentazione di Hursthouse mi sembra supportata dall'idea che l'essere umano condivide esattamente gli stessi 4 fini verso cui è orientato anche un animale complesso e questi fini, almeno per gli animali complessi, sono fini biologico-scientifici<sup>199</sup>.

La combinazione di queste tre tesi mi sembra possa giustificare Annas nel considerare il naturalismo neo-aristotelico una forma di naturalismo scientifico. Se la natura umana ha una simile struttura biologica con gli altri esseri viventi e se la relazione tra natura vivente non umana e normatività è scientifica, allora è plausibile pensare che, anche per l'essere umano, la nozione di natura sia vincolata al metodo scientifico. Si può notare, quindi, che il problema dell'analogia normativa ha un corrispettivo sul piano ontologico che riguarda il modo in cui si possa pensare la somiglianza naturale tra animali, piante ed esseri umani.

In questo modo, per Hursthouse emerge il problema rispetto alla possibilità di adottare una nozione unitaria e non scientifica di natura umana. In particolare, Hursthouse, a partire dal modo in cui pensa la natura biologica non umana, quando considera la natura umana sembra dover fare i conti con due metodi vincolati a due concezioni di natura diverse. Per Hursthouse, ma questo vale anche per Annas, il metodo della biologia concepisce la natura nei termini di un movimento deterministico: "Inoltre, consideriamo questa variazione

---

<sup>197</sup> "First, the truth of such evaluations of living things does not depend in any way on my wants, interests, or values, nor indeed on 'ours'. They are, in the most straightforward sense of the term, 'objective'; indeed, given that botany, zoology, ethology, etc. are sciences, they are scientific". Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 155.

<sup>198</sup> Hursthouse infatti parla di un comune *make-up* biologico.

<sup>199</sup> Secondo la lettura di Hacker-Wright i fini di cui parla Hursthouse non sono fini biologici per l'essere umano. Tuttavia, a questo punto ci si potrebbe chiedere come vada intesa la tesi di Hursthouse secondo cui l'essere umano ha in comune il *make-up* biologico con gli altri esseri viventi, tenendo conto che per Hursthouse un essere umano condivide con gli animali complessi proprio gli stessi 4 fini. Una lettura diversa è offerta da J. Frey: "Innanzitutto, si consideri come Hursthouse arriva al suo elenco di fini, generalizzando dalla nostra conoscenza osservativa di tutte le specie conosciute di animali sociali. La sua idea è che sappiamo quali sono i fini generali che costituiscono la vita umana estendendo la nostra conoscenza osservativa degli animali sociali per vedere che, sostanzialmente, sono gli stessi fini anche per noi. Ciò significa che, in fondo, una conoscenza etica pienamente giustificata è una specie di conoscenza etologica". "First, consider how Hursthouse arrives at her list of ends—by generalizing from our observational knowledge of all known species of social animals. Her idea is that we know what the general ends that constitute human life are by extending our observational knowledge of social animals in general to see that it is basically the same for us. This means that, at bottom, fully justified ethical knowledge is a species of ethological knowledge", *How to be an ethical naturalist?*, p. 54.

come il risultato sorprendente di quella stessa razionalità che ci distingue dagli altri animali. Gli animali vivono "in un certo modo" perché è nella loro natura farlo; gli esseri umani no. Gli animali non possono contemplare alternative e decidere di cambiare le cose, o scegliere di provare un nuovo modo come facciamo noi; loro sono determinati biologicamente, noi no"<sup>200</sup>.

Pensare in questi termini la natura biologica mi sembra che sul piano della natura umana comporti una rottura e una radicale eterogeneità con la natura razionale. Per Hursthouse, infatti, l'attribuzione di questo tipo di natura biologica all'essere umano segue dal comune *make-up* biologico con gli animali complessi. Tuttavia, come si può pensare la continuità della razionalità con la natura biologica? Infatti, se l'analogia si fonda sulla somiglianza biologica tra animali, piante ed esseri umani e se la biologia non umana individua una realtà "deterministica", sembra che si debba sostenere che anche la natura umana sia deterministicamente orientata verso i 4 fini. In altre parole, se i 4 fini della natura umana sono gli stessi fini verso cui si muovono gli animali complessi, allora anche l'essere umano non può che essere diretto ai fini in maniera analoga ad animali e piante. La razionalità, in questo caso, individua il modo "caratteristico" umano di perseguire i 4 fini come le capacità funzionali degli altri viventi (per esempio il pungiglione nell'ape). La razionalità, allora sembra doversi limitare ad individuare gli strumenti per giungere ai fini posti dalla natura biologica. Allo stesso tempo, si è visto che Hursthouse intende la razionalità come una facoltà in grado di rompere con il mondo "deterministico" per caratterizzare il movimento umano.

In questo caso, allora Hursthouse sembra oscillare tra due posizioni incompatibili. In un caso se la natura biologica dell'essere umano è innervata dalla natura razionale (non ci sono due nature, ma un'unica natura) allora la natura biologica non può essere intesa come la dimensione della natura umana in cui non si può agire altrimenti, proprio perché per natura razionale l'essere umano può muoversi altrimenti, cioè agendo. Nel secondo caso, se la natura biologica determina i fini umani allora non è chiaro come la natura razionale possa rompere con questa realtà.

Il naturalismo neo-aristotelico programmaticamente cerca di avanzare un'antropologia unitaria e, quindi, la prima soluzione, in cui la natura biologica è innervata

---

<sup>200</sup> "Moreover, we regard this variation as the unsurprising upshot of that very rationality that distinguishes us from the other animals. The other animals live 'the way' they do because it is in their nature to do so; we do not. They cannot contemplate alternatives and decide to change things, or choose to try a new way as we can; they are biologically determined, we are not". Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 169.

dalla razionalità, sembra essere la direzione seguita.

A questo punto, però, ci si potrebbe chiedere perché si debba porre l'accento sulle somiglianze biologiche con piante ed animali, considerando che la biologia animale non potendo tenere conto della razionalità, concepisce il movimento come deterministicamente orientato. (ci si potrebbe anche chiedere se sia possibile veramente parlare di somiglianze tra esseri umani ed altri esseri viventi). Continuando a porre l'accento sulla somiglianza col mondo vivente, infatti, Hursthouse sembra vincolarsi ad un'immagine della natura umana in cui biologia e razionalità non possono stare insieme o, almeno, non è chiaro come la razionalità possa rompere con la natura biologica.

In conclusione, anche sul piano ontologico il naturalismo neo-aristotelico sembra trovarsi di fronte ad un dilemma in cui: l'accentuazione della somiglianza col mondo vivente non umano si accompagna all'adozione di un'antropologia non unitaria mentre una nozione coerente di natura umana implica l'abbandono di una continuità col mondo di piante ed animali. Nel prossimo capitolo vorrei provare a confrontarmi con questi due problemi che sono propedeutici alla comprensione del rapporto tra natura e normatività in chiave neo-aristotelica.

Prima di affrontare questo dilemma, si può brevemente sottolineare che i tentativi recenti, di Hacker-Wright e Thompson, di chiarire la proposta neo-aristotelica, non sembrano affrontare a sufficienza la questione del fondamento ontologico alla base dell'analogia tra sfere di normatività. In particolare, Hacker-Wright sostiene che il naturalismo neo-aristotelico non sia una forma di naturalismo scientifico perché presenterebbe una concezione di natura umana non empirica. Questa soluzione, però, deve accentuare metodologicamente la separazione tra mondo dei viventi non umani e realtà umana. Per Hacker-Wright l'antropologia di Foot è indipendente da iniziali conoscenze scientifiche e, per questo, anche i 4 fini di cui parla Hursthouse, non sono considerati fini biologico-scientifici<sup>201</sup>. Tuttavia, mostrare l'elemento trascendentale dell'antropologia neo-aristotelica e l'indipendenza dal metodo scientifico non basta per spiegare in che modo sia possibile mantenere l'analogia tra sfere di normatività sulla base di una somiglianza ontologica tra gli esseri viventi. Se la natura umana di cui parla Foot è indipendente dal metodo scientifico resta da spiegare in che modo la natura umana sia simile alla natura dei viventi non umani, considerato il fatto che la natura di piante ed animali è studiata, almeno

---

<sup>201</sup> Hacker-Wright, J., "Human Nature, Virtue, and Rationality", in Julia Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York 2013. Cfr. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, 320.

secondo Hursthouse, dal metodo scientifico.

Questo vale, a maggior ragione, se i fini di cui parla Hursthouse non sono fini biologico-scientifici, perché resterebbe da spiegare come si possa stabilire una somiglianza tra esseri viventi non umani ed esseri umani sulla base di fini che sono scoperti in maniera diversa. Non affrontare questi problemi, perciò, mi sembra che lasci l'impresa neo-aristotelica incompleta e rafforzi la premessa di Annas per cui il naturalismo neo-aristotelico sarebbe una forma di naturalismo scientifico.

Anche Thompson, che si concentra sulla comune forma logica del concetto di forma di vita, lascia irrisolta la questione del tipo di somiglianza riscontrabile nel mondo vivente. Per Thompson, si è detto, lo schema della normatività naturale è composto da giudizi storico naturali che non sono giudizi scientifici<sup>202</sup>. Anche il biologo, in questo senso, deve servirsi di una preliminare comprensione non empirica della forma di vita che studia. Tuttavia, il discorso di Thompson si mantiene su un piano logico, e, quindi, non permette di chiarire il naturalismo morale di Foot e Hursthouse che invece fa dipendere l'agire virtuoso da fatti della natura umana.

Nel prossimo capitolo, si cercherà di capire se il naturalismo neo-aristotelico possa rendere conto del fondamento ontologico dell'analogia tra sfere di normatività in un orizzonte naturalistico non scientifico. In tal senso, si proverà a valutare come la soluzione dell'antropologia valutativa permetta l'adozione di una base fattuale per la giustificazione dell'agire virtuoso che, allo stesso tempo, sia naturale e svincolata dal metodo scientifico o almeno da un certo tipo di nozione di natura che tale metodo sembra veicolare.

## **Capitolo 5. La natura vivente**

### **5.1. Prima e seconda natura**

Nel paragrafo precedente si è detto che la concezione di natura umana avanzata da Hursthouse presenta alcune criticità. Tra queste: i) il modo in cui è pensata la relazione tra fini e razionalità all'interno di un'immagine unitaria della natura umana; ii) la possibilità di adottare una nozione non scientifica di natura umana in accordo con la tesi per cui vi è una

---

<sup>202</sup> Thompson, *The Representation of Life*, p. 68.

somiglianza tra esseri umani ed esseri viventi.

In generale, per evitare di essere una forma di naturalismo morale scientifico, il naturalismo neo-aristotelico potrebbe proporre una concezione unitaria della natura umana (in cui per esempio i 4 fini della natura umana non siano fini biologici come nella lettura di Hacker-Wright), al costo però di rinunciare alla continuità con il mondo animale e vegetale. Proprio la somiglianza con piante e animali, infatti, pone il naturalismo neo-aristotelico di fronte al problema di dover spiegare in che modo a metodi diversi corrispondono nozioni di natura analoghe. Per Hursthouse, infatti, mentre piante e animali per natura “non possono agire diversamente”, gli esseri umani, proprio in virtù della natura razionale, possono rompere con la natura biologica.

Allo stesso tempo, le soluzioni di Thompson e Hacker-Wright, non fornendo una spiegazione della continuità tra nature diverse non sembrano rendere conto del fondamento ontologico dell’analogia tra sfere di normatività e l’abbandono di questa tesi sembra coincidere con la rinuncia dell’impianto naturalistico del neo-aristotelismo. Non potendo più mostrare l’analogia tra sfere di normatività, la moralità verrebbe a configurarsi come una sfera *sui generis* della realtà umana, lasciando il sospetto che si stia reintroducendo una spiegazione supernaturalistica o non-naturalistica. Per questa ragione, si tratta di capire se all’interno della strategia neo-aristotelica sia possibile individuare una terza via che, pur tenendo conto delle differenze, ontologiche e metodologiche, tra esseri umani e mondo animale e vegetale, riesca a proporre un’immagine unitaria della natura umana che, allo stesso tempo, possa rendere conto di una certa continuità col più ampio mondo vivente. Questo credo possa avvenire riconciliando alcuni aspetti messi in luce rispettivamente dalle due prospettive maggioritarie all’interno del naturalismo neo-aristotelico: una, quella di Thompson, ripresa anche da Hacker-Wright, sottolinea la non scientificità dell’antropologia di Foot. L’altra, quella di Hursthouse, evidenzia la necessità di garantire un fondamento ontologico all’analogia tra i giudizi normativi. In questo modo, a partire dal chiarimento della relazione tra fini e razionalità cercherò successivamente di riconsiderare la questione della somiglianza tra gli esseri viventi.

La distinzione tra razionalità e aspetti della natura umana condivisi con piante e animali segue i due significati di prima natura e seconda natura che sono alla base della divisione tra i cosiddetti naturalisti di prima e di seconda natura<sup>203</sup>. Queste due nozioni di

---

<sup>203</sup> Questa distinzione è operata rispetto ai problemi della fonte della normatività e del criterio per individuare l’agire virtuoso. Cfr. De Caro-Vaccarezza-Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*.

natura, secondo Annas, sono rinvenibili già negli scritti di Aristotele<sup>204</sup>. La produzione di Annas, in questo senso, tra i tanti temi trattati cerca di fornire una soluzione in grado di rendere conto di una possibile relazione tra le due nature. In *Intelligent Virtue* la prima natura fa parte delle *circumstances of a life*, mentre la seconda natura indica ciò che è in nostro potere fare, il *living of a life*. In questo modo, è possibile iniziare a vedere che il dibattito tra naturalisti di prima natura e naturalisti di seconda natura non si colloca solo sul piano normativo, ma intercetta questioni ontologiche come il tentativo di chiarire il rapporto tra prima e seconda natura. Questo emerge, in particolare, se si pensa che la critica di Annas si instaura proprio sulla non efficacia della cosiddetta *weaker relation* tra fini biologici e razionalità di Hursthouse che si fonda sull'identificazione della prima natura con la natura biologica e della seconda natura con la natura razionale.

In particolare, la prima natura sembra coincidere con l'orientamento ai 4 fini studiati dalla scienza di cui parla Hursthouse. Questa natura è anche chiamata “mera natura”. Al contrario, la seconda natura ha a che fare con la razionalità, il distintivo umano, considerata nel suo funzionamento pratico virtuoso (secondo le caratteristiche dell'agire specificate nel terzo capitolo). Questa natura per il naturalismo neo-aristotelico si sottrae ad uno studio esclusivamente scientifico.

In *The Morality of Happiness* Annas considera la mera natura come un insieme di necessità umane: “Gli aspetti della natura umana su cui possiamo concordare senza fare appello a nessuna teoria sono molto generali: tutti abbiamo bisogno di cibo, riparo, comunità e così via. Ma questi sono solo i tipi di fatti che per le antiche teorie stabiliscono cos'è la natura nel senso di ciò che è inevitabile per noi”<sup>205</sup>. “La natura è ciò da cui partiamo, ma difficilmente funge da guida etica di alcun tipo”. E, ancora, “La mera natura è in contrasto rispetto a ciò che conta per lo sviluppo etico; la mera natura è ciò che dobbiamo migliorare, non ciò che guida il nostro sviluppo”<sup>206</sup>. Questi aspetti della natura umana rientrano, mi

---

<sup>204</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, pp. 364-384. Questa distinzione è rilevata anche da De Anna in “*Potentiality, Natural normativity and Practical Reason*”, p. 313 e da Samek Lodovici ne “*L'emozione del bene*”, p. 241 e ne “*Il ritorno delle virtù*”, p. 96.

<sup>205</sup> “The aspects of human nature that we can agree on without appeal to any theory are highly general: we all need food, shelter, community and so on. But these are just the kinds of facts which for the ancient theories establish nature in the sense of what is inescapable about us”. È la nozione generalissima su cui, scrive Annas, gli antichi convergevano. *The Morality of Happiness*, p. 218.

<sup>206</sup> “Nature is what we start from, but hardly serves as an ethical guide of any kind”. E “Mere nature is strongly contrasted with what matters for ethical development; it is what we must improve on, not what guides our improvement”. *Ibi*, pp. 143-144. Cfr anche McDowell, J., “Two Sorts of Naturalism”, in R. Hursthouse – G. Lawrence – W. Quinn (eds.), *Virtue and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 173.

sembra, tra le cosiddette *circumstances of a life*: “Hai un'età particolare, una particolare disposizione genetica, genere, altezza, ecc .; hai una particolare nazionalità, cultura e lingua, hai ricevuto una particolare educazione e istruzione, hai una famiglia, un lavoro e così via”<sup>207</sup>. Ancora, secondo Annas, questi aspetti della natura umana sono studiati principalmente dalla scienza che ci può dire in quali condizioni realisticamente un essere umano si realizza<sup>208</sup>. La natura, così concepita, intercetta ciò che è inevitabile per l'essere umano.

L'identificazione tra prima natura/mera natura/orientamento ai 4 fini di Hursthouse/metodo della biologia mi sembra confermata anche da De Caro: “McDowell e Annas sostengono che ciò che è essenziale non è la nostra prima natura (biologica), ma la seconda - cioè la natura che è modellata dalle virtù e acquisita attraverso l'educazione morale”<sup>209</sup>.

Il secondo significato di natura per Annas coincide con una nozione normativa che indica lo sviluppo eccellente della ragione raggiunto attraverso la formazione e l'esercizio. In questo senso la natura è un “abito”, una seconda natura che l'essere umano sceglie e

---

<sup>207</sup> “You are a particular age, with a particular genetic disposition, gender, height, etc; you have a particular nationality, culture, and language, have received a particular upbringing and education, have a particular family, employment, and so on”. Annas, *Intelligent Virtue*, p. 93.

<sup>208</sup> “La natura umana, quindi - così come la troviamo in una teoria naturalistica che rispetta il tipo giusto di scienze - pone limiti ai modi in cui possiamo ripensare razionalmente come vivere. Innanzitutto, alcuni modi non funzionano. Le persone non agiranno in quel modo, e per questo si opporranno. Dovranno perciò essere forzate ad agire in quel modo che non è naturale. In secondo luogo, anche se potessimo far funzionare questi modi - in un modo che le persone smettano di opporsi- questa sarebbe una cattiva idea. Gli umani non prospererebbero vivendo in quel modo, anche se fossero essere costretti o manipolati”. “Human nature, then – human nature as we find it given in a naturalistic account which respects the right kind of sciences – sets bounds on the kinds of ways in which we can rationally rethink the way we live in these two ways. Firstly, some ways just won't work. People won't act that way, and if they're made to act that way they will resist it. It will have to be forced on them, rather than being, as, we say, natural to them. Secondly, even if we could make these ways work – somehow change people so that they ceased to resist – this would be a bad idea. Humans wouldn't flourish if they lived in those ways, even if they could be forced or manipulated into trying them out”, Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 18.

<sup>209</sup> “McDowell and Annas argue that what is essential in that respect is not our first (biological) nature, but the second one – that is, the nature that is shaped by the virtues and acquired through moral education”. De Caro Vaccarezza Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, p. 290. Rispetto all'identificazione tra prima natura/mera natura/natura biologica nella riflessione di McDowell anche De Anna rileva “La prima natura umana o "mera natura " - come scrive talvolta McDowell - è ciò che siamo sulla base della nostra appartenenza a una determinata specie biologica e indipendentemente dall'aver ricevuto un'educazione. Il segno principale della distinzione tra prima e seconda natura è che la seconda natura è il risultato dell'educazione, che ci allontana dalla necessità naturale e dalla dipendenza dalle leggi naturali e ci introduce nello spazio della ragione”. “Human first nature or “mere nature” – as McDowell sometimes writes – is what we are on the basis of our belonging to a certain biological species and independently from having received an education. The main mark of the distinction between first and second nature is that second nature is the result of education, which takes us away from natural necessitation and from the dependency on natural laws, and introduces us in the space of reason”. *Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason*, p. 314.

acquisisce, ma anche con un fine che Annas intende come un ideale etico: “Pertanto, gli usi della mera natura, che abbiamo visto, sono solo metà della storia. Aristotele utilizza anche una nozione molto più forte di natura intesa come un’ideale etico”<sup>210</sup>. Per Annas, in conclusione, la seconda natura coincide con l’acquisizione delle virtù che sono quelle disposizioni del carattere che rendono possibile la vita buona<sup>211</sup>. Rispetto alla proposta di Hursthouse la razionalità rientra in questo secondo significato di natura.

Se veniamo ora al rapporto tra prima e seconda natura, Annas sembra avere in mente due concezioni diverse di prima natura che suggeriscono altrettanti modi diversi in cui intendere la relazione con la seconda natura. In *The Morality of Happiness* Annas afferma che vi sia un punto di vista negativo e uno positivo sotto cui vedere la mera natura: “Uno è un ruolo restrittivo: la natura riguarda quegli aspetti di noi stessi che non possiamo cambiare ma su cui dobbiamo lavorare. Questo ruolo può essere visto negativamente o positivamente”<sup>212</sup>. Il primo significato di prima natura, quello negativo, coincide con le necessità biologiche e con ciò che inevitabile per l’essere umano:

In un senso negativo, la natura indica ciò che è inevitabile e limita ciò che facciamo. Abbiamo visto che, poiché la natura è concepita come l’insieme delle nostre caratteristiche più generali, l’inevitabilità della natura non implica che non ci sia nulla che possiamo fare per vivere meglio o peggio; sta a noi specificare le nostre vite in modo tale che le cose che dobbiamo fare - mangiare, arrabbiarci, cercare compagnia - siano fatte nel modo giusto piuttosto che nel modo sbagliato. Possiamo fare molto, cambiando le nostre convinzioni, per permetterci di vivere in modo più naturale; vivere secondo la natura non deve essere un’accettazione passiva. E non si ottiene passando da un insieme corrotto di attività a un altro insieme naturale; piuttosto, ciò che è necessario è un cambiamento dell’atteggiamento verso le attività che si compiono. (Ciò può ovviamente comportare un cambiamento nel modo di vivere; ma questo è dettato dal cambiamento di atteggiamento, non viceversa)<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> “Thus the uses of mere nature, which we have looked at, are only half the story. Aristotle also makes use of a much stronger notion of nature as some kind of ethical goal”. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 146. La nozione di seconda natura è approfondita soprattutto da McDowell che scrive “Un buon modo per iniziare ad apprezzare la possibilità che si apre è riflettere sul concetto di seconda natura, che è quasi del tutto esplicito in Aristotele attraverso l’acquisizione della virtù del carattere. La virtù del carattere incarna lo stato corretto in cui si trova il logos pratico, ciò che Aristotele chiama “phronēsis” - “saggezza pratica”, nella traduzione di W. D. Ross”. “A good way to begin to appreciate the shape of the possibility that opens up here is by reflecting on the concept of second nature, which is all but explicit in Aristotle’s account of the acquisition of virtue of character. Virtue of character embodies the relevant proper state of practical logos, what Aristotle calls ‘phronēsis’--‘practical wisdom’, in the translation of W. D. Ross”. McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, p. 143.

<sup>211</sup> Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 146.

<sup>212</sup> “One is a limiting role: nature is those aspects of ourselves that we cannot change but must work with. This can be seen negatively or positively”. *Ibi*, p. 214.

<sup>213</sup> “Negatively, nature in this sense is inevitable and thus constrains what we do. We have seen that, because nature is conceived of as our most general and overall features, the inevitability of nature does not imply that there is nothing we can do to live better or worse; it is up to us to specify our lives in ways such that things that we have to do—eating, getting angry, seeking company—are done in the right way rather than the wrong. We can do a great deal, by way of reforming our beliefs, to enable us to live more naturally; living according to

La seconda accezione di prima natura, invece, è quella positiva:

La natura come un materiale dato può essere vista in modo più positivo come una potenzialità per determinati tipi di sviluppo. Questo ruolo è già presente in Aristotele: le virtù naturali non sono virtù proprie, ma stati naturali perché non scelte e sono, semplicemente, una questione di temperamento, che hanno, però, il potenziale per diventare vere virtù quando l'agente riflette sulle sue ragioni per agire e sviluppa la base intellettuale della vera virtù<sup>214</sup>

Nell'accezione positiva, la prima natura è vista come una "una materialità" che è "adatta a ricevere la virtù". Annas individua questo modo di pensare la prima natura già nella riflessione aristotelica per quanto rileva che Aristotele non è stato in grado di approfondire il rapporto tra prima e seconda natura<sup>215</sup>.

Il significato positivo di prima natura mi sembra sia rintracciabile anche in *Intelligent Virtue*. Annas discutendo del criterio per individuare le virtù e accettando, in maniera non chiarissima, che proprio alcune virtù possono svolgere questo ruolo, scrive: "È estremamente plausibile che ci sia una base nella natura umana per almeno alcune virtù centrali"<sup>216</sup>.

In questo caso, che la natura umana menzionata non coincida né con la seconda natura né con la natura intesa in senso negativo mi sembra emerga da quanto segue. Se i) la natura umana è la base per le virtù e se il possesso delle virtù indica l'acquisizione di una seconda natura, allora il riferimento alla natura umana in questo caso deve indicare qualcosa di diverso dalla seconda natura. Inoltre, ii) se la natura umana indicasse la natura nel senso negativo del termine, allora si dovrebbe pensare il rapporto tra prima natura e seconda natura nei termini di un limite e di un vincolo che la prima pone sulla seconda. Se la prima natura è ciò che è inevitabile per l'essere umano non è chiaro, però, come possa fornire una base/criterio per discriminare i tratti del carattere virtuosi. Di conseguenza, mi sembra che Annas stia suggerendo che la natura umana che fornisce una base alle virtù è la prima natura positiva per cui vi sarebbe uno sviluppo preferenziale dato dall'acquisizione delle virtù.

---

nature does not have to be a passive acquiescence. And it is not achieved by switching from one, corrupt set of activities to another, natural set; rather, what is needed is a change of your attitude to the activities you have. (This may, of course, result in a change of your way of life; but this is dictated by your change of attitude, not the other way round". *Ibi*, p. 225.

<sup>214</sup> "Nature as our given material can be viewed more positively as our given potential for certain kinds of development. This is one role which it has in Aristotle: the natural virtues are not proper virtues, but states, natural because unchosen and merely a matter of temperament, which have the potential to become real virtues when the agent reflects on her reasons for acting and develops the intellectual basis of real virtue. Alexander develops this Aristotelian idea more explicitly". *Ibidem*.

<sup>215</sup> Cfr. *Ibi*, p. 158.

<sup>216</sup> "It is extremely plausible that there is a basis in human nature for at least some central virtues". Annas, *Intelligent Virtue*, p. 98.

Il significato positivo di prima natura è rinvenibile anche in *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*. In un passaggio dell'articolo, la natura viene descritta come una “materialità che non può essere usata come si vuole”<sup>217</sup>. Anche qui, mi sembra che Annas si riferisca al senso positivo di prima natura per questo motivo. Se, infatti, stesse utilizzando il senso negativo di prima natura, allora, dovrebbe convenire con Hursthouse che la prima natura pone dei limiti/vincoli alla razionalità. A questo punto, però, Annas si contraddirebbe dovendo concedere che la prima natura negativa sia normativa per la razionalità, avvicinando così la sua proposta a quella, appena criticata, di Hursthouse. Alternativamente, la materialità in questo caso potrebbe coincidere con la prima natura positiva, e allora l'idea che la natura non possa essere usata come si vuole potrebbe suggerire una relazione privilegiata della prima natura verso certi sviluppi.

In *Intelligent Virtue* Annas non esplicita la relazione tra prima natura in senso positivo e seconda natura e nell'impianto generale dell'opera si concentra soprattutto sul significato negativo di prima natura (*le circumstances of a life*) in rapporto con la seconda natura (*living of a life*).

Tuttavia, mi sembra che i due significati di prima natura suggeriscano un rapporto con la seconda natura molto diverso. Infatti, il significato negativo di prima natura, che coincide con la natura biologica di Hursthouse, presenta anche gli stessi problemi della proposta di Hursthouse. In particolare, se la prima natura individua le necessità biologiche comuni tra gli esseri viventi, non è ben chiaro quale rapporto si possa instaurare tra seconda natura e prima natura. Si è visto che Hursthouse a livello programmatico tenta di riprendere l'intento di McDowell di non pensare la natura razionale come una natura che si cala dall'alto sulla mera natura, per quanto alla fine non sembra riuscire a chiarire come si possa adottare un'antropologia unitaria.

In maniera analoga, questo problema sembra valere per l'impianto di Annas, che si è detto, considera un merito del naturalismo neo-aristotelico l'aver mostrato la continuità tra sfere di normatività sulla base della somiglianza ontologica tra i viventi (anche Annas parla di un comune *make-up* biologico). A questo punto, però, non mi sembra chiaro come anche Annas possa pensare la continuità della natura razionale col mondo vivente: come si può fornire un'immagine unitaria della natura umana se la prima natura-natura biologica-mera natura è per definizione quella sfera inevitabile della natura umana da cui la razionalità è

---

<sup>217</sup> Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 22.

esclusa e che la natura razionale deve superare? <sup>218</sup>. Il punto problematico che accomuna Hursthouse e Annas riguarda il modo in cui la prima natura negativa/natura biologica/mera natura, coincidendo con la natura rinvenibile nel mondo vivente non umano, finisce con l'individuare una realtà in cui non ci si può muovere altrimenti<sup>219</sup>.

Mi sembra, perciò, che anche Annas si trovi nello stesso dilemma di Hursthouse: i) se la natura umana è in continuità con la natura dei viventi allora (visto il modo in cui è concepita la natura vivente, che è analoga biologicamente a quella umana) si deve fare i conti con una nozione di natura umana non unitaria. Al contrario, l'unitarietà della natura umana sembra poter essere mantenuta solo mostrando la discontinuità con la natura vivente non umana. E questo, come detto, è un problema perché in linea col progetto programmatico neo-aristotelico, anche Annas ritiene che la continuità col mondo vivente non umano permetta di mostrare come la moralità non sia una realtà *sui generis*.

In questo senso, un approccio migliore potrebbe essere considerare la natura umana in modo da ricomprendere la natura razionale all'interno della prima natura e, allo stesso

---

<sup>218</sup>In tal senso, si vedrà nella terza parte come non sia chiarissimo come Annas possa contestare ad Hursthouse proprio il fatto che la razionalità sia costretta dalla prima natura ad accettare l'inevitabilità dell'orientamento ai 4 fini.

<sup>219</sup> Senza entrare nel merito di questo complesso tema si può rilevare che McDowell sottolinea la relazione tra scienza e un certo modo di pensare la natura: "È risaputo che la scienza moderna ci abbia dato una concezione disincantata del mondo naturale. Un adeguato apprezzamento della scienza rende impossibile preservare, tranne forse in qualche forma simbolica, la comune concezione medievale della natura come piena di significato, come un libro che contiene messaggi e lezioni per noi. La tendenza della visione scientifica è di purificare il mondo dal significato - l'oggetto della ragione, in un vecchio senso, è minacciato proprio da questo sviluppo". "It is a commonplace that modern science has given us a disenchanted conception of the natural world. A proper appreciation of science makes it impossible to retain, except perhaps in some symbolic guise, the common medieval conception of nature as filled with meaning, like a book containing messages and lessons for us. The tendency of the scientific outlook is to purge the world of meaning--the object of reason, in an old sense that is threatened by just this development", McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, p. 134. In tal senso, McDowell mette in luce proprio la difficoltà di fornire una relazione tra seconda natura e una prima natura pensata in termini scientifici: "Ho affermato che trovare un modo per preservare la visione di Kant conduce a una concezione della ragione che è, in un certo senso, naturalistica: uno stato formato della ragione pratica è la seconda natura di una persona, non qualcosa che la propria natura prescrive dall'esterno. Ma la concezione non è naturalistica nel senso che pretende di fondare le credenziali intellettuali della ragione pratica sui fatti del tipo che sono scoperti dalle scienze naturali". "Finding a way to preserve Kant's insight leads, I have claimed, to a conception of reason that is, in one sense, naturalistic: a formed state of practical reason is one's second nature, not something that dictates to one's nature from outside. But the conception is not naturalistic in the sense of purporting to found the intellectual credentials of practical reason on facts of the sort that the natural sciences discover". *Ibi*, p. 148. Rispetto alla relazione tra prima natura e il metodo scientifico, come si accennerà brevemente nell'ultimo paragrafo, De Anna rileva che i risultati scientifici talvolta sembrano richiedere una migliore comprensione filosofica "Il punto in gioco è se questa visione del mondo possa davvero rendere completamente conto della nostra esperienza e una risposta negativa a questa domanda non richiedere una revisione dei dati scientifici, ma una loro migliore comprensione filosofica.". The point at stake is whether this world-view can really account for our experience completely, and a negative answer to this question does not call for a revision of scientific data, but for a better philosophical understanding of them". De Anna, G., "Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations", in *European Journal of Religion*, X, 2018, p. 30. In questo caso sia Hursthouse che Annas non sembrano approfondire la relazione tra metodo scientifico e (prima) natura.

tempo, provare a rendere conto della continuità naturale tra i viventi. L'accezione positiva di prima natura sembra andare in questa direzione suggerendo un rapporto diverso con la seconda natura.

## 5.2. Il significato positivo di prima natura

Secondo Annas la prima natura positiva mette in luce "l'essere adatto" della natura umana a ricevere le virtù. Samek Lodovici, in tal senso, rileva come la prima natura abbia "un'idoneità ad acquisire la virtù e quest'ultima consente di condurre la propria natura iniziale, le proprie inclinazioni, verso l'eccellenza, verso la fioritura" E, ancora, "per natura iniziale abbiamo la virtù in potenza, cioè abbiamo dei semi di virtù, cioè delle inclinazioni al bene, che però possono essere attuate in modo malvagio<sup>220</sup>.

Un modo ulteriore in cui pensare la relazione privilegiata tra prima natura e seconda natura è presente in De Anna secondo cui la prima natura può essere intesa come potenzialità, mentre la seconda natura è l'attivazione di questa potenzialità:

Questa interpretazione della distinzione tra prima e seconda natura può essere utile, perchè la seconda e la prima attualità non sono due regni diversi, ma descrizioni di potenzialità e attivazioni della stessa natura. Se cerchiamo una visione stereoscopica dell'uomo, la prima e la seconda natura non dovrebbero essere concepite come due realtà diverse, ma come la stessa cosa vista dal punto di vista delle sue potenzialità e dal punto di vista dell'attivazione di quelle potenzialità<sup>221</sup>

Inoltre, questo modo di pensare la prima natura mi sembra si combini bene con il significato di natura aristotelico<sup>222</sup>, che indica la capacità di certi enti di essere principio del

---

<sup>220</sup> Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 241-242 e anche ne *Il ritorno delle virtù*, pp. 96-97.

<sup>221</sup> "This interpretation of the distinction between first and second nature can be helpful, since second and first actuality are not two different realms, but they are descriptions of potentialities and activations of the same thing. If we seek a stereoscopic vision of man, first and second nature should not be conceived as two different realities, but as the same thing seen from the point of view of its potentialities and the from the point of view of the activation of those potentialities". De Anna, *Potentiality, Normativity and Practical Reason*, p. 317. Vi è un ulteriore aspetto della distinzione di De Anna che riguarda il metodo attraverso cui possiamo conoscere prima e seconda natura. Di questa differenza si parlerà nel prossimo paragrafo, mentre in questo caso vorrei solo sottolineare che la prima natura può essere intesa come ciò che ha la potenzialità di attivarsi/attuarsi. In questo modo, riprendendo l'esempio di De Anna, se l'occhio ha la capacità di vedere allora certi movimenti e non altri sono *naturali*, affinché la capacità visiva possa attuarsi.

<sup>222</sup> Sempre rilevato da Annas in *The Morality of Happiness*: "La nozione di natura che abbiamo trovato in questi passaggi è meglio compresa attraverso la discussione generale di Aristotele sulla natura in Fisica II 1. Lì Aristotele distingue le cose naturali dagli artefatti; i primi hanno in sé un principio di cambiamento o non

movimento. L'essere vivente è caratterizzato da un tipo di natura per cui è principio del movimento e il movimento è passaggio dalla potenza all'atto, acquisizione di una forma da parte della materia<sup>223</sup>. La materialità di cui parla Annas, allora, sembrerebbe indicare come la prima natura sia adatta a ricevere un certo tipo di modificazioni o attuarsi in un certo modo. Anche Spaemann rileva che per Aristotele la natura potenziale apre un ventaglio<sup>224</sup> di possibilità che sono privilegiate per lo sviluppo del movimento: in questo modo non ogni conclusione di un movimento naturale è il suo termine o il suo fine<sup>225</sup>.

Questo modo di pensare la relazione tra prima e seconda natura credo permetta di riconsiderare la razionalità all'interno della prima natura e fornire un'antropologia unitaria. Si consideri la congiunzione delle seguenti tesi: i) l'essere umano per natura è principio di movimento ; ii) il movimento è passaggio dalla potenza all'atto; iii) una parte dei movimenti potenziali dell'essere umano hanno a che fare con i movimenti di cui è padrone in senso proprio (l'agire); iv) la prima natura è intesa come capacità di movimento orientato verso un termine, mentre la seconda natura è l'attivazione di questa capacità; v) rispetto all'agire: la prima natura indica la capacità di agire e nel suo esercizio si attiva diventando seconda natura, secondo la modalità caratteristica dell'agire in cui è scelto ciò che è visto sotto l'aspetto di bene.

Rispetto alle prime due tesi, si è detto che viene ripresa l'idea aristotelica per cui un vivente è principio di movimento orientato. L'essere umano, poi, è caratterizzato dalla capacità di agire (tesi 3). Nel terzo capitolo, si è evidenziato che il giudizio morale è

---

cambiamento. "La natura è una specie di principio e causa di cambiamento e non cambiamento nella cosa di cui è principalmente la natura, in sè e non accidentalmente." L'uso che Aristotele fa di questa nozione di natura nelle opere fisiche è stato contestato nel corso dei secoli, ma indipendentemente dal fatto che fornisca allo scienziato strumenti utili, sottolinea certamente una distinzione intuitivamente accettabile e importante. Riconosciamo la differenza tra un gatto e un tavolo in questi termini: tra le interazioni causali che coinvolgono il gatto molte hanno a che fare con la natura del gatto, cioè con il modo in cui si muove e non con ciò che gli accade o subisce; mentre con un tavolo non esiste una tale fonte "interna" di cambiamento o resistenza". "The notion of nature that we have found in these passages is best understood via Aristotle's general discussion of nature in Physics II 1. There Aristotle distinguishes things with natures from artefacts; the former have in themselves a principle of changing or not changing. 'Nature is a kind of principle and cause of changing and not changing in the thing whose nature it primarily is, in its own right and not incidentally.' The use to which Aristotle puts this notion of nature in the physical works has been disputed over the centuries, but whether or not it provides the scientist with useful tools, it certainly underlines an intuitively acceptable and important distinction. We recognize the difference between a cat and a table in these terms: among the causal interactions which involve the cat many involve the cat's nature, i.e., the way it acts, not just the action of other things on it; whereas with a table there is no such 'internal' source of change or resistance". p. 156.

<sup>223</sup> Aristotele, *Metafisica*, Θ, 5/6, 1048 a 30-35., ma anche Θ, 6/7, 1048 b 25-30,

<sup>224</sup> "La natura del vivente è tale da aprire un ventaglio di possibilità reali, le potenzialità, che sono distinte dalle possibilità accidentali", Spaemann R. – Löw R., *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013, pp. 86-87.

<sup>225</sup> *Ibi*, p. 92.

costitutivo dell'azione e, quindi, la moralità ha a che fare con il modo propriamente umano di essere principio di movimento. Nell'azione, l'intervento della razionalità si declina, secondo Foot, attraverso la capacità di fornire ragioni del proprio agire.

In tal senso, si può preliminarmente osservare che la relazione tra prima e seconda natura deve essere considerata rispetto alla caratteristica della natura umana che coincide con la capacità di agire. Il passaggio da prima a seconda natura in questo caso non può essere uno sviluppo spontaneo. Se naturale indica “uno sviluppo spontaneo e senza impedimenti” è vero che, in riferimento a questo significato, le virtù non possono essere acquisite in maniera naturale. La virtù non è un abito che “cresce” e si innesta nell'essere umano come, per esempio, la crescita dei capelli. In questo modo, la crescita di una pianta assomiglia molto di più alla crescita dei capelli che all'acquisizione di un abito virtuoso. Tuttavia, l'idea di un' idoneità della prima natura a ricevere le virtù non va contro la tesi aristotelica secondo cui “gli esseri umani non ricevono la virtù o i vizi per natura”<sup>226</sup>, perché lo sviluppo naturale rispetto alla relazione tra prima e seconda natura non va inteso nel senso di un movimento spontaneo.

L' idoneità della prima natura a ricevere le virtù, in questo caso, è pensata in relazione ad una caratteristica dell'essere umano che è l'agire, che è il movimento umano che dipende dalla scelta e investe la capacità umana di fornire ragioni del proprio movimento. Non è, quindi, nel senso di spontaneo che l'essere umano è adatto per la (prima) natura a ricevere le virtù<sup>227</sup>. O piuttosto, la naturalità/spontaneità nell'agire umano può essere in relazione con la seconda natura che indica un tipo di spontaneità particolare ricercabile nel modo caratteristico di muoversi dell'essere umano. Questa spontaneità è mostrata bene da Annas quando spiega la natura della virtù attraverso la metafora della *skill* pratica. Più ci si esercita (in una maniera che coinvolge aspetti cognitivi e desiderativi) e maggiormente una certa capacità diventa una vera e propria abilità. In questo modo l'esercizio della capacità in questione avviene in maniera sempre più “naturale” ossia spontanea e senza impedimento. Tale spontaneità/naturalità è anche segno di una maggiore virtuosità per Aristotele.

Detto questo, l'aspetto importante messo in luce da Annas è che la seconda natura intrattiene una relazione privilegiata con la prima natura (intesa nel senso positivo). Rispetto al significato positivo di prima natura, quindi, mi sembra si possa dire che “il vizio” non è

---

<sup>226</sup> Aristotele, EN, 1103 a 18–26. Cfr. Annas, *The Morality of Happiness*, p. 143.

<sup>227</sup> Samek Lodovici scrive: “La natura iniziale non diventa la natura-fine per necessità: solo mediante un'autocoltivazione della nostra natura iniziale acquisiamo la virtù in atto, cioè solo traducendo in atto le potenzialità verso il bene”, *Il ritorno delle virtù*, p. 97.

adatto per essere ricevuto dalla natura umana, contrariamente al significato di naturale come spontaneo. Vediamo perché considerando le tesi 4) e 5).

La prima natura può essere considerata come una potenzialità e la seconda natura come l'attuazione di questa potenzialità. (tesi iv). Questo può avvenire sia se consideriamo la prima natura come potenzialità che può attivarsi (De Anna), ma anche se è vista come un punto di partenza che tende ad un termine (l'ideale etico di Annas, la natura iniziale secondo Samek Lodovici).

Prima e seconda natura possono essere applicate, poi, rispetto alla capacità di agire. La capacità di agire si può attribuire alla prima natura sia come capacità di attivarsi, sia come capacità che nel tempo si acquisisce in maniera migliore. In questi casi, la seconda natura può indicare sia l'esercizio della razionalità, sia l'acquisizione della capacità di agire in un certo modo (un modo che è stato determinato da tutte le volte in cui la capacità di agire si è attivata precedentemente). In questo senso, ogni volta che un essere umano agisce non solo attiva la propria capacità di agire, ma modifica la capacità stessa. Per questo si dice che la seconda natura è un abito, perché un essere umano agendo attiva la propria capacità di agire, modificando e specificando a sua volta la capacità stessa.

La prima natura ogni volta che si è attivata ha ricevuto una modificazione o una determinazione nella capacità di agire. L'esercizio della capacità di agire (seconda natura) è stato reso possibile dalla capacità di agire (prima natura) e a sua volta ha modificato la capacità di agire (prima natura) rendendola, sempre di più, una seconda natura.

Un modo in cui viene attribuita una prima natura di questo tipo alla natura umana mi sembra rinvenibile nell'attività educativa. Si pensi ad un allievo che viene educato dal maestro, o ad un figlio che viene educato dal padre. La formazione, in questo caso, può avvenire in svariati modi: nel seguire i consigli dei *phronimoi*, nell'attenersi alle regole, nell'ascoltare storie ecc.<sup>228</sup>. Tuttavia, l'educazione si rende possibile perché l'insegnante riconosce nel giovane la capacità di agire. (Il padre, che ha più esperienza, educa il figlio a vedere il bene reale).

Senza l'attribuzione di questa capacità, l'educatore non potrebbe intervenire nel modo descritto, per esempio da Fossheim, secondo cui un giovane comprende progressivamente e interiorizza il *perché* debba comportarsi in un certo modo<sup>229</sup>. In altre parole, nell'educazione l'educatore non opera una scelta casuale rispetto a ciò che insegna e

---

<sup>228</sup> Cfr. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, pp. 61-66 e *L'emozione del bene*, pp. 249-253.

<sup>229</sup> Fossheim H., "Habituation as Mimesis", in T. Chappell (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 105-117.

non si limita all'esercizio della forza per far agire il giovane in un certo modo. Questo perché, in realtà, l'educazione avviene solo riconoscendo la capacità del giovane di poter arrivare a riconoscere autonomamente il bene reale. In questo modo, nell'attività educatrice si cerca di far avvenire il passaggio dalla prima natura alla seconda natura rispetto alla capacità di agire (ci si concentra sulla capacità del giovane di poter essere e diventare padrone di un certo tipo di movimenti). Si riconosce, così, che nell'azione il giovane ha bisogno di un aiuto esterno per orientare la prima natura verso il bene reale.

In conclusione, il modo positivo di concepire la prima natura intravisto da Annas sembra in grado di far emergere una nozione unitaria di natura umana in cui la prima natura comprende al suo interno la capacità di agire dell'essere umano (che, a sua volta, coinvolge la razionalità).

### **5.3. La dimensione teleologica della prima natura**

A questo punto è possibile considerare l'idoneità della prima natura a ricevere la virtù rispetto alla struttura teleologica dell'agire umano (tesi v). Si è visto, che la dimensione del bene sotto cui è vista un'azione è una caratteristica costitutiva dell'agire, ragion per cui anche il malvagio agisce secondo la dimensione di bene sotto cui vede l'azione. Nell'agire, inoltre, si manifesta l'orientamento della natura umana verso l'acquisizione di beni che richiedono l'intervento della ragion pratica, delle emozioni e della volontà per essere desiderati, voluti e perseguiti. Ancora, la dimensione di bene che specifica l'agire conferma l'idea che l'essere umano sia padrone di un tipo di movimento orientato. L'agente scegliendo ciò che vede come bene tende continuamente ad un miglioramento/perfezionamento che si realizza pienamente nel perseguimento di una vita eudemonica.

Per questa ragione, si può sottolineare che l'idoneità tra prima e seconda natura si manifesta anche nella caratteristica costitutiva dell'agire dove l'agente tende per sua natura ad un termine visto come bene. Anche qui, non ogni termine è la conclusione di un movimento perché nell'azione l'agente deve vedere sotto l'aspetto di bene la possibile conclusione del movimento di cui è padrone. In questo modo, la virtù indica che la capacità di agire si è modificata e stabilizzata in una disposizione a perseguire il bene reale.

Se, quindi, la virtù/seconda natura si identifica con la capacità di agire virtuosamente, è disposizione ad agire bene, si può sottolineare che l'agente, vedendo sotto l'aspetto di bene ciò che compie, manifesta la tendenza della prima natura ad acquisire una seconda natura virtuosa, una seconda natura in cui l'agente si propone di perseguire un bene reale.

Per questa ragione, mi sembra che in prospettiva neo-aristotelica non sia particolarmente rilevante la domanda sul perché si debba essere virtuosi, quanto piuttosto sia importante capire come si possa acquisire una seconda natura realmente virtuosa. Infatti, ogni agente acquisisce una seconda natura e anche il malvagio agendo tende all'acquisizione di una seconda natura che, almeno ai suoi occhi, è una seconda natura virtuosa (il malvagio modifica la capacità di agire secondo l'aspetto di bene sotto cui ha compiuto le azioni precedenti). In tal senso, per naturalismo neo-aristotelico non può darsi il caso in cui un agente non acquisisca una seconda natura.

Come non vi sono solo certe azioni moralmente rilevanti, così non si possono circoscrivere agenti con una seconda natura. Come il giudizio morale è costitutivo dell'azione, così la seconda natura è costitutiva della natura umana (almeno nella misura in cui un essere umano agisce) e, quindi, credo sia sbagliato pensare che solo i virtuosi abbiano una seconda natura.

Il vero problema, quindi, riguarda il perché si possa acquisire una seconda natura malvagia, che in prima persona può sembrare virtuosa<sup>230</sup>. In questo caso, mi sembra abbia ragione Annas quando sottolinea che la seconda natura è un'ideale etico perché non solo è difficile possedere tutte le virtù, ma è difficile anche comprendere quale modificazione della prima natura sia veramente virtuosa per abilitare un agente al perseguimento del bene reale in concreto.

In conclusione, l'idoneità della prima natura a ricevere la virtù può essere vista secondo la caratteristica di bene sotto cui è compiuta un'azione che manifesta l'orientamento della natura umana a muoversi verso un termine che non è casuale, ma esprime il tendere dell'agire verso una qualche forma di realizzazione (seconda natura) della capacità di agire (prima natura).

#### **5.4. L'approccio non osservativo alla conoscenza della natura umana**

Nei paragrafi precedenti si è detto che un problema che si affianca alla questione dell'antropologia unitaria riguarda la possibilità di adottare una nozione valutativa di natura umana. Questa soluzione, in particolare, si scontra con l'identificazione della prima natura con la natura biologico-scientifica sulla base della somiglianza tra gli esseri viventi.

---

<sup>230</sup> Ma questo vale anche per il pittore alla *Gauguin*.

In merito all'utilizzo dell'espressione antropologia valutativa, Hursthouse sostiene che la nozione di natura umana adottata è valutativa perché sono già state individuate le virtù. Il naturalismo neo-aristotelico non si serve, perciò, di una nozione scientifica di natura umana perché il metodo scientifico prescinde, invece, da una valutazione dei fini della natura.

Un'antropologia valutativa, quindi, sottolinea che se la natura umana è caratterizzata dalla capacità di agire e se quest'ultima si esercita fornendo un giudizio morale, allora vi è una stretta relazione tra natura umana e valutazione dei fini. Per questo l'antropologia neo-aristotelica riesce a tenere conto dell'agire come un aspetto della natura in cui un agente valuta e prescrive il bene da compiere nell'azione<sup>231</sup>.

Se veniamo, ora, al modo in cui sia possibile conoscere la natura umana rispetto alla capacità di agire, in una maniera parzialmente indipendente dal metodo scientifico, Hacker-Wright e Thompson sostengono che ogni essere umano abbia un accesso in prima persona alla forma di vita che possiede.

Nel primo capitolo si è detto che per Foot un marziano che osservi rapporti di amicizia tra due esseri umani non potrebbe distinguere tra un'amicizia autentica e una strumentale. Il marziano avrebbe una comprensione dell'amicizia analoga a quella che l'immoralista avrebbe della giustizia<sup>232</sup>. Il marziano, inoltre, a differenza dell'immoralista non può avere un accesso alla natura umana in prima persona e per questo gli è preclusa una fonte di conoscenza fondamentale, perché può studiare la natura umana, ma non conoscerla come un essere umano<sup>233</sup>. In altre parole, tra un marziano e un essere umano, oltre a caratteristiche diverse ben visibili come, per esempio, una certa figura, vi sono anche differenze conoscibili solo attraverso l'accesso in prima persona alla rispettiva forma di vita.

Secondo Hacker-Wright, allora, il concetto di natura umana è una delle prime nozioni che cogliamo e che funge da *background* all'agire umano<sup>234</sup> e di cui abbiamo una conoscenza

---

<sup>231</sup> Vi è anche un secondo modo di intendere l'antropologia valutativa che è più problematica e riguarda come una nozione di questo tipo possa giustificare l'agire virtuoso. Questo sarà il tema principale della prossima parte.

<sup>232</sup> “Questi marziani vedrebbero l'amicizia come gli immoralisti descritti di Platone vedono la giustizia”. “These Martians would see friendship very much as Plato's immoralists see justice”, Foot, *Natural Goodness*, p. 66.

<sup>233</sup> Questa distinzione mi sembra coincida con la differenza tra conoscenza pratica e teoretica che si può avere della propria forma di vita che De Anna ritrova in A. Müller. Cfr. *Potentiality, Natural normativity and Practical Reason*, p. 315.

<sup>234</sup> Non si può discutere come intendere la realtà della nozione di natura umana. Si riferisce ad aspetti reali di un essere umano individuale o è solo un modo del pensiero di unire e classificare caratteristiche comuni? In parte si è detto che per Thompson la natura umana sembra essere una nozione che serve per comprendere l'agire. Detto questo, però, per Foot e per Hursthouse la nozione di natura umana sembra individuare

non osservativa<sup>235</sup>. Riprendendo Anscombe, per Hacker-Wright il metodo scientifico coglie solo ciò che è visibile e, quindi, metodologicamente non può intercettare certi aspetti della realtà. Si pensi, dice Anscombe, a quando ci accorgiamo che non possiamo sapere cosa sta facendo un uomo solo attraverso l'osservazione<sup>236</sup>.

Vi è, perciò, una distinzione tra conoscenza non-osservativa e conoscenza osservativa particolarmente rilevante quando si tratta di conoscere la natura umana e che richiede, nel primo caso, il possesso della natura umana. In effetti, per quanto si dovrebbe esplicitare l'idea che la nozione di natura umana sia uno dei primi concetti che acquisiamo, mi sembra corretto rilevare il rapporto diretto tra l'acquisizione del concetto di natura umana e la conoscenza non osservativa. Si pensi, per esempio, alla nascita. Un essere umano nascendo è generalmente subito inserito in un contesto di relazioni con altri esseri umani<sup>237</sup>. Anche se un essere umano non si conosce immediatamente come tale, il neonato progressivamente inizia a formarsi una qualche idea di natura umana. Questo può avvenire attribuendo ad altri viventi delle capacità vissute in prima persona. In tal senso, si potrebbe dire che prima si conosce qualcosa della propria natura personale e in un secondo momento, quando alcuni aspetti di questa natura<sup>238</sup> sono estesi, per somiglianza, anche ad altri enti, ci si inizia a formare una certa concezione della natura umana.

Anche la capacità di agire si configura come un progressivo appropriamento dei

---

caratteristiche reali di un essere umano particolare. In tal senso, ogni essere umano possiede una prima natura in cui si può collocare la capacità di un certo tipo di movimento che coincide con la capacità di agire sotto l'aspetto di bene.

<sup>235</sup> “Un essere umano attraverso le proprie operazioni vitali, ha una visione non osservativa della propria forma di vita. Questo secondo punto sottolinea che la relazione con la nostra forma di vita, a differenza della nostra relazione con qualsiasi altra forma di vita, è trascendentale in quanto non consiste in nessuna caratteristica osservabile del mondo”. “A human being through one’s own vital operations, has a non-observational insight into one’s form of life. This second point underlines that our relation to our own form of life, unlike our relation to any other form of life, is transcendental in that it does not consist in any observable feature of the world”. Hacker-Wright, *Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology*, p. 6.

<sup>236</sup> “Non sappiamo che “stiamo dipingendo un muro di giallo” guardando ai movimenti del nostro corpo”, “We do not know “we are painting a wall yellow” by looking at the movements of our body”, Anscombe, *Intention*, p. 49. Ma, in maniera simile, secondo Anscombe, non appena ci chiediamo come facciamo a sapere la posizione delle nostre braccia. O, ancora, quando rileviamo che non c’è bisogno di vedere per sapere cosa stiamo scrivendo. In tal senso, è vero che, solitamente, quando osserviamo il comportamento di un altro essere umano ci basta l’osservazione per comprendere cosa stia facendo. Tuttavia, ci si potrebbe chiedere se in una buona parte dei casi della vita quotidiana ciò non avvenga perché facciamo rientrare una certa azione all’interno di schemi che sono a noi comprensibili perché almeno una volta hanno richiesto un accesso da un punto di vista non osservativo.

<sup>237</sup> L’acquisizione del concetto di natura umana mi sembra debba passare attraverso la relazione almeno con un altro essere umano altrimenti un essere umano non potrebbe riconoscere la sua natura in quanto natura umana.

<sup>238</sup> Questi aspetti mi sembra siano riconducibili alla nozione di natura universale di cui parla De Anna in, *Virtue ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, pp. 187-188.

movimenti da parte dell'essere umano, secondo un processo graduale in cui si differenzia un ambito in cui si è principio di movimento. Per questo, l'idea che il bambino agisca spontaneamente, allo stesso modo di un animale, secondo l'esempio aristotelico, in realtà non tiene conto di come l'essere umano allo stato infantile stia già iniziando ad agire, per quanto gli è possibile.

In questo modo si può comprendere come attribuire la capacità di agire anche alla nozione di natura umana. Questa capacità, infatti, viene colta ogni volta che agiamo attraverso un accesso personale all'agire. Per somiglianza, poi, la capacità di agire viene attribuita ad altri enti simili.

Per queste ragioni, Hacker-Wright sostiene che l'antropologia di riferimento del naturalismo neo-aristotelico non è un'antropologia scientifica. La conoscenza non osservativa della natura umana è indipendente dal metodo scientifico perché è precedente a uno studio empirico della natura umana. Thompson, in tal senso, rileva che la comprensione della natura umana coglie da un punto di vista di prima persona aspetti che precedono e sono impliciti nello stesso lavoro dello scienziato<sup>239</sup>.

In conclusione, per il naturalismo neo-aristotelico vi è un modo di conoscere la natura umana che comprende la capacità di agire e che richiede l'accesso in prima persona alla forma di vita. È perché sappiamo cosa vuol dire agire, sulla base di come abbiamo agito, che attribuiamo la stessa identica facoltà anche a chi è riconosciuto come l'ente più simile a noi, ossia, un altro essere umano. Per questa ragione senza entrare nel merito della questione sul corretto modo di intendere la conoscenza scientifica si può riconsiderare la critica del primo corno del dilemma in cui Williams sostiene che l'antropologia scientifica non permetta di giustificare la vita etica perché nell'essere umano non vi sarebbe una reale tendenza alla vita etica.

Oltre ad aver visto che non esiste una vera e propria tensione dell'essere umano alla vita etica, si può ora rilevare che il naturalismo neo-aristotelico recupera un'immagine teleologica della natura a partire dalla comprensione del proprio agire e sulla base

---

<sup>239</sup> Hacker-Wright: "L'appello a una determinata forma di vita avviene "(logicamente) prima di sviluppare qualsiasi teoria empirica dell'organismo [...] Nella visione di Foot e Thompson, stabilire ciò che è normale per quella specie è un compito irriducibilmente interpretativo, e stiamo sempre impiegando una certa interpretazione quando ci avviciniamo agli organismi, sia come filosofi naturalisti che come biologi evuzionisti". "The appeal to a certain life-form is "(logically) before developing any empirical theories of the organism [...] On Foot and Thompson's view, establishing what is normal for that species is an irreducibly interpretive task, and we are always employing some interpretation when we approach organisms, whether as armchair naturalists or evolutionary biologists", *What is Natural about Foot's Ethical Naturalism*, p. 316. Inoltre lo scienziato, nella misura in cui si muove e, per esempio, osserva lo fa nel modo che gli è permesso dalla sua natura.

dell'accesso personale che un essere umano ha rispetto a questa capacità. In questo senso, se l'antropologia scientifica di cui parla Williams nega la struttura teleologica dell'agire, allora un sostenitore di questa tesi avrebbe dei problemi a descriversi come un agente<sup>240</sup>. In questo senso, sembra più plausibile cercare di capire in che modo riconsiderare l'apporto scientifico nella conoscenza della natura umana senza dover negare la capacità di agire.

Spaemann e Vanni Rovighi rilevano che la scienza può studiare il movimento vivente, e in particolare quello umano, dal punto di vista della causa materiale e della causa efficiente tralasciando metodologicamente altre considerazioni che hanno a che fare con l'orientamento teleologico dell'agire. Secondo Vanni Rovighi la scienza giustamente deve comportarsi come se l'essere umano fosse un meccanismo<sup>241</sup>. Tuttavia, quest'opzione metodologica non giustifica la tesi per cui l'essere umano sia veramente un meccanismo che si muove deterministicamente<sup>242</sup>.

Si pensi al caso della medicina. Un medico ha bisogno di conoscere come funziona l'apparato digestivo e sapere come è separato da quello respiratorio per eseguire una gastroscopia. Nella misura in cui medico agisce si sta già muovendo, più o meno implicitamente, in un contesto che non è dato dal semplice funzionamento degli apparati, ma che riguarda il bene dell'essere umano curato. In altre parole, si deve riconoscere che è bene che quell'essere umano particolare sia mantenuto in vita<sup>243</sup>. La salute nella misura in cui può

---

<sup>240</sup> Anche in questo caso si può ripetere quanto detto nella parte precedente. Per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano ha un grado di libertà che gli permette di agire. Samek Lodovici rileva che “se l'uomo fosse privo di libertà, se fosse necessitato ad agire, se le sue azioni fossero solo delle risposte a degli stimoli, se fosse una macchina, o un animale, o un vegetale, oppure un'entità inorganica, la sfera della morale e le virtù non esisterebbero”, *L'emozione del bene*, p. 101. Talvolta, il non voler concedere una dimensione teleologica alla natura umana sembra essere riconducibile al non dover essere costretti a trovarsi nella posizione di ammettere un Progettatore Divino che abbia inserito nella natura umana l'orientamento ai fini. Questa idea, però, incorre nella sovrapposizione di due problemi che sono distinti ossia: la teleologia universale e la teleologia naturale. Inoltre, nella relazione, che pur si può instaurare tra le due questioni, si tende solitamente a pensare che il primo problema permetta di risolvere il secondo, quando invece la relazione va pensata in maniera contraria. Si veda Spaemann, R., “L'incompiutezza della definalizzazione: si può fare a meno del finalismo?”, trad. it. N. Scotti Muth in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XCVI, 2004, pp. 739-757 e De Anna, “Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations”, in *European Journal of religion*, X, 2018, p. 15.

<sup>241</sup> Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia*, I, p. 35.

<sup>242</sup> Questo aspetto è messo in luce da De Anna che sottolinea come una teoria scientifica possa diventare una teoria pseudo-filosofica quando si propone di spiegare completamente un certo fenomeno o tutta la realtà. De Anna, *On the specificity of teleological explanation*: “Il punto in gioco è se questa visione del mondo possa davvero rendere completamente conto della nostra esperienza”. “The point at stake is whether this world-view can really account for our experience completely”, p. 30. E rispetto alla distinzione tra teoria dell'evoluzione come teoria scientifica ed evoluzionismo come teoria pseudo-filosofica Cfr. De Anna, G., *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 15-24.

<sup>243</sup> In tal senso, ci si può in parte discostare da quanto dice Mordacci rispetto alla salute: “la natura non è normativa, la descrizione non è giustificazione e la salute nel senso del normale funzionamento dell'organismo non è il bene morale – per lo meno fino a quando non si fosse dimostrato, se possibile, che è necessario voler

essere scelta è, quindi, un bene morale. Per questa ragione secondo Vanni Rovighi riconoscere la relazione tra metodo e porzione della realtà che si può conoscere, permette di evitare scivolamenti non giustificati di campo<sup>244</sup>. Si capisce, così, perché Hacker-Wright possa dire che la scienza si serve di concetti che sono preliminarmente colti dall'accesso che abbiamo alla nostra forma di vita.

Secondo De Anna, inoltre, è possibile giungere ad un'immagine stereostopica di natura umana che tenga insieme l'immagine manifesta e quella scientifica dell'essere umano<sup>245</sup>. Questa idea è esplicitata rilevando, per esempio, che la prima natura e la seconda natura sono due punti di visti da cui studiare la stessa natura umana. In questo senso, per De Anna la scienza può studiare la prima natura, per esempio, nella composizione fisica di un occhio, mentre vi è un modo di conoscere il funzionamento dell'occhio che dipende dall'attivazione della capacità visiva<sup>246</sup>. Sembra esserci, quindi, la possibilità di avere conoscenza non osservativa di certe capacità della natura umana, tra cui la capacità di agire razionalmente, che dipende dall'attivazione della capacità stessa<sup>247</sup>.

In conclusione, mi sembra che il naturalismo neo-aristotelico possa avanzare un'immagine della natura umana unitaria sia provando a considerare la relazione tra prima natura e seconda natura dal punto di vista della capacità di agire, sia osservando che la scienza metodologicamente prescinde da certe caratteristiche della natura umana. A questo punto, credo si possa riconsiderare la questione della somiglianza ontologica con i viventi non umani.

---

essere sani.” Forse non è necessario voler essere sani, tuttavia, si può rilevare che, nella misura in cui un essere umano non si suicida, allora si mantiene in vita, e per mantenersi in vita deve riconoscere che la salute è un bene e ciò può avvenire anche solo limitandosi a preservare la vita. In questo senso, la salute è un bene morale. Cfr. *I limiti del naturalismo in etica*, p. 200.

<sup>244</sup> “È verissimo che l'oppio fa dormire perché ha la virtù dormitiva; – scrive Vanni-Rovighi – è verissimo che ogni cosa opera in un certo modo perché ha una determinata natura e quindi determinate capacità, ma queste considerazioni, che possono farmi riflettere sul principio di identità-determinazione, di finalità, sulla razionalità del reale, ecc., non servono proprio a nulla quando voglio sapere come operi l'oppio, in vista di servirmi poi di questa conoscenza per adoperare l'oppio in medicina» S.Vanni-Rovighi, *Elementi di Filosofia*, I, Carlo Marzorati Editore, Milano 1950, p. 35.

<sup>245</sup> Per i due significati Cfr. De Anna, *Scienza, normatività, politica*, p. 22.

<sup>246</sup> In tal senso so cosa vuol dire “vedere” perché almeno una volta ho visto.

<sup>247</sup> Cfr. De Anna, *Potentiality, Normativity and Practical Reason*, p. 317. In questo senso, si può forse dire che nella proposta di De Anna i due punti di vista sotto cui considerare la natura umana, non sembrano essere vincolati esclusivamente ad un certo tipo di metodo. In altre parole, la prima natura non sembra essere studiata solo dalla scienza e la seconda natura solo non osservativamente. Rispetto alla prima natura, per esempio, la capacità di agire non sembra poter essere colta immediatamente dalla scienza perché, come si è detto, essa ha a che fare con il bene a cui è interessato l'agente e questo richiede un accesso personale non osservativo alla propria vita.

### 5.5. Il fondamento dell'analogia tra giudizi normativi

Secondo Hursthouse la somiglianza tra esseri viventi è biologica<sup>248</sup>. Questa tesi viene avanzata seguendo un procedimento che a partire dalla descrizione della vita degli animali e delle piante si concentra, poi, sulle somiglianze e le differenze con la natura umana<sup>249</sup>. In tal senso, sul piano conoscitivo Hursthouse sembra suggerire la possibilità di conoscere la natura vivente subrazionale a prescindere da una preliminare comprensione della natura umana. Tuttavia, questa tesi è problematica sia da un punto di vista metodologico che concettuale. Si pensi, per esempio, all'ambiguità con cui Hursthouse pensa alla natura vivente non umana. Da un lato secondo Hursthouse vi è un bene che riguarda la vita di una pianta o di un animale che non dipende dal desiderio umano e che sembra suggerire l'idea che tra i viventi non umani vi sia un movimento orientato verso un bene come la sopravvivenza. Dall'altro, per Hursthouse, i viventi sono biologicamente determinati e non possono muoversi diversamente. In questo modo, allo stesso vivente sono attribuiti due tipi di movimento diverso che, come si vedrà, implicano nozioni di normatività differenti: nel primo caso si avrà a che fare con una normatività biologico-scientifica. Nel secondo, la normatività sarà connessa alla capacità del vivente di muoversi verso ciò che vede come bene<sup>250</sup>.

Il problema emerge, in particolare, se consideriamo la somiglianza tra esseri umani ed esseri viventi. Infatti, l'idea di un movimento deterministico verso un fine sembra suggerire che il movimento animale sia più simile a quello di un sasso, che se lanciato non può che cadere verso il basso, che a quello umano dove un agente è padrone del proprio movimento. In questo modo, non è chiaro in che modo Hursthouse possa stabilire una somiglianza di movimento naturale tra i viventi. Per questa ragione, nei prossimi

---

<sup>248</sup> Questa tesi, si è detto, sembra essere confermata anche da J. Frey.

<sup>249</sup> In maniera simile, si vedrà, che Gowans individua tre fasi dell'argomentazione neo-aristotelica rispetto allo schema della normatività naturale "L'argomento di NAEN si divide in tre fasi: una serie di affermazioni circa la valutazione degli esseri viventi, in particolare degli animali; l'applicazione di questo schema alla valutazione degli esseri umani; la discussione sulla differenza che la razionalità umana". "NAEN argument divides into three phases: a set of claims about the evaluation of living beings, especially animals; application of this framework to the evaluation of human beings; and discussion of the difference human rationality makes to this application". Gowans, *Virtue and Nature*, p. 30.

<sup>250</sup> In questo modo si potrà distinguere tra movimenti errati del vivente particolare ed accadimenti negativi non attribuibili ad un movimento del vivente. Si pensi, per esempio, alla differenza tra il lupo solitario di cui parla Foot e al caso di un cervo fuggendo da un predatore finisce accidentalmente per essere catturato da un secondo predatore.

paragrafi vorrei provare a suggerire che vi è una direzione in cui si può pensare la somiglianza con il mondo vivente che è indipendente, in parte, dal metodo scientifico e dalla nozione di natura che tale metodo sembra implicare (almeno per Hursthouse).

### **5.6. Come iniziare a conoscere il mondo vivente sub-razionale?**

Si è detto che, secondo Hacker-Wright, l'accesso in prima persona alla forma di vita permette di cogliere la capacità di agire che caratterizza l'essere umano. Sappiamo cosa vuol dire bere o mangiare perché abbiamo bevuto e mangiato. Sappiamo che possiamo scegliere di bere e mangiare perché abbiamo scelto di bere e di mangiare. Sappiamo, inoltre, che un altro essere umano può scegliere di bere perché gli attribuiamo la stessa capacità di scelta che abbiamo esercitato personalmente. Secondo Hacker-Wright e Thompson non solo comprendiamo cosa vuol dire bere attraverso l'azione del bere, ma comprendiamo che un altro essere umano "beve", o almeno può esser descritto così il suo movimento, proprio perché abbiamo acquisito la nozione di natura umana e abbiamo attribuito la capacità di bere.

Rispetto ad un animale, invece, riconosciamo che la sua natura è simile a quella umana perché ci sembra di poter attribuire capacità simili. Non sappiamo che tipo di accesso, per esempio, un gatto abbia verso la propria forma di vita e verso quel movimento che descriviamo come "bere". Tuttavia, ci sembra che certi movimenti del gatto siano simili alle azioni.

Questo modo di avvicinarsi alla natura di altri esseri viventi, mi sembra suggerisca che quando conosciamo forme di vita viventi non umane vi siano una disanalogia e un'analogia rispetto a come, invece, conosciamo la natura umana. L'analogia consiste nel riconoscimento che un movimento descritto dall'espressione "quel gatto sta bevendo" avviene a partire dall'applicazione di una certa capacità alla forma di vita del gatto che è stata precedentemente conosciuta in prima persona. La stessa nozione di forma di vita che acquisiamo quando conosciamo la natura umana viene, poi, applicata, ad altri enti a cui si attribuisce la capacità di essere principio di movimento. Alcuni enti fanno parte del mondo vegetale. Altri, che ci sembrano più complessi e più simili a noi, appartengono al mondo animale. A diverso titolo, però, tutti questi enti sono esseri viventi perché sembrano avere una forma di vita analoga a quella umana.

In questo senso, si può dire che nel caso della natura umana, un essere umano attribuisce ad un altro essere umano una capacità di movimento identica mentre

l'attribuzione della stessa capacità ad un vivente non umano avviene solo in maniera analoga. Si potrebbe dire, perciò, che la comprensione della natura vivente avviene sempre sotto un processo, chiamato da Spaemann, famigliarizzazione, che, nel caso dei viventi non umani, è una forma di antropomorfizzazione<sup>251</sup>. In tal senso, mi sembra plausibile sostenere che un certo livello di antropomorfizzazione sia inevitabile quando ci accostiamo al mondo dei viventi non umani. Al contrario di Annas, che considera un pregio del naturalismo neo-aristotelico l'aver fornito una visione non antropomorfizzata della natura e della normatività vivente non umana, credo ci si possa chiedere se, in realtà, si possa veramente prescindere da un certo grado di antropomorfizzazione quando si cerca di comprendere il movimento di piante e animali<sup>252</sup>.

In altre parole, nella misura in cui osserviamo e categorizziamo un ente come essere vivente, un processo di antropomorfizzazione è già avvenuto perché si è attribuito a quell'ente una capacità della natura umana. Per questo possiamo dire che anche piante e animali bevono.

In conclusione, mi sembra che il discorso di Hacker-Wright, metta in luce come la comprensione della natura vivente generale, non possa prescindere da una previa conoscenza della natura umana. Sapere a cosa corrisponde l'azione del 'bere', ci permette di dire che un sasso non beve, mentre una pianta (in maniera un po' forzata) e un gatto bevono<sup>253</sup>. Tuttavia, in senso proprio solo l'essere umano beve perché, nella misura in cui un ente ha accesso solo ad una forma di vita, un essere umano può avere conoscenza solamente di cosa vuol dire bere per un essere umano. Per questa ragione Thompson scrive che possiamo comprendere che "lo stesso fenomeno della "divisione cellulare" equivale alla riproduzione nei batteri e alla sopravvivenza per i condor della California"<sup>254</sup>.

Le considerazioni fatte finora, mi sembra suggeriscano che per il naturalismo neo-

---

<sup>251</sup> *Fini naturali*, pp. 46ss. Per Spaemann, quindi, "l'antropomorfismo non è un «residuo erroneo da superare», piuttosto è la modalità necessaria con cui l'essere umano conosce la realtà". Cfr. Amori, M., *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Guida, Napoli 2012, p. 198.

<sup>252</sup> Per quanto credo si possa distinguere l'antropomorfismo dall'antropocentrismo. Secondo Hursthouse, infatti, l'attribuzione di un bene alla natura vivente non umana (attribuzione che avviene sempre secondo un certo grado di antropomorfizzazione) mostra l'indipendenza del bene di un cactus dal desiderio di un essere umano (antropocentrismo) Spaemann, sottolinea la differenza tra antropocentrismo e antropomorfismo in *Fini naturali*.

<sup>253</sup> Si pensi anche, scrive Thompson, a quando si dice "quella macchina beve molto", *The Representation of Life*.

<sup>254</sup> "the same phenomenon of 'cell division' amounts to reproduction for bacteria whereas it amounts to self-maintenance for California condors". Donatelli, P. – Ricciardi M. – Thompson, M., "Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione, in *Iride*, 1(2003), p. 192.

aristotelico vi è sempre un certo grado di antropomorfizzazione quando conosciamo la natura di altri esseri viventi<sup>255</sup>. Di conseguenza credo si possa esplicitare come il naturalismo neo-aristotelico potrebbe pensare la somiglianza col mondo vivente non umano.

Rispetto alla proposta di Hursthouse, mi sembra che non si vada dalla conoscenza scientifica della natura dei viventi non umani per poi individuare somiglianze e differenze con la natura umana. Piuttosto la direzione deve seguire un procedimento contrario: date delle immediate e ovvie diversità (si pensi alla figura di un gatto e a quello di un essere umano) si comprende la vita di un vivente non umano a partire dalle somiglianze che individuiamo con la nostra natura, di cui abbiamo avuto una precedente comprensione. La natura umana, perciò, fornisce il criterio per comprendere il movimento vivente non umano e permette di attribuire analogamente capacità di cui abbiamo già avuto una precedente conoscenza (soprattutto non osservativa).

In questo senso, prima di dover ammettere un salto tra la natura umana e quella vivente non umana, ci si potrebbe chiedere che tipo di conoscenza si possa avere della natura dei viventi non umani, riconoscendo, per esempio, che la mancata attribuzione di una certa capacità alla natura di un vivente non umano è dovuta all'accesso solamente osservativo che abbiamo alla sua forma di vita. Infatti, vi è una disanalogia non colmabile rispetto a come possiamo conoscere la natura vivente non umana. Un essere umano può conoscere non osservativamente solo la natura umana, e, perciò, il grado di precisione con cui conoscere il mondo vivente non umano è minore e l'applicazione di concetti umani alla natura vivente non umana può avvenire solo analogamente. Per questo, credo si possa concedere che per conoscere la natura dei viventi in maniera più specifica è richiesto che siano osservati. La conoscenza osservativa in questo caso sembra avere un ruolo maggiore nello studio della natura di piante e animali, e questo spiegherebbe perché Hursthouse sostenga che i giudizi storico naturali dei viventi non-umani sono giudizi scientifici.

In conclusione, credo che il naturalismo neo-aristotelico possa accogliere l'idea che la conoscenza della natura vivente non umana sia sempre mediata da una preliminare comprensione della natura umana. Allo stesso tempo, si può concedere che, nella misura in cui la conoscenza di piante ed animali avviene non osservativamente, il metodo scientifico sembra essere in grado di fornire un contributo conoscitivo maggiore nella conoscenza della natura vivente non umana rispetto a quanto non faccia per la natura umana.

---

<sup>255</sup> In questo senso Amori scrive per esempio: «l'intera trama della concettualità scientifica mostra in realtà questa origine antropomorfa», M. Amori, *L'irriducibilità del fine*, p. 199.

### **5.7. La somiglianza tra natura umana e natura di piante e animali**

Sulla base del discorso fatto, vediamo come sia possibile pensare la somiglianza tra viventi. Si è detto, che un aspetto problematico dell'impostazione di Hursthouse è riuscire a mantenere la continuità naturale tra gli esseri viventi a partire dall'attribuzione di un tipo di natura al mondo vivente non umano in cui piante ed animali "non possono agire diversamente". Senza entrare nel dettaglio della relazione tra metodo scientifico e questo modo di concepire la natura, si è visto che l'idea di un movimento vivente deterministicamente orientato non si combina bene con l'attribuzione da parte del naturalismo neo-aristotelico di caratteristiche teleologiche alla natura vivente non umana.

Animali e piante, in realtà, sono enti che per natura sono principio di un movimento orientato. La scoperta della relazione tra normatività e natura teleologica nel mondo vivente, in tal senso, è un aspetto sottolineato in maniera chiara anche da Hursthouse che afferma che un cactus morente può essere buono come oggetto ornamentale, ma non è un buon esemplare della sua forma di vita. Secondo questo esempio, allora, l'idea che il criterio di valutazione di un cactus particolare non dipenda dalla volontà di un essere umano, si fonda sull'attribuzione della capacità di movimento orientato alla natura del cactus. Se si può parlare di un bene a cui tende il cactus, allora Hursthouse e Foot sembrano rintracciare una struttura teleologica anche nella natura vivente non umana.

Per questa ragione, la tesi di Hursthouse per cui il movimento vivente non umano coinciderebbe con una realtà deterministica, mal si concilia con il riconoscimento di un principio intrinseco di movimento nella natura del cactus. Inoltre, l'attribuzione di un movimento deterministico alla natura vivente non umana mi sembra renda complicato per Hursthouse rendere conto della somiglianza con il movimento umano.

Al contrario, riprendendo il discorso fatto nel paragrafo precedente, un essere umano cogliendo la propria capacità di agire, può rinvenire una capacità analoga anche nella realtà vegetale e animale. Anche se non possiamo sapere come si muovano veramente piante ed animali, un essere umano può rintracciare dei movimenti simili all'agire. I viventi non umani non agiscono in senso proprio, ma si muovono in maniera orientata secondo una capacità non attribuibile, per esempio, ad un sasso. L'animale, poi, ci sembra che sia principio di movimento in una maniera più simile a quella umana di quanto non lo sia il movimento di una pianta.

In questo modo, è anche possibile rendere conto della scala di natura di cui parla

Hursthouse, secondo cui esseri viventi non umani hanno capacità simili e perseguono fini simili a quelli umani, tenendo conto che, però, in virtù del parziale accesso osservativo alla loro natura, possiamo attribuire solo in maniera approssimativa certe capacità e certi fini. Per questo anche la non attribuzione della facoltà della razionalità al mondo vegetale e animale non segna un salto difficilmente spiegabile perché si potrebbe riconoscere che in virtù di una conoscenza solo approssimativa della natura vivente non umana non sembra possibile riscontrare una facoltà analoga nelle piante e negli animali. L'espressione che McDowell riprende da Wittgenstein secondo cui "se un leone potesse parlare non lo capiremmo"<sup>256</sup> mi sembra metta in luce bene questo punto. Se anche gli animali avessero la capacità di agire, esattamente la stessa capacità di agire che noi attribuiamo ad altri esseri umani, probabilmente non potremmo saperlo. In questo modo, sembra essere importante la sottolineatura di Hacker-Wright secondo cui solo un accesso personale ad un certo tipo di natura permette la comprensione e l'esercizio di quella natura. La non condivisione della stessa forma di vita ci permette di avere un accesso parziale e impreciso alla natura degli altri viventi e il grado di antropomorfizzazione con cui conosciamo altre nature richiede continuamente uno studio che osservi il movimento del mondo vivente non umano da un punto di vista esterno.

Per questa ragione, la somiglianza col mondo dei viventi non umani è un'arma a doppio taglio per la strategia neo-aristotelica se non si esplicitano il grado di precisione con cui possiamo conoscere nature diverse e il tipo di natura attribuibile a piante e animali. Se, perciò, Hursthouse e Foot considerano la naturalità della moralità sulla base dell'analogia tra sfere di normatività, è necessario esplicitare in che misura anche nel mondo vivente non umano sia possibile rintracciare una struttura teleologica analoga a quella umana.

In questo caso, si può sottolineare di sfuggita che se la scienza restituisce un'immagine della natura vivente non umana come quella proposta da Hursthouse e da Annas, al naturalismo neo-aristotelico non resta che: sancire l'impossibilità di individuare una continuità tra mondo umano e mondo vivente non umano oppure seguire la direzione già intravista a proposito della natura umana per cui anche rispetto a piante e animali il metodo scientifico opera una scelta metodologica che tralascia la struttura teleologica

---

<sup>256</sup> "Altre difficoltà rimangono: l'aforisma di Wittgenstein "Se un leone potesse parlare, non potremmo capirlo" esprime il punto, e dovremmo aggiungere che se non potessimo capirlo, ciò dovrebbe minare la nostra fiducia di avere il diritto di supporre che parlare fosse ciò che stava facendo". "Other difficulties remain: Wittgenstein's aphorism 'If a lion could talk, we could not understand him.' is very much to the point, and we should add that if we could not understand him, that ought to undermine our confidence that we were entitled to suppose talking was what he was doing". McDowell, *Two Sorts of Naturalism*, pp. 169-170.

naturale. In questo modo il naturalismo neo-aristotelico potrebbe continuare a sostenere che anche nel mondo vivente non umano è rinvenibile una struttura teleologica e rendere conto della somiglianza ontologica tra i viventi sulla base di un movimento analogo. In tal senso, secondo De Anna, anche rispetto al mondo vivente non umano, è possibile adottare un “pluralismo metodologico” in cui “spiegazioni meccaniciste e teleologiche possono coesistere”<sup>257</sup>. Questa direzione di ricerca permetterebbe di osservare da due punti di vista diversi il mondo vivente non umano, senza che la posizione neo-aristotelica debba considerare la somiglianza vivente considerando i concetti teleologici come strumenti euristici<sup>258</sup>.

### **Conclusione e articolazione successiva del percorso**

In questi due capitoli si è cercato di approfondire come il naturalismo neo-aristotelico possa pensare la questione dell’antropologia valutativa. In particolare, si è cercato di capire come questa posizione possa svincolarsi dall’adozione di una concezione scientifica di natura umana e accogliere un’immagine unitaria di natura umana che, allo stesso tempo, sia in continuità con la natura vivente non umana.

Rispetto alla prima questione si è detto che il naturalismo neo-aristotelico potrebbe fornire un’immagine della natura umana unitaria e non scientifica a partire dalla revisione del rapporto tra prima natura e seconda natura in modo da tenere conto: i) del movimento caratteristico umano, cioè l’agire; ii) dell’orientamento costitutivo dell’azione al bene; iii) della possibilità di ricomprendere la facoltà della razionalità all’interno della prima natura.

Allo stesso tempo, il modo in cui Hursthouse, ma più in generale il naturalismo neo-aristotelico, concepisce la somiglianza tra i viventi presenta alcune criticità. In tal senso, solo chiarendo la diversa rilevanza di metodo nella conoscenza della natura umana e della natura vivente, e ammettendo la possibilità di attribuire una struttura teleologica anche alla natura umana non vivente il naturalismo neo-aristotelico sembra essere in grado di sostenere la tesi di una somiglianza ontologica tra i viventi. .

---

<sup>257</sup> De Anna, *On the specificity of teleological explanations*, p. 49.

<sup>258</sup> Alternativamente Foot e Hursthouse dovrebbero concedere che la teleologia rinvenibile nella natura vivente non umana non sia vera teleologia, ma teleonomia. Cfr. Spaemann, *Fini naturali*, p. 266.

### **Parte 3. Natura e normatività nel naturalismo neo-aristotelico**

#### **Introduzione**

Nel discorso fatto finora si è cercato di comprendere in che modo il naturalismo neo-aristotelico non sia vincolato ad una antropologia scientifica. È possibile considerare, ora, il secondo corno del dilemma che riguarda le questioni della normatività della natura e della giustificazione dell'agire virtuoso. In particolare, nei capitoli precedenti si è cercato di mettere in luce come i problemi del naturalismo neo-aristotelico tocchino il piano ontologico ed epistemologico. Ora, si può completare il discorso evidenziando la rilevanza normativa delle critiche a questa posizione.

Per i naturalisti di prima natura si tratta di capire come riuscire ad individuare un criterio fattuale per giustificare l'agire virtuoso che, allo stesso tempo, tenga conto del movimento caratteristico dell'essere umano e del coinvolgimento attivo dell'agente nel perseguimento del bene. Per i naturalisti di seconda natura, infatti, la fonte della normatività risiede nell'agente che individua e prescrive il bene da perseguire. La dimensione conoscitiva, per questo, va sempre considerata in relazione al bene che è l'oggetto formale della scelta. Se l'azione è il modo in cui un essere umano si appropria di un certo tipo di movimento, la normatività dell'azione esprime la dipendenza di questo tipo di movimento dall'agente. Anche se (per ipotesi), si potesse decretare con certezza la bontà di un'azione, nel caso in cui questa azione non venga vista nella dimensione di bene dall'agente, allora non sarebbe un'azione da compiersi.

Un secondo problema per i naturalisti di prima natura riguarda il tipo di fatti della natura umana considerati nella giustificazione dell'agire virtuoso dove, solitamente, si contesta un riferimento a fatti biologici-scientifici che sarebbero, in realtà, moralmente irrilevanti e, quindi, non possono fornire un criterio per discriminare l'agire virtuoso.

Per i naturalisti di seconda natura, invece, le critiche principali riguardano la relazione tra bene e razionalità e il criterio con cui individuare il bene reale e, di conseguenza, la virtù. Annas quando afferma che una "buona idea" è tale per le considerazioni razionali che fornisce, in realtà, non sembra rendersi conto che una considerazione razionale non è di per sé moralmente valida, perché ogni agente, in quanto tale, fornisce già una considerazione razionale nell'azione. Il problema, piuttosto, è capire cosa renda una considerazione razionale migliore di un'altra in virtù del bene reale che individua e prescrive.

Un secondo problema per i naturalisti di seconda natura ha a che fare con il

naturalismo morale (anche all'interno di una prospettiva liberalizzata) che accolgono. La proposta di Annas è interessante perchè fornisce un'alternativa naturalistica all'argomentazione di Hursthouse. Tuttavia, la *stronger relationship* tra fini e razionalità, mentre riesce a rendere conto del ruolo attivo dell'agente nell'azione, non sembra essere in grado di spiegare la dipendenza normativa dell'agire virtuoso dalla natura umana e di come si possa individuare una controparte della normatività morale "nel mondo naturale vivente"<sup>259</sup>.

## Capitolo 6. La normatività

### 6.1. Virtù, natura ed *eudaimonia*

Consideriamo ora la concezione della normatività all'interno del quadro concettuale neo-aristotelico. Perchè se un lupo solitario è difettivo non lo è anche un essere umano privo di virtù? Secondo Foot è possibile individuare schemi di normatività analoghi nel mondo vivente. Come per piante e animali la natura indica i fini buoni, così anche per l'essere umano ci sono criteri di bontà che dipendono dalla sua natura. In questa cornice naturalistica Foot colloca la doppia relazione tra virtù-*eudaimonia* e tra *eudaimonia*-natura umana. L'agire virtuoso permette di vivere una vita eudemonica e quest'ultima indica la vita di un buon essere umano. Virtù ed *eudaimonia* esplicitano come un essere umano particolare è un buon esemplare della forma di vita umana.

In particolare, la dipendenza dell'*eudaimonia* dalla virtù evidenzia come nella vita di ogni essere umano sia possibile distinguere tra un movimento umano caratteristico e ciò che, invece, accade accidentalmente. La virtù indica precisamente il possesso di disposizioni ad agire in cui l'essere umano riporta al proprio movimento la possibilità di condurre una vita eudemonica. È vero che già secondo Aristotele la virtù sembra non bastare per l'*eudaimonia*, (c'è bisogno anche di buona sorte), ma, se la sorte indica lo spazio in cui non si può intervenire, un agente può concentrarsi solo su ciò che è in suo possesso.

Inoltre, la virtù permette di compiere l'azione buona in maniera duratura. Nella ripetizione (non meccanica) di azioni buone ci si avvicina alla possibilità di vivere eudemonicamente. Ancora, la relazione tra virtù ed *eudaimonia* mostra, da un punto di vista

---

<sup>259</sup> Annas, *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 13.

complessivo, la dimensione di bene sotto cui è compiuta un'azione particolare.

Per questa ragione, il naturalismo neo-aristotelico (e, più in generale, la *Virtue ethics*) ritiene che la prospettiva di prima persona, da cui un agente vede il bene, sia il punto di partenza della riflessione morale. Il giudizio morale, infatti, è costitutivo dell'azione perchè nell'azione l'agente valuta e prescrive il bene da perseguire.

In questo modo, si esplicita la relazione tra giudizio morale e natura umana perchè il giudizio morale è costitutivo della capacità di agire che, a sua volta, è una caratteristica della natura umana. La virtù, quindi, ha a che fare con la natura umana perchè è un abito della capacità di agire e, per questo, è detta seconda natura. Se, quindi, l'*eudaimonia* ha a che fare con il perseguimento del bene raggiungibile attraverso il possesso delle virtù, allora nell'azione virtuosa l'agente modifica e realizza anche la natura umana.

In conclusione, per il naturalismo neo-aristotelico, gli elementi costitutivi della riflessione etica sono: i) l'individuazione di una sfera di movimenti che dipendono propriamente da un essere umano; ii) la dimensione di bene sotto cui ogni azione viene compiuta; iii) l'idea che, in senso più generale, il bene perseguito nell'azione si inserisca nel progetto di vita dell'agente; iv) l'idea che la virtù sia il modo più affidabile, se non l'unico, attraverso cui perseguire l'*eudaimonia*; v) la tesi per cui la relazione tra virtù ed *eudaimonia* esplicita il modo in cui può realizzarsi la natura umana. All'interno di questo paradigma concettuale si può provare a considerare la relazione tra natura umana e normatività in ottica neo-aristotelica.

## **6.2. Lo schema della normatività naturale**

### *6.2.1. I giudizi normativi*

Lo schema della normatività naturale è composto da 4 elementi. I primi due, come detto nella seconda parte, esprimono il ciclo di vita di un vivente in cui certi fini sono raggiunti nel modo distintivo dalla forma di vita analizzata. Tra questi, i giudizi storico naturali teleologici individuano la funzione di una certa caratteristica all'interno della storia naturale del vivente. Ora, possiamo considerare gli ultimi due elementi dello schema che individuano, rispettivamente, le norme che una forma di vita deve seguire per raggiungere certi fini e la valutazione di un individuo particolare: "c. da queste proposizioni sono derivate le norme che richiedono, per esempio, un certo grado di rapidità nel cervo, di visione notturna nel gufo e di capacità di cacciare in gruppo nel lupo; d. L'applicazione di queste norme a un singolo membro, permette di giudicare l'individuo come un buon esemplare della

specie o, al contrario, in misura inferiore o maggiore, come difettivo”<sup>260</sup>.

In seguito, la comune applicazione dello schema della normatività naturale agli esseri viventi, che si fonda su una continuità ontologica, permette di instaurare l’analogia tra giudizi morali e giudizi normativi subrazionali. Il vivere di una pianta si declina secondo le caratteristiche funzionali per ricevere nutrimento dalla terra. Un animale deve cacciare una preda in gruppo per mantenersi in vita. Un essere umano è dotato della capacità del linguaggio per stringere rapporti sociali di un certo tipo. La relazione tra una caratteristica e la funzione, perciò, è normativa in virtù dei fini che distinguono una forma di vita. Per il naturalismo neo-aristotelico la normatività esprime un vincolo, ma anche una relazione preferenziale, tra la natura di un vivente particolare e un qualche tipo di realizzazione/miglioramento. Un cavallo che ha tre gambe è difettivo perchè difficilmente riuscirà a scappare da un predatore. Una civetta che non vede al buio non potrà individuare una preda. Per questa ragione, secondo Foot, l’orientamento al fine di una certa caratteristica funzionale permette di distinguere tra una semplice anormalità e un difetto<sup>261</sup>.

### 6.2.2. Il ruolo della razionalità

Se consideriamo l’essere umano, il primo elemento rilevante dello schema della normatività umana riguarda l’applicazione dei giudizi normativi alla volontà razionale<sup>262</sup>. Per Foot, la volontà razionale si manifesta nella capacità di acquisire un linguaggio e di fornire ragioni sul perchè si è agito in un certo modo. In particolare, nella relazione tra azione e linguaggio Foot rinviene la capacità umana di conoscere un fine in quanto tale, perchè è

---

<sup>260</sup> “c) From all this, norms were derived, requiring, for instance, a certain degree of swiftness in the deer, night vision in the owl, and cooperative hunting in the wolf. (d) By the application of these norms to an individual member of the relevant species it (this individual) was judged to be as it should be or, by contrast, to a lesser or greater degree defective in a certain respect”. Foot, *Natural Goodness*, p. 23.

<sup>261</sup> Foot, *Natural Goodness*. Cfr. Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 153.

<sup>262</sup> “È facile dirlo, ma meno facile spiegare cosa intendiamo. Il modo migliore per capirlo è, a mio avviso, considerare ciò che l’Aquinata ha detto sull’argomento. Che la scelta razionale sia possibile per gli esseri umani è un’antica dottrina. Aristotele impiega molto tempo a spiegare l’idea che la scelta avvenga “secondo un principio razionale” o *logos*”. “It is easy to say this, but less easy to explain what we mean. The best way to understand it is, in my view, to consider what Aquinas said on the subject. That rational choice is possible for human beings is, of course, an ancient doctrine. Aristotle spends much time in expounding the idea of choice ‘on a rational principle’ or *logos*” Foot, *Natural Goodness*, p. 36. Sulla relazione tra scelta e azione, ma anche sul modo in cui intendere la scelta in chiave aristotelico-tomista, Cfr. Samek Lodovici, *L’emozione del bene*, pp. 91-104; M. S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente*, pp. 33-34; A. R. Mele, *Aristotle’s Wish*, p. 145. Cfr. N. Scotti Muth, “Prohairesis as a Possible Instance of Methaphysical Implication in Aristotle’s Ethics”, in E. Grimi (a cura di), *Tradition as the Future of Innovation*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, p. 29.

attraverso il linguaggio, o almeno il linguaggio manifesto, che gli esseri umani sono in grado di rendere conto del perchè hanno agito in un certo modo. Per questo Foot scrive: “Le attività sono importanti e fanno la loro parte nel permetterci di dire, ad esempio, che un bambino che cresce è in grado di avere in mente uno fine e di trovare un mezzo con cui realizzare quel fine. Il discorso è cruciale per segnare la differenza tra animali e umani. Sappiamo cosa sta cercando un animale solo attraverso il suo comportamento, mentre un bambino crescendo sarà in grado di esprimerlo nel linguaggio. In tal senso, il bambino impara un linguaggio con forme linguistiche che non hanno una controparte nemmeno nella più complessa "lingua degli animali". Un bambino inizia gradualmente a usare le parole non solo per ottenere ciò che vuole, ma anche per parlare di ciò che sta per fare; e arriva a comprendere e utilizzare le espressioni con cui discutere le scelte e spiegare, giustificare e raccomandare le azioni”<sup>263</sup>.

Hursthouse sviluppa la relazione tra normatività e volontà razionale secondo uno schema in cui la razionalità è il tratto distintivo della natura umana per poter raggiungere certi fini. Prima di entrare nello specifico della problematica relazione tra fini e razionalità, si può rilevare che Hursthouse segue il progetto footiano secondo cui la normatività umana è collocata all’interno del movimento caratteristico umano (che include la razionalità).

In questo modo, il progetto neo-aristotelico sembra coerente con l’idea che la natura umana si esprima nella capacità di agire. L’essere umano si muove e, secondo la distinzione tra *actus humanus* e *actus hominis*, ci sono dei movimenti propri chiamati azioni. La relazione costitutiva tra bene ed azione, poi, mostra come l’intervento della razionalità sia volto al conseguimento di un fine visto come bene. Foot e Hursthouse, quindi, cercano di rendere conto dell’orientamento al bene presente nell’agire concludendo che un essere umano razionalmente persegue i fini della sopravvivenza, della riproduzione, della ricerca del piacere, e della vita sociale<sup>264</sup>. Di conseguenza, non sembra si possa parlare di un modo non razionale in cui i fini menzionati sono perseguiti nell’azione. Si dovrà cercare di capire, perciò, perchè i naturalisti di seconda natura contestano a Foot e Hursthouse proprio l’incapacità di rendere conto del ruolo normativo della razionalità nel perseguimento del

---

<sup>263</sup> “Activities are important and will play their part in allowing us to say, of a growing child, for instance, that he or she now has the idea of having a purpose and of finding something else by which it may be fulfilled. But speech is crucial here in marking the difference between animals and humans. We know what an animal is going after only by what it does, whereas a growing child will be able to tell us. Moreover, the child learns a language that includes linguistic forms that have no counterpart even in the most intricate 'language of the beasts'. A child gradually comes to use words not only to get what it wants but also to speak about what it is going to do; and comes to understand and use the locutions by which choices are debated and actions explained, justified, and recommended”. Foot, *Natural Goodness*, p. 37.

<sup>264</sup> Hursthouse, *On Virtue ethics*. P. 184.

bene.

### 6.2.3. *L'analogia tra giudizi normativi*

Nella seconda parte si è detto che l'analogia tra giudizi normativi si fonda sulla comune capacità di movimento degli esseri viventi. Vediamo, ora, come avvenga l'applicazione analoga dello schema normativo agli esseri viventi. Infatti: in che modo è possibile parlare di una comune struttura normativa se nell'essere umano il movimento ha a che fare con la volontà razionale, mentre nel mondo vivente non umano, Foot e Hursthouse non rinvencono una capacità di questo tipo?

Se la normatività morale ha a che fare con difetti della volontà razionale, un cuore che non funziona bene non è un difetto morale per quanto possa precludere all'essere umano il fine del mantenersi in vita. Il difetto morale riguarda la capacità di scegliere, vedere e perseguire il fine-bene che è oggetto dell'azione<sup>265</sup>. Per questa ragione, la possibilità di rinvenire una normatività analoga nel mondo vivente subrazionale sembra dover passare dall'attribuzione di una capacità simile al movimento razionale umano. Un cervo che fugge da un predatore e fuggendo finisce preda di un secondo predatore, si chiede Foot, è difettivo? Secondo lo schema della normatività naturale, no. Questo perché il cervo sembra aver usato correttamente la caratteristica della velocità, mentre non poteva sapere, o non aveva le caratteristiche per sapere, che fuggendo dal primo predatore sarebbe finito nel mirino di un secondo predatore. La presenza del secondo predatore si è rivelata accidentale alla capacità del cervo di fuggire per mantenersi in vita.

Tuttavia, la formulazione dello schema della normatività naturale sembra, a volte, presentare un'ambiguità. Si considerino gli esempi sul difetto naturale umano: "Ci sono, ad esempio, proprietà fisiche come il tipo di laringe che consente la miriade di suoni che compongono il linguaggio umano, nonché il tipo di udito che può distinguerli. Inoltre, gli esseri umani hanno bisogno della capacità mentale di apprendere una lingua; hanno anche bisogno del potere dell'immaginazione che consenta loro di comprendere storie, di unirsi a canzoni e balli e di ridere alle battute. Senza queste capacità gli esseri umani potrebbero sopravvivere e riprodursi, ma sarebbero esseri umani mancanti. In tal senso, cosa potrebbe essere di più naturale dell'osservare che abbiamo introdotto l'idea di un possibile difetto

---

<sup>265</sup> D'altronde solo in presenza di un essere vivente si può parlare di fine. Il cuore non ha nessun fine perché è solo una parte di un organismo.

umano chiamandoli "difetti naturali" come sono stati usati nella discussione sulla vita delle piante e degli animali?"<sup>266</sup>. E, ancora, rispetto agli animali: "E sicuramente non si potrà negare che c'è qualcosa di sbagliato in un lupo che si nutre ma non prende parte alla caccia, come un membro della specie di api che trova una fonte di nettare ma non lo comunica alle altre api. Questi individui solitari che fanno parte di una specie i cui membri cooperano sono altrettanto difettosi di quelli che hanno l'udito, la vista o i poteri di locomozione difettosi"<sup>267</sup>.

Nei casi riportati, mi sembra che vi sia una notevole differenza tra un giudizio normativo che ha che fare la volontà razionale e giudizi che riguardano altri aspetti della natura umana (per esempio: la capacità di distinguere suoni). Questo vale anche per gli animali e, in particolare, l'esempio del *free-riding wolf* sembra essere analogo al caso di un essere umano malvagio che vive in maniera parassitaria all'interno di una comunità e non a difetti dell'udito, della vista o della capacità di locomozione.

In questo caso, l'ambiguità degli esempi considerati<sup>268</sup> riguarda l'utilizzo dell'espressione 'difetto naturale' sotto cui vengono accomunati casi molto diversi. Infatti, è vero che un difetto dell'udito è un difetto naturale nella misura in cui riguarda la capacità uditiva della natura umana. E questo può valere analogamente anche per un essere vivente non umano<sup>269</sup>.

Tuttavia, lo schema della normatività naturale umana riguarda la volontà razionale e

---

<sup>266</sup> "There are, for instance, physical properties such as the kind of larynx that allows of the myriad sounds that make up human language, as well as the kind of hearing that can distinguish them. Moreover, human beings need the mental capacity for learning language; they also need powers of imagination that allow them to understand stories, to join in songs and dances—and to laugh at jokes. Without such things human beings may survive and reproduce themselves, but they are deprived. And what could be more natural than to say on this account that we have introduced the subject of possible human defects; calling them 'natural defects' as we used these terms in the discussion of plant and animal life?". *Natural Goodness*, Foot, p. 29.

<sup>267</sup> "And it will surely not be denied that there is something wrong with a free-riding wolf that feeds but does not take part in the hunt, as with a member of the species of dancing bees who finds a source of nectar but whose behaviour does not let other bees know of its location. These free-riding individuals of a species whose members work together are just as defective as those who have defective hearing, sight, or powers of locomotion". *Ibi*, p. 12.

<sup>268</sup> Questo problema mi sembra emerga anche in Hursthouse. Negli esempi che riporta ci sono casi in cui la mancanza di una certa caratteristica rende difettivo il vivente, senza tuttavia che venga specificato se la mancanza naturale sia da ricercarsi nel movimento del vivente o in altri aspetti della natura: "Un ghepardo femmina sterile, libero dal dolore per quanto possa essere la sua vita, non è ben equipaggiata rispetto alla caratteristica libertà dal dolore, né il lupo solitario rispetto al caratteristico godimento del cibo, né l'ape senza pungiglione rispetto al modo caratteristico di sopravvivere nell'arco della sua vita". "An infertile female cheetah, unusually free from pain as her life may be, is not well endowed with respect to characteristic freedom from pain, nor the free-riding wolf with respect to characteristic enjoyment of available food, nor the stingless worker bee with respect to the characteristic way of attaining its natural life span". *On Virtue ethics*, p. 157.

<sup>269</sup> Può comunque esserci una relazione tra difetti naturali che riguardano capacità diverse. Se, per divertimento, salto da un muro molto alto e mi rompo una caviglia si potrebbe dire che da un difetto della volontà razionale è scaturito anche un difetto della capacità motoria.

non altri tipi di difetto naturale. Ciò significa che se Foot non assegna la volontà razionale anche agli altri esseri viventi e non chiarisce in che modo si possa rintracciare una normatività subrazionale analoga a quella razionale, allora si potrebbe sospettare che l'analogia normativa riguardi tipi diversi di difetto naturale. In questo caso però paragonare un difetto motorio di un animale al comportamento di un essere umano che “tortura per divertimento”, incorre nel problema categoriale di confondere difetti naturali che corrispondono a capacità diverse. Per questo, se Foot vuole stabilire un'analogia con la normatività che riguarda la capacità di agire umana umana, allora, per quanto possa riconoscere che un vivente non umano non abbia una volontà razionale, (e se anche l'avesse non potremmo saperlo), è necessario, comunque, che si specifichi come anche nell'animale e nella pianta si possa ritrovare una natura simile intesa come principio di movimento.

Infatti, solo nel caso in cui si possano circoscrivere difetti riconducibili al movimento proprio del vivente, mi sembra sia possibile parlare di un difetto naturale analogo al difetto della volontà razionale. D'altronde, l'esempio del lupo solitario sottolinea che, anche per Foot, ci sono casi in cui il difetto naturale può riguardare il movimento complessivo dell'animale. Diversamente è più complicato stabilire se un cavallo senza una gamba o un'ape senza pungiglione siano viventi difettivi rispetto al movimento complessivo e non, piuttosto, rispetto ad una parte del movimento.

La relazione normativa tra una certa caratteristica e la sua funzione, perciò, deve essere valutata rispetto a ciò che può fare un vivente con quella caratteristica. L'eventuale mancanza di velocità nel cervo non è detto sia da ricondursi ad un difetto che dipende da ciò che è in potere del cervo. La presenza/assenza di queste caratteristiche, perciò, non sembra poter essere valutata nello schema della normatività naturale. Del resto, anche se di sfuggita, Foot rileva come sia possibile pensare di attribuire una facoltà analoga alla volontà razionale anche al mondo vivente non umano:

[Tommaso d'Aquino] dice che gli animali, come i bambini piccoli, non esercitano la scelta (*electio*). Cosa intende dire con questo? Le pecore non scelgono un pezzo di erba piuttosto che un altro quando si muovono per pascolare in una parte particolare di un campo? Tommaso riporta questo esempio rilevando che questi movimenti degli animali “partecipano della scelta” perchè mostrano un' "inclinazione appetitiva" per una cosa piuttosto che per un'altra. L'Aquinate sottolinea anche il fatto che gli animali, avendo la percezione a differenza delle piante, possono fare ciò che fanno in vista di un fine (*propter finem*). Tuttavia insiste sul fatto che nel fare qualcosa per un fine gli animali non lo apprendono sotto la dimensione di fine (*rationem finis non cognoscunt*). Un certo tipo di conoscenza è necessaria anche per “partecipare al volontario” come fanno gli animali<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> “He says that animals, like small children, do not exercise choice (*electio*). What does he mean by this? Do sheep not choose one patch of grass rather than another when they move to graze in a particular part of a field?

L'idea che gli animali partecipino in un qualche modo alla scelta e che possano apprendere l'oggetto di un movimento nella sua dimensione di fine, mi sembra una questione centrale per la possibilità di applicare analogamente lo schema della normatività naturale a tutti viventi. In questo modo, infatti, si espliciterebbe l'idea che il movimento animale sia un movimento orientato dove si può distinguere ciò che accade accidentalmente da ciò che dipende dall'animale. Al contrario, non affrontare questo tema, può far sorgere il dubbio che il difetto della volontà razionale sia analogo ad altri tipi di difetto naturale che, tuttavia, non riguardano la capacità del vivente di muoversi, ma solo il funzionamento di alcune parti.

Sulla base di questa ambiguità mi sembra che Brüllman, ma non solo<sup>271</sup>, correttamente osservi come non sia chiaro in che modo il naturalismo neo-aristotelico riesca a creare un ponte tra sfere di normatività perchè è molto diversa la normatività che riguarda un cactus ammalato e quella di un essere umano malvagio: “Chi definisce buono un cactus malato non ha una visione diversa, forse depravata, della flora che deve essere sottoposta a controllo riflessivo. Il cactus non è un "cactus-mafioso", e in questo caso qualcuno semplicemente non sa usare correttamente alcuni concetti. Questo è il punto centrale dell'analogia illustrata da T 1–3”<sup>272</sup>.

In conclusione, mi sembra che Foot e Hursthouse, almeno a livello programmatico, tentino giustamente di sottolineare come la normatività naturale riguardi il movimento complessivo vivente e, in particolare, quel tipo di movimento che dipende dal vivente. Questo emerge chiaramente rispetto alla volontà razionale. Hursthouse, infatti, scrive: “Si potrebbe dire che un'ape che manca del pungiglione è difettiva rispetto al fine della sopravvivenza del suo alveare e al mantenimento della specie. Ma la maggior parte degli

---

Aquinas considers this example, and allows that such animal movements 'partake of choice' in so far as they show 'appetitive inclination' for one thing rather than another. He even stresses the fact that animals, having perception as plants do not, may do what they do for an apprehended end (*propter finem*). Nevertheless he insists that in doing something for an end animals cannot apprehend it as an end (*non cognoscunt rationem finis*). A kind of knowledge is needed even for the 'participation in the voluntary' that is possible for animals”. Foot, *Natural Goodness*, p. 36.

<sup>271</sup> Cfr. Mordacci, *I limiti del naturalismo in etica*, pp. 199-200.

<sup>272</sup> “Someone who calls a diseased cactus a good one does not have a different, perhaps depraved, view of the flora that is to be submitted to reflective scrutiny. He is not a ‘cactus-mafioso’, but just someone who does not know how to use certain concepts correctly. This is the whole point of the analogy illustrated by T 1–3”. Brüllman, *Good (as) Human Beings*, in J. Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, p. 109.

esempi ha a che fare con le azioni”<sup>273</sup>. Allo stesso tempo, gli esempi riportati e la mancata analisi di come si possa ritrovare una facoltà analoga alla volontà razionale nel mondo di piante e animali, può supportare una lettura erronea dello schema della normatività naturale.

### 6.3. La critica ai naturalisti della prima natura

Veniamo ora alla critica che i naturalisti di seconda natura muovono alle proposte di Foot e Hursthouse<sup>274</sup>. Nei precedenti capitoli si è già visto come la critica di Annas parta dalla premessa che l’appello alla natura umana di Hursthouse sia di tipo biologico-scientifico.

Vediamo, ora come il discorso di Annas si declini sul piano normativo seconda la relazione tra prima e seconda natura. In tal senso, Annas contesta al naturalismo neo-

---

<sup>273</sup> “It might be said that a bee that is defective in lacking a sting is defective with respect to the end of its hive’s surviving and functioning well rather than the continuance of the species. But the bulk of examples come in relation to the aspects of action and emotion/desire”. Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 154.

<sup>274</sup> Per una ricostruzione della critica cfr. Vaccarezza: “Le principali critiche nei confronti del Naturalismo di prima natura vengono da Julia Annas e John McDowell, che difendono due versioni di Naturalismo di seconda natura. Nel discutere in particolare la visione di Hursthouse, Annas propone una relazione più forte tra ragione e natura biologica. Hursthouse, quando sviluppa la propria teoria della buona vita, riflette su come siano promossi i quattro fini biologici tipici dell’uomo in quanto animale sociale. Per Hursthouse, il rapporto tra ragione e tali beni è debole, poiché “i quattro fini costituiscono un vincolo robusto all’esercizio della nostra razionalità” e, quindi, “la natura umana fornisce un tipo di barriera che il pensiero razionale deve rispettare”. Tuttavia, Annas dimostra in modo convincente che abbiamo due buone ragioni per dubitare della correttezza di questa visione. In primo luogo, i fattori biologici non sono trattati allo stesso modo quando si tratta di ragionare su buoni modi di vivere. Alcuni di essi sono contrastati (ad esempio le differenze biologiche tra sessi: non pensiamo più che le donne debbano essere vincolate dalla riproduzione, quando ragioniamo su quale sia una buona vita per un uomo o per una donna), mentre altri non lo sono (ad esempio quando si nega la necessità di una benevolenza impersonale, facciamo appello a fattori biologici, come la necessità di allevare i nostri figli al fine di promuovere la continuità della nostra specie). In secondo luogo, se ci fosse solo la relazione più debole, la virtù non garantirebbe la propria realizzazione, a causa dei “fattori della natura umana” che la nostra ragione sarebbe incapace di modificare”. “The main criticisms against Naturalism of first nature came from Julia Annas and John McDowell, who defended two versions of Naturalism of second nature. When discussing Hursthouse’s view in particular, Annas advocates the idea of a stronger relation between reason and biological nature. According to Hursthouse, when developing one’s own account of the good life, one reflects on how to promote the four biological goods that are typical of humans as social animals. For Hursthouse, the relationship between reason and such goods is a weak one, since “the four ends form a robust constraint on the exercise of our rationality” and, therefore, “human nature provides a kind of barrier which rational thinking has to respect.” However, Annas convincingly shows that we have two good motivations for doubting the correctness of this view. First, biological factors are not treated equally when it comes to reasoning out good ways of living. Some of them are counteracted (e.g. biological differences among the sexes: we don’t think, anymore, that women should be constrained by reproduction, when reasoning out what is a good life for a man or for a woman), while others, are not (e.g. when denying the need for impersonal benevolence, we appeal to biological factors, such as the need for raising our own children in order to promote the continuance of our species). Second, if the weaker relation was all there was, virtue would not guarantee flourishing, because of “factors about human nature which our reason is powerless to alter” De Caro, M., Vaccarezza M.S., Niccoli A., “Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue”, in *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, Issue 3 (2018), p. 289.

aristotelico il mancato riconoscimento del ruolo normativo dell'agente e la non rilevanza etica dei fatti scientifici della natura umana.

### 6.3.1. *Il ruolo attivo dell'agente*

La critica di Annas è interessante perchè tocca due temi che Hursthouse affronta esplicitamente in *On Virtue ethics*. Il primo riguarda l'ontologia dell'agire e si domanda quale sia il movimento caratteristico umano. Annas, in questo caso, rileva che Hursthouse non è in grado di rendere conto del ruolo normativo dell'agente che individua e prescrive il bene da perseguire (è la questione della fonte della normatività).

Il secondo tema riguarda il riferimento fattuale individuato da Hursthouse per giustificare l'agire virtuoso. Secondo Annas, come anche per Williams, i dati scientifici non hanno una particolare rilevanza etica e, per questo, non possono fornire un criterio per individuare l'agire virtuoso. I fatti scientifici della natura umana devono essere scelti e valutati moralmente e sembrano indicare solo in quali condizioni realistiche e molto generali un essere umano si realizza. È sbagliato assegnargli il ruolo di criterio per l'agire moralmente buono perchè, in realtà, il riferimento a questo tipo di fatti non permette di discriminare tra conclusioni etiche che promuovono azioni buone e giudizi etici che promuovono azioni malvagie<sup>275</sup>. In *On Virtue ethics*, Hursthouse affronta questi due problemi sottolineando il ruolo attivo della razionalità nell'agire e negando l'adozione di una concezione biologico-scientifica della normatività. Tuttavia, anche sul piano normativo sembrano riemergere le ambiguità già rilevate rispetto alla continuità naturale tra la razionalità e la natura biologica e rispetto alla somiglianza tra gli esseri viventi.

In tal senso, Hursthouse cerca di combinare l'idea che razionalità distingua il movimento umano con l'idea che la prima natura sia normativa. In particolare, la mossa teoretica di Hursthouse è di coniugare queste due tesi attraverso l'adozione di un procedimento neurathiano<sup>276</sup>, un processo di validazione razionale e di scrutinio riflessivo,

---

<sup>275</sup> Annas, *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 19.

<sup>276</sup> Sul metodo neurathiano Brüllman scrive: "Consideriamo ora la procedura neurathiana. Come accennato in precedenza (sezione V), Hursthouse prende in prestito il concetto da John McDowell (che ovviamente attinge da W.V.O. Quine). Le sue osservazioni sull'argomento, però, sono troppo brevi per poter decidere quanto del background teorico di McDowell (per non parlare di Quine) sia ripreso oltre alla procedura neurathiana". "Let us now take a look at the Neurathian procedure. As mentioned previously (section V), Hursthouse borrows the concept from John McDowell (who of course draws on W.V.O. Quine).<sup>26</sup> But her remarks on the topic are too

che individua le ragioni/credenziali razionali della virtuosità di un tratto del carattere e mostra la dipendenza delle virtù dalla natura umana.

Per Hursthouse, infatti, in etica non è possibile accedere ad un punto di vista neutrale dove certi fatti individuano il bene morale. L'antropologia valutativa suggerisce l'idea che un essere umano debba considerare un eventuale riferimento ai fatti sempre all'interno di una prospettiva etica. Per questa ragione l'antropologia neo-aristotelica non è scientifica. Il processo di validazione di una credenza etica, quindi, non può avvenire mai a partire da un punto di vista eticamente neutrale perchè ogni essere umano si trova in una cornice etica in cui certi fini, e non altri, sono i fini moralmente buoni<sup>277</sup>. In questo senso, sembra essere confermata l'idea di Annas per cui in etica si debba tenere conto della prospettiva di prima persona dell'agente e delle caratteristiche costitutive dell'agire. D'altronde, l'obiettivo della *Virtue ethics* è proprio mettere in luce l'importanza della "soggettività" all'interno della valutazione morale, delle motivazioni e della situazione contingente dell'agente, ma anche della relazione strutturale tra giudizio morale e azione<sup>278</sup>. In questo modo, il discorso di Hursthouse, in linea di principio, dovrebbe essere in grado di rendere conto del ruolo normativo dell'agente. Infatti, in virtù della relazione tra giudizio morale e azione, il giudizio morale è fornito in prima persona dall'agente che prescrive il corso d'azione visto nella sua dimensione di bene.

Tuttavia, si è anticipato che ad Hursthouse si contesta proprio la possibilità di riuscire a coniugare la tesi del ruolo normativo dell'agente con l'idea che la natura sia normativa. Nello specifico, il problema riguarda la relazione normativa tra razionalità e i 4 fini caratteristici della natura umana. Come si individuano le virtù? Qual è il criterio per indicare il bene della natura umana? La soluzione di Hursthouse è che un tratto del carattere è virtuoso se favorisce il perseguimento dei 4 fini caratteristici.

---

brief for us to decide how much of McDowell's (let alone Quine's) theoretical background she wants to adopt in addition to the basic idea of a Neurathian procedure" in "*Good (as) Human Beings*", p. 110.

<sup>277</sup> Anche secondo Hacker-Wright, come vedremo, l'antropologia neo-aristotelica è un'antropologia già valutata moralmente: "Questa concezione di fondo della forma di vita umana è parzialmente costitutiva dell'azione umana. Dal momento che la concezione include alcuni fini che gli umani devono perseguire, è in parte una concezione morale. Cioè, ogni comprensione degli esseri umani che sono impegnati nell'azione umana richiede una comprensione non osservativa della forma di vita umana che ha un contenuto etico, o almeno credo che così intendano dire Anscombe e Foot". "This background conception of the human life form is partially constitutive of human action. Since the conception includes some conception of ends that are normal for humans to pursue, it is in part a moral conception. That is, all understanding of human beings as engaged in human action requires a non-observational understanding of the human life form that has ethical content, or so I believe Anscombe and Foot intend to say". In Hacker-Wright, *Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology*, p. 3.

<sup>278</sup> Si pensi alla virtù della magnificenza che descrive Aristotele nell'Etica Nicomachea. Su questo tema Cfr. Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, ma anche "*L'emozione del bene*".

In tal senso, Brüllman rileva che il riferimento alla natura umana di Hursthouse non è compatibile con l'adozione di un metodo neurathiano. Secondo Brüllman, Hursthouse non sembra rendersi conto che il progetto naturalistico svanisce nella misura in cui la stessa antropologia valutativa deve passare il vaglio dello scrutinio riflessivo previsto dal metodo neurathiano. In altre parole, solo nel caso in cui Hursthouse ritiene che la nozione di natura umana non debba essere validata neurathianamente può assegnare all'antropologia adottata il ruolo di criterio per validare le credenze etiche. Al contrario se l'antropologia valutativa deve essere sottoposta a scrutinio allora è necessario individuare un criterio ulteriore di validazione. Per Brüllman, quindi, nel primo caso Hursthouse deve riconoscere che vi sia almeno una credenza, o un insieme di credenze circa la natura umana, che sfugge al procedimento neurathiano; nel secondo caso, invece, la natura umana non può fungere da criterio per giustificare l'agire virtuoso. In questo modo per Brüllman il metodo neurathiano è incompatibile col progetto naturalistico di Hursthouse:

Il risultato dell'argomentazione nelle sezioni VII-XII è che NAN (naturalismo neo-aristotelico) non è compatibile con una procedura neurathiana. È già sottoponendo il naturalismo a questa procedura che Hursthouse lo distacca dal suo background neo-aristotelico. Quindi sembra che ci siano due alternative. La prima alternativa è quella di rinunciare al modo neo-aristotelico di convalidare C ("Un tratto del carattere è una virtù se contribuisce a rendere chi lo possiede un buon essere umano") e di considerare C come una convinzione della nostra visione etica che potrebbe o no sopravvivere al controllo riflessivo. A mio avviso, questo è ciò che Hursthouse sta effettivamente facendo; e se ciò che dico è corretto, il suo approccio porta a un tipo completamente diverso di naturalismo, un modo diverso di prendere in considerazione la natura quando si discute su questioni etiche (il che è vero anche se C sopravvivesse a un esame riflessivo). Per comprendere le conseguenze di questa prima opzione, dobbiamo ricordare come NAN sia collegato ai vantaggi del naturalismo in un'etica della virtù (sezione X). Se applicare una procedura neurathiana implica la negazione che C sia sufficientemente giustificata sulla base di punti fissati a priori (ossia la nostra padronanza di determinati concetti), allora si deve anche fare a meno del modo specifico in cui NAN fornisce all'etica della virtù indipendenza e oggettività, vale a dire riducendo i giudizi sulle virtù ai giudizi sulla natura umana. E questo mi sembra un decisivo cambiamento nella teoria<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> "The result of the argument in sections VII–XII is that NAN is not compatible with a Neurathian procedure. It is already by submitting naturalism to this procedure that Hursthouse detaches it from its Neo-Aristotelian background. So it seems we are left with two alternatives. The first alternative is to give up the Neo-Aristotelian way of validating C ('A character trait is a virtue iff it contributes to making its possessor a good human being') and to regard the latter as one belief of our ethical outlook that may or may not survive reflective scrutiny. To my impression, this is what Hursthouse is actually doing; and if what I say is correct, her approach leads to a completely different kind of naturalism, a different way of taking nature into account when deliberating on ethical questions (which is true also if C should survive reflective scrutiny). To fully understand the consequences of this first option, we have to remember how NAN is connected to the advantages of naturalism for an ethics of virtue (section X). If applying a Neurathian procedure implies denying that C is sufficiently justified on the basis of a priori fixed points (on the basis of our mastery of certain concepts), it also implies doing without the specific way in which NAN provides virtue ethics with independence and objectivity, namely, by reducing judgments about the virtues to judgments about human nature. And this appears to me a decisive shift in the theory". Brüllman, *Good (as) Human Beings*, p. 111.

Un ulteriore aspetto della critica di Brüllman sottolinea come la proposta di Hursthouse, in realtà, non sia naturalistica. Secondo Brüllman, Hursthouse sembrerebbe disposta ad abbandonare il naturalismo nel caso in cui la natura umana non fosse in grado di mostrare la virtù di tratti come la giustizia o la benevolenza. In maniera sorprendente, quindi, Brüllman offre una lettura della proposta di Hursthouse opposta all'interpretazione standard offerta dai naturalisti di seconda natura. Anche se credo che alla fine Hursthouse sviluppi una proposta naturalistica (per cui l'antropologia alla fine non passa il processo di validazione neurathiano), mi sembra che Brüllman contesti due punti dell'argomentazione che, come vedremo, in parte ritornano nella critica di Annas. In particolare, per Brüllman Hursthouse non sembra riuscire realmente a giustificare l'agire virtuoso a partire dalla natura umana, perchè il metodo neurathiano non sembra veramente giustificare, ma piuttosto riesprimere, la virtù di certi tratti del carattere.

In altre parole, per Brüllman non è chiaro come Hursthouse riesca a combinare l'adozione di un'antropologia valutativa, con la validazione neurathiana di un tratto del carattere, perchè non è chiaro se anche l'antropologia valutativa debba essere validata attraverso il procedimento neurathiano. In questo caso, infatti, si sposterebbe la questione della giustificazione dell'antropologia valutativa non più sul piano dei fatti della natura umana, ma dei criteri che vengono utilizzati in un procedimento neurathiano<sup>280</sup>.

In tal senso, la critica di Brüllman sembra almeno suggerire che Hursthouse non riesca ad approfondire in che modo una certa nozione di natura umana possa giustificare l'agire virtuoso pur all'interno di una prospettiva neurathiana. Infatti, si può rilevare che non è chiaro come Hursthouse pensi il punto di partenza dato dalla cornice etica in cui ogni agente si trova. Infatti, se la dimensione etica caratterizza l'agire e, quindi, l'*ethical outlook* non è solamente una questione di educazione, allora Hursthouse dovrebbe concedere che quando agisce l'agente fornisce già delle credenziali razionali al proprio agire in cui può emergere la normatività della prima natura. Il metodo neurathiano, al contrario, sembra invece pensare alla cornice etica come una dimensione che ad un certo punto deve essere validata razionalmente dall'agente in cui fornire credenziali razionali che, in un certo senso, sono indipendenti da come si è agito fino a quel momento. A questo punto, però, non è chiaro

---

<sup>280</sup> Brüllman. *Ibi*. Per una critica simile Cfr. anche Lenman, *The Saucer of Mud, the Kudzu Vine and the uxorious Cheetah: against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics*.

come l'antropologia valutativa possa specificare la relazione preferenziale tra prima natura e seconda natura ed evitare la critica di Brüllman.

### 6.3.2. *La normatività dei fini della natura umana*

L'incompatibilità che Brüllman rileva tra metodo neurathiano e progetto naturalistico fa spazio alla tesi di Annas per cui Hursthouse alla fine sembrerebbe riferirsi ad una concezione della normatività biologico-scientifica che non tiene conto del ruolo normativo dell'agente. Si consideri come Hursthouse descrive la relazione tra fini e razionalità: "la struttura - l'appello solo a questi quattro fini - in realtà limita, sostanzialmente, ciò che posso ragionevolmente sostenere sia una virtù negli esseri umani. Non posso semplicemente procedere da alcune premesse su ciò che è ragionevole o razionale fare per concludere che è razionale agire in questo modo, e quindi che un buon essere umano è colui che agisce in quel modo. Devo considerare se il tratto del carattere corrispondente favorisce o no i quattro fini"<sup>281</sup>.

Ancora, Hursthouse conclude: "Quindi, il naturalismo etico, nonostante si basi su una nozione normativa del "nostro modo caratteristico di movimento", non cessa di essere naturalismo; i quattro fini appropriati per noi, proprio in virtù del nostro essere animali sociali limitano davvero ciò che passerà il controllo riflessivo rispetto ad un certo tratto del carattere candidato ad essere virtù"<sup>282</sup>. In tal senso, la razionalità sembra limitarsi all'individuazione dei modi con cui perseguire fini già stabiliti dalla natura umana, indipendentemente dal riconoscimento del bene sotto cui questi fini possono essere visti<sup>283</sup> Vaccarezza, quindi, conclude che "le proposte dei naturalisti di prima natura cercano di

---

<sup>281</sup> "the structure—the appeal to just those four ends—really does constrain, substantially, what I can reasonably maintain is a virtue in human beings. I cannot just proceed from some premises about what it is reasonable or rational to do to some conclusion that it is rational to act in such-and-such a way, and hence that a good human being is one who acts that way. I have to consider whether the corresponding character trait (if such a thing could be imagined) would foster or be inimical to those four ends". Hursthouse, *On Virtue ethics*, p. 172.

<sup>282</sup> "So despite relying on a normative notion of 'our characteristic way of going on', ethical naturalism does not cease to be naturalism; the four ends appropriate to us just in virtue of our being social animals really do constrain what will pass reflective scrutiny as a candidate virtue". *Ibi*, p. 173.

<sup>283</sup> Si può ricordare che, almeno per Foot, è proprio in virtù della razionalità che vediamo un fine in quanto fine e lo scegliamo nella sua dimensione di bene. È quindi grazie alla razionalità che possiamo riconoscere una disposizione virtuosa perchè persegue un certo fine/bene. Inoltre, Hursthouse non tematizza la gerarchia tra i fini e, tuttavia, si adopera lungamente nel mostrare come, per esempio, la vita di una monaca sia virtuosa anche se persegue solo alcuni fini. In altre parole, sembra che la razionalità, in realtà, intervenga nel valutare quali siano i fini da perseguire (se tutti o solo alcuni).

recuperare l'oggettività a spese sia del ruolo attivo della ragione pratica nell'identificazione della bontà morale, sia delle peculiarità della normatività morale rispetto alla normatività ontologica"<sup>284</sup>. Infatti, come scrive Annas, senza l'intervento della razionalità non è possibile individuare il bene ed è solo in virtù di una considerazione razionale che possiamo dire se una certa idea è buona o no<sup>285</sup>.

Le critiche che sono mosse ad Hursthouse mi sembra possano scaturire dal modo in cui è pensata l'analogia tra sfere normative. In questo senso, vorrei mostrare che l'idea di Hacker-Wright secondo cui Hursthouse potrebbe concepire la normatività della natura all'interno di una cornice trascendentale sembra richiedere un chiarimento del modo in cui viene intesa l'analogia normativa tra viventi perchè, come cercherò di mostrare nel prossimo paragrafo, la critica di Annas può essere supportata dal fatto che Hursthouse sembra importare una concezione della normatività scientifica nel mondo umano dalla realtà vivente subrazionale.

### 6.3.3. *Il problema dell'analogia con la normatività subrazionale*

Proviamo, quindi, a vedere come l'analogia normativa possa favorire la lettura di Annas. Nella seconda parte si è detto che gli esseri umani e gli animali complessi condividono l'orientamento agli stessi 4 fini. In virtù della somiglianza biologica e del metodo scientifico attraverso cui per Hursthouse è possibile conoscere la normatività dei fini nel mondo degli animali complessi, sembra che analogamente si possa rintracciare una normatività biologico-scientifica anche nel mondo umano<sup>286</sup>.

---

<sup>284</sup> "first-nature naturalist proposals expect to recover objectivity at the expense of both the active role of practical reason in identifying moral goodness, and of the peculiarities of moral normativity compared with ontological normativity". De Caro-Vaccarezza-Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue* p. 289.

<sup>285</sup> "È come esseri razionali che la rifiutiamo [un'idea]; non siamo solo animali sociali ma razionali, che possono riconoscere una cattiva idea quando ne vedono una e rendersi conto che, come animali sociali e razionali, non prospererebbero in un tale sistema: prendendo tutta la natura umana in considerazione, il risultato non sarebbe una buona vita umana". "It is as rational beings that we reject it; we are not just social animals but rational ones, who can recognize a bad idea when we see one, and realize that as social, rational animals we would not flourish under such a system: the result would not be good human lives, taking all of human nature into account". Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 25.

<sup>286</sup> Si noti, inoltre, che Hursthouse non approfondisce particolarmente la questione del perchè proprio i 4 fini definiti dalla scienza siano i fini buoni per piante e animali. Questo secondo Copp e Sobel è un problema perchè, in realtà, ci sono diversi criteri con cui la biologia può studiare la natura vivente non umana: "First, it seems to us that there might be several competing standards for evaluating goodness of members of a given kind of living, even taking into consideration that we seek a standard for evaluating them as members of that

Questa lettura è supportata dall'articolazione delle fasi dello schema della normatività naturale che, secondo Gowans, consiste: “in una serie di affermazioni circa la valutazione degli esseri viventi, in particolare degli animali; nell'applicazione di questo schema alla valutazione degli esseri umani; nella discussione della differenza che la razionalità umana gioca rispetto allo schema più ampio”<sup>287</sup>.

In tal senso, possiamo concludere il discorso iniziato nella seconda parte, dove si erano messe in luce gli aspetti ontologici ed epistemologici dello schema della normatività naturale (i primi due elementi dello schema di Foot), cercando di capire come Hursthouse pensi l'analogia normativa: in una prima fase sono individuati i giudizi storico naturali della natura di un vivente non umano (piano della conoscenza). In seguito, all'interno sempre della prima fase, si circoscrivono gli schemi di normatività per cui da certi fatti della natura vivente subrazionale sono derivati i giudizi normativi. In una seconda fase lo schema della normatività viene applicato all'essere umano.

Questo, come detto, può avvenire perchè per Hursthouse vi è una somiglianza biologica tra i viventi, una somiglianza nel movimento caratteristico vivente. In questo modo, l'applicazione dello schema permette l'individuazione di una normatività umana in cui i 4 fini della natura vincolano il movimento umano analogamente alla normatività animale. In terzo luogo, la fase finale rintraccia la differenza specifica umana nel modo razionale con cui i fini sono perseguiti.

A partire dall'individuazione di una normatività subrazionale scientifica si individua, quindi, un'analogia normativa nel mondo umano. Se così non fosse non si capirebbe come Hursthouse potrebbe applicare lo schema della normatività naturale agli esseri umani. E, in questo senso, se l'unica normatività rintracciabile nel mondo di piante e animali è di tipo biologico-scientifico allora sembra che Hursthouse importi questo tipo di normatività anche nel mondo umano.

Mi sembra, quindi, che Annas potrebbe essere giustificata nel concepire l'analogia

---

kind rather in terms of how well they serve the interests of some other living thing [...] Hursthouse suggests that her account of naturals evaluation has a scientific status. Perhaps she thinks that her list of goals and criteria of natural evaluation could be gleaned from the standards of evaluation used in the biological study -by contrast with, for example, the standards used in agricultural science where the goal is to produce tender meat for humans. There are different ways of approaching the scientific study of animals kinds, however, and we think there can be correspondingly different conceptions of what makes an animal a good instance of its kind” Copp-Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, p.535 in *Ethics* Vol. 114, No. 3 (April 2004), p. 535.

<sup>287</sup> “[NAEN argument] divides into three phases: a set of claims about the evaluation of living beings, especially animals; application of this framework to the evaluation of human beings; and discussion of the difference human rationality makes to this application”. Gowans, *Virtue and nature*, p. 30.

normativa in questo modo proprio dalla successione delle fasi che Hursthouse presenta nella sua argomentazione che, in tal senso, sembra essere una forma di naturalismo biologico. Al contrario la lettura di Hacker-Wright, secondo cui la normatività naturale non sarebbe di tipo biologico-scientifico<sup>288</sup>, non sembra tenere conto di questa successione delle fasi. Infatti, Hacker-Wright potrebbe avanzare questa soluzione interpretativa se Hursthouse, per esempio, si limitasse a mostrare come fatti della natura umana vincolano l'agire rinunciando, però, ad individuare un'analogia con la normatività animale. Solo in questo modo, si potrebbe provare a considerare la rilevanza di fatti della natura umana all'interno del modo caratteristico di agire dell'essere umano. Questa lettura, mi sembra sia maggiormente compatibile con la *stronger relationship* di Annas in cui si rileva una certa inutilità dell'analogia con la normatività subrazionale.

#### 6.3.4. Una concezione biologico-scientifica della normatività umana

Alla luce di questa considerazione si può completare il discorso fatto, cercando di capire perchè si contesti ad Hursthouse il non riconoscimento del ruolo normativo dell'agente. Si è detto che per Hursthouse, ma anche per Foot, non è possibile rinvenire nella natura vivente non umana una facoltà simile alla quella razionale. Sul piano normativo, questa considerazione si traduce in una concezione del movimento vivente in cui animali e piante sono orientati dalla loro natura al perseguimento dei fini. Inoltre, il movimento animale e vegetale non prevedendo una scelta e la possibilità di conoscere i fini in quanto fini, suggerisce che il movimento avvenga senza un qualche tipo di comprensione del movimento in maniera simile al cadere di un sasso.

Secondo l'articolazione delle fasi proposta da Gowans, Hursthouse sembra importare questo tipo di normatività anche all'interno del mondo umano. La normatività dei fini verso cui piante e animali si muovono deterministicamente è analoga alla normatività dei fini rintracciabile nel movimento umano. In questo modo, non è chiaro, o almeno andrebbe approfondito, come una prima natura scientifico-biologica, che non comprende la razionalità al suo interno, possa essere normativa per una seconda natura che invece in virtù della razionalità sembra richiedere all'agente il riconoscimento del bene che si deve perseguire

---

<sup>288</sup> Hacker-Wright, *Human Nature, Virtue, and Rationality*, in Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, p. 90.

nell'azione.

Nell'ottica di Hursthouse, sembrerebbe che un agente possa essere virtuoso perseguendo i 4 fini indipendentemente dal riconoscimento della loro bontà. O, almeno, non è chiaro in che modo si possa pensare una relazione normativa tra prima natura e seconda natura in cui quest'ultima è in grado di riconoscere una relazione preferenziale e normativa con la prima natura.

In conclusione, Hursthouse non sembra chiarire come la prima natura possa essere normativa per la seconda natura non tanto perchè una ragione per agire potrebbe non riuscire a convincere un *mafioso drug baron*, ma perchè non riuscirebbe a vincolare l'agire di un qualsiasi agente. Infatti, come si mostrerà nel prossimo capitolo, vi è una relazione molto stretta tra normatività e la dimensione di bene sotto cui un agente vede una possibile azione. In questo modo, la concezione della normatività della prima natura proposta da Hursthouse sembra che ponga un vincolo sull'agire in cui un essere umano non è ancora in grado di comprendere perchè debba muoversi in un certo modo, come nel caso del giovane immaturo che viene educato dal maestro. Nei consigli, ma anche negli obblighi che un maestro prescrive ad un giovane, la normatività è esterna proprio per l'incapacità del giovane di cogliere la relazione tra bene e normatività<sup>289</sup>.

Rispetto al problema che l'analogia con la normatività subrazionale pone alla proposta di Hursthouse, si può aggiungere che una difficoltà simile sembra ravvisabile anche in Foot<sup>290</sup>. In *Natural Goodness*, pur riconoscendo la dipendenza del giudizio morale dal

---

<sup>289</sup> Si può rilevare, in tal senso, che anche il *mafioso drug baron* dovrebbe sottostare ad una normatività esterna (come avviene nei casi in cui si esercita la forza per non permettere al malvagio di compiere certe azioni). Tuttavia, tra il giovane e il malvagio vi è una differenza che riguarda lo sviluppo della capacità di agire. Il malvagio agisce in senso proprio scegliendo l'azione malvagia, mentre il giovane non agisce ancora, o agisce solo in un senso debole, perchè non ha ancora sviluppato in pieno la capacità di agire. L'educazione, in tal senso, serve proprio ad abilitare il giovane ad agire propriamente.

<sup>290</sup> Si può però sottolineare che in Foot questa difficoltà è mitigata, almeno dalle considerazioni che riprende da Tommaso circa il caso della coscienza erronea. In questo modo, Foot rileva che la coscienza, anche se erronea, vincola l'agente, ragion per cui un agente compirebbe un'azione sbagliata tanto seguendo la coscienza (erronea), quanto non seguendola. In questo caso mi sembra emerga in Foot la consapevolezza che la dimensione di bene sotto cui viene compiuta un'azione è una fonte di possibile malvagità e mostra, quindi, il ruolo normativo giocato dalla scelta: "Tuttavia, secondo Tommaso d'Aquino, andare contro la propria coscienza è di per sé fonte di malvagità in un'azione, anche quando la coscienza dice di compiere ciò che non si dovrebbe. Anche una coscienza erronea vincola, perché andando contro la coscienza la volontà tende a un'azione come qualcosa di malvagio perchè la ragione l'ha presentata come malvagia. E sicuramente Tommaso d'Aquino ha ragione perchè agire come uno pensa che non dovrebbe è una forma molto radicale di cattiveria della volontà". "Nevertheless, according to Aquinas, to go against one's conscience is itself a source of badness in an action, even when it tells one to do what in fact one should not do. Even an erring conscience binds, he says, because in going against conscience the will tends to an action as something evil in that reason has proposed it as evil. And surely this is right. For acting as one thinks one should not is a very radical form of badness in the will", *Natural Goodness*, p. 55. Al contrario sembra che per Hursthouse basti perseguire uno dei 4 fini per compiere un'azione buona o possedere una virtù.

funzionamento della volontà razionale, Foot non appena considera la normatività umana nel più ampio schema della normatività naturale, sembra concepire lo sviluppo virtuoso dell'essere umano in una maniera indipendente dal coinvolgimento della volontà razionale:

Una pianta, dopo tutto, cresce bene se non c'è nulla di sbagliato nel suo sviluppo. E pensiamo lo stesso dei movimenti di una mano umana. Se una mano è debole o spastica, i suoi movimenti sono, in un modo o nell'altro, difettosi. In assenza di qualsiasi difetto, tuttavia, si dirà che il suo funzionamento, è buono proprio come un bambino normale e in buona salute arriverà ad avere ciò che chiamiamo buon equilibrio, a camminare bene, a parlare bene e a relazionarsi bene con altri bambini. Sembra che si pensi diversamente all'azione umana, ed è così quando si tratta di scegliere determinate azioni che meritano un elogio speciale. È importante ricordare, però, che quando un ricco contribuisce alla carità con una somma di denaro che, per lui, è irrisoria, non merita un plauso speciale; mentre un'azione semplice come dire la verità in un tribunale o dare un'opinione onesta su un candidato per una posizione accademica, può meritare un elogio speciale se eseguita in circostanze particolarmente difficili<sup>291</sup>

In questo caso, però, l'esempio della mano e della pianta suggeriscono che lo sviluppo virtuoso possa avvenire spontaneamente/naturalmente senza il coinvolgimento della volontà razionale. Infatti, per Foot non è chiaro se anche nel mondo vivente non umano sia possibile rintracciare un'analogo della volontà razionale e, di certo, questa facoltà non è attribuibile ad una mano (che è solo una parte di un organismo). Per questa ragione quando, Foot, considera l'analogia con la normatività subrazionale sembra dover pensare lo sviluppo virtuoso in maniera indipendente dalla caratteristica capacità di agire umana e sembra confermare l'idea di una possibile analogia tra il difetto morale e un difetto naturale che riguarda, per esempio, l'incapacità di sentire determinati suoni o di vedere al buio.

Di conseguenza, a partire dalla relazione normativa tra fini e razionalità proposta, mi sembra si capisca perchè i naturalisti di seconda natura possano contestare l'adozione di un tipo di normatività della natura umana in termini biologico-scientifici che non tiene conto del modo caratteristico di muoversi dell'esser umano. Questo mi sembra possa avvenire perchè Hursthouse, sembra importare una nozione di natura subrazionale scientifica nel mondo umano.

---

<sup>291</sup> "A plant, after all, is growing well if there is nothing wrong with its development. And we would naturally think in the same way of, for example, the movements of a human hand. If a hand is either weak or spastic, its movements are, in one or the other of these ways, defective. In the absence of any defect it will, however, be said to be good in its operation, just as a normal, healthy child will come to have what we call good balance, to walk well, to talk well, and to relate well to other children. It may be said that we think differently about human action, and it is true that we sometimes do when it comes to picking out certain actions for special praise. But then it is important to remember that no special praise is due when a rich person contributes to charity a sum of money that he or she would not even miss; while a simple action like telling the truth in a law court, or giving honest opinion on a candidate for an academic position, may merit special praise when performed in especially difficult circumstances". Foot, *Natural goodness*, pp. 50-51.

Si può capire, allora, come Annas obietti ad Hursthouse che la natura biologica-scientifica non può essere normativa, nella misura in cui prescinde dalla dimensione etica che caratterizza l'agire dell'essere umano. È per rispondere a questo problema che, quindi, Annas cerca di individuare una nuova relazione tra fini della natura umana e razionalità: “In questa visione più forte, tutta la nostra natura animale sociale è trasformata dal suo essere attivato, mentre viviamo, in modo razionale”<sup>292</sup>.

#### 6.4. Due problemi per i naturalisti di seconda natura

Se consideriamo ora la proposta dei naturalisti di seconda natura si è detto che alcune difficoltà riguardano il modo in cui viene intesa la seconda natura<sup>293</sup>, il suo rapporto con la prima natura, e anche come la prima natura sia normativamente rilevante per l'agire e per l'individuazione delle virtù. La soluzione di Annas è interessante perchè si propone di superare i limiti della riflessione di Hursthouse in modo da fornire una concezione della moralità che tenga conto dell'agire umano sempre all'interno di una cornice naturalistica. Rispetto al dilemma menzionato, un problema per la soluzione di Annas riguarda la possibilità di adottare un'antropologia valutativa, pensata nei termini della *stronger relationship* tra fini e razionalità, che sia in grado di fornire un criterio fattuale e naturale per giustificare l'agire virtuoso<sup>294</sup>. Per Annas, come detto, il rapporto tra fini e razionalità, tra prima natura e seconda natura, si risolve mostrando come la prima natura fornisca il materiale su cui la ragion pratica deve lavorare. Il vincolo della razionalità sulla prima natura è più forte di quello pensato da Hursthouse perchè la natura umana è utile solo per sapere in quali contesti un essere umano può realisticamente fiorire, mentre la normatività dell'agire è da ricondurre alla capacità della ragion pratica di individuare i criteri per l'agire virtuoso.

---

<sup>292</sup> “On this stronger view, all of our social animal nature is transformed by its being activated, as we live, in a rational way “. Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 22.

<sup>293</sup> Cfr, De Caro-Vaccarezza-Niccoli, *Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue*, p. 292.

<sup>294</sup> Questo dubbio è analogo alla critica che Brüllman solleva rispetto al metodo neurathiano di Hursthouse ed è rilevato anche da Lenman, *Stanford Encyclopedia, Moral Naturalism*, pp. 23-24.

#### 6.4.1. Come individuare l'agire virtuoso?

Questa idea è sviluppata in *Intelligent Virtue* attraverso la distinzione tra *circumstances of a life* e *living of a life*. Nello specifico, la prima natura inserendosi all'interno delle *circumstances of a life* è il punto di partenza da cui la razionalità deve partire per acquisire la virtù.

Tuttavia, in questo caso Annas sembra suggerire che la natura umana abbia un ruolo solo passivo e contingente rispetto all'acquisizione dell'agire virtuoso. Infatti, se una virtù è tale per la razionalità che esprime, allora la prima natura non sembra avere nessun ruolo normativo. In altre parole, nella misura in cui Annas considera la nozione di prima natura come una natura biologico-scientifica che richiede di esser collocata in una cornice etica, la questione dell'individuazione delle virtù sembra dipendere da un criterio razionale.

Lorenzo Greco, per questa ragione, sottolinea che la proposta di Annas presenta molte caratteristiche in comune con il costruttivismo kantiano, perchè l'agire moralmente rilevante è individuato a partire da criteri che riguardano il funzionamento della razionalità: "In questo è possibile notare un'affinità con certi approcci etici di tipo costruttivista, che hanno in Kant il proprio campione (si pensi a Christine Korsgaard), per i quali l'etica non corrisponde ad alcuna realtà esterna da conoscersi, né va ricondotta a una certa idea di natura umana, ma è un costrutto dell'attività riflessiva degli agenti"<sup>295</sup>. Questa lettura mi sembra coerente con l'idea di Annas per cui la prima natura è parte delle *circumstances of a life* di un essere umano.

Allo stesso tempo, Annas non sembra approfondire come la razionalità possa individuare dei criteri per discriminare l'agire virtuoso e, per questo, la distinzione tra *circumstances of a life* e *living of a life* sembra suggerire che le virtù siano tratti del carattere solo contingentemente virtuosi. In altre parole, se Annas sostiene che una virtù è tale per la razionalità che esibisce, ma non chiarisce, poi, in che modo la razionalità possa individuare criteri per discriminare l'agire virtuoso, allora si potrebbe sostenere che l'individuazione e l'acquisizione dell'agire virtuoso dipendono dalle circostanze in cui si trova un agente e su cui può lavorare la razionalità. In questo modo, come scrive C. Vogler, se l'acquisizione della virtù è una questione di contingenze data, per esempio, dall'insegnamento che riceve

---

<sup>295</sup> E ancora: "Un richiamo all'unificazione delle vite degli agenti grazie all'esercizio dell'intelligenza pratica che ricorda anch'esso considerazioni sviluppate di recente in ambito costruttivista kantiano, ma che Annas declina in termini di un'etica della virtù", in L. Greco, *Aspirazione, riflessione e felicità. L'etica della virtù di Julia Annas*, pp. 175-177.

un essere umano, non è chiaro come chi non riceva un'educazione virtuosa possa acquisire le virtù<sup>296</sup>.

Questo problema mi sembra riconducibile al fatto che, in realtà, Annas non sembra propendere per una soluzione “costruttivista” rispetto all'individuazione dell'agire virtuoso e, in maniera un pò sorprendente, sembra reintrodurre proprio il riferimento alla natura umana per fornire un criterio con cui individuare le virtù.

In particolare, quando Annas in *Intelligent Virtue* si chiede come si possano individuare i tratti del carattere virtuosi non sembra accontentarsi di una soluzione che faccia dipendere la virtuosità di un tratto del carattere da considerazioni razionali e dalla capacità riflessiva della ragion pratica di individuare tali ragioni. Pur sottolineando il carattere attivo dell'*eudaimonia*, Annas quando deve circoscrivere le virtù che conducono alla vita eudemonica, sorprendentemente afferma che è probabile che vi sia una base nella natura umana per alcune delle virtù principali. Come si è detto nella seconda parte, tale soluzione potrebbe essere coerente con il modo di intendere la prima natura in senso positivo. Tuttavia, in *Intelligent Virtue* non viene chiarito in che senso possa esserci una base nella natura umana per le virtù e mi sembra che il problema dell'individuazione dell'agire virtuoso sia incompleto o quantomeno soggetto a due possibili letture a seconda di come venga intesa la prima natura, se nel senso di prima natura positiva o nel senso di prima natura negativa.

#### 6.4.2. *L'analogia con la normatività subrazionale*

Un secondo problema nell'impianto di Annas, riguarda la coerenza della *stronger relationship* tra fini e razionalità con la possibilità di considerare la moralità in una cornice naturalistica. Si può ricordare, infatti, che per Annas un merito del naturalismo neo-ariostotelico è l'aver inserito la moralità nel mondo naturale dei viventi.

Annas propone una concezione scientifica della normatività subrazionale in linea con quella di Hursthouse, per cui piante ed animali sono determinati a muoversi in un certo modo

---

<sup>296</sup> “Ma se si studia la vita di uomini eticamente esemplari, si nota immediatamente che un'educazione appropriata non sembra essere necessaria per la virtù. Nei giorni bui, le cose vanno diversamente: è superando l'educazione dei genitori che agiscono male, o superando i comportamenti di chi ricerca esperienze con chi agisce male anche se i genitori hanno agito bene, che esseri umani eticamente esemplari sono diventati dei modelli”. “But if you make a study of the lives of famously ethically exemplary adults, you will quickly learn that an apparently appropriate upbringing seems not even to be necessary for virtue. On dark days, it can seem that things go the other way around: it is by overcoming upbringing by parents who act ill, or seeking experience with those who act ill if one's parents have acted well, that ethically exemplary human beings came to be exemplary”. Vogler, “Natural Virtue and Proper Upbringing”, in Peters, *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, p. 147.

perchè non hanno la facoltà della razionalità<sup>297</sup>. Al contrario, per l'essere umano, la razionalità sembra introdurre un tipo di movimento e un modo di concepire la normatività che non ha una controparte nel mondo vivente non umano. È per questa ragione, che, quindi, Annas quando propone la nuova relazione tra fini e razionalità suggerisce che ci si debba fermare nel rilevare le comunanze tra normatività subrazionale e razionale<sup>298</sup>.

A questo punto, però, mi sembra che sul piano normativo Annas abbia delle difficoltà nel poter proporre un'analogia tra le sfere della normatività vivente. Infatti, nel paragrafo precedente si è messo in luce che la proposta di Hursthouse sembra importare nel mondo umano una concezione della normatività biologico-scientifica propria dal mondo vivente non umano. Per questa ragione, allora, Annas rileva che per salvaguardare una concezione della normatività che tenga conto del ruolo attivo della razionalità, non è possibile attribuire alla prima natura, almeno intesa in senso negativo e di cui è possibile rinvenire delle somiglianze col mondo animale, alcun ruolo normativo se non nei termini di ciò che è inevitabile per l'essere umano.

In tal senso, se la normatività scientifica subrazionale individua una relazione tra fini e natura in cui un vivente è determinato per natura verso certi fini e se, per Annas, non è possibile rinvenire questo tipo di normatività biologico-scientifica nel mondo umano, allora non è chiaro su che base si possa instaurare l'analogia normativa. In altre parole, anche qui mi sembra che ritorni il problema di come possa essere intesa l'analogia a partire da una nozione di prima natura che sembra essere vincolata al metodo scientifico e che non considera al suo interno la capacità di agire, il cui esercizio permetterebbe di mostrare la relazione preferenziale tra prima e seconda natura. Mi sembra, quindi, che Annas non specifichi e non approfondisca come si possa mantenere una continuità tra sfere normative che tenga conto del ruolo normativo dell'agire.

Nel prossimo capitolo, vorrei provare ad affrontare le problematiche di Annas ed Hursthouse investigando una possibile linea di ragionamento che sia in grado di mantenere

---

<sup>297</sup> Annas, *Virtue ethics: What Kind of Naturalism?*, p. 23.

<sup>298</sup> “Una forma più forte di naturalismo rispetto a quello aristotelico deve sottolineare ciò che ci rende diversi dalle piante e dagli animali. Quindi non è particolarmente utile dal punto di vista etico sottolineare le continuità tra i modelli valutativi nella vita delle piante e degli animali e i nostri modelli- a parte il fatto che facciamo parte della natura”. “A stronger form of naturalism than the Aristotelian kind does have to stress what makes us different from plants and animals. Thus it does not find it particularly helpful from the point of view of ethics to stress the continuities between the evaluative patterns in the lives of plants and animals and those in ours – other than the fact that we are part of nature”. *Ibidem*.

una certa analogia tra sfere di normatività vivente e, allo stesso tempo, renda conto della relazione normativa tra prima e seconda natura.

## Capitolo 7. La normatività della natura

### Introduzione

La normatività della natura è una questione centrale per il naturalismo neo-aristotelico e, più in generale, per ogni forma di naturalismo morale, che deve spiegare come la conoscenza di fatti naturali sia rilevante per l'agire<sup>299</sup>. Nella declinazione neo-aristotelica si tratta di capire come un fatto della natura umana possa fornire una ragione per agire<sup>300</sup> all'agente che tenga conto della relazione costitutiva tra azione e giudizio morale.

Per Foot il soggettivismo etico ha messo bene in luce la rilevanza delle considerazioni morali per l'agire dovendo, però, abbandonare l'idea che i giudizi morali possano essere giustificati<sup>301</sup>, modificati in base a considerazioni razionali e messi in dialogo con prospettive morali diverse. L'obiettivo di Foot è coniugare il requisito di praticità di Hume con la richiesta di oggettività del linguaggio morale fornendo una soluzione che trovi nella natura umana il criterio per stabilire la verità/falsità di un giudizio morale e, soprattutto, per discriminare l'agire virtuoso.

---

<sup>299</sup> De Anna scrive: "Come può un appello fattuale o metafisico alla natura umana essere importante per la normatività, se un agente non considera tali fatti rilevanti - e quindi normativi -? D'altra parte, qualcuno che non vede la forza normativa dei fatti della natura umana può essere costretto solamente a seguire le norme che, presumibilmente, derivano da quei fatti a discapito, però, della sua autonomia". "How can factual or metaphysical appeals to human nature matter for normativity, if an agent does not see those facts as relevant – and hence as normative – in the first place? On the other hand, someone who cannot see the normative strength of facts about human nature can only be forced to follow the norms that allegedly follow from those facts at the cost of her autonomy", *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 181. Cfr. Anche De Anna, *Potentiality, Natural Normativity and Practical Reason*, pp. 307-311.

<sup>300</sup> Vi è un grande dibattito su come intendere le ragioni per agire: sono fatti o desideri? Come si distinguono le ragioni normative dalle ragioni motivanti? Le ragioni per agire sono solitamente considerate ragioni normative che indicano come dovrebbe agire un agente indipendentemente dalle sue motivazioni: "La maggior parte dei filosofi contemporanei distingue due tipi di ragioni per agire: le ragioni "normative" - cioè ragioni che, molto approssimativamente, favoriscono o giustificano un'azione, come se fosse giudicata da un osservatore ben informato e imparziale; e le ragioni "motivanti" - che, ancora più o meno, sono ragioni che l'"agente" (cioè la persona che agisce) favorisce e con cui giustifica la sua azione e che guida la sua azione". "Most contemporary philosophers start by distinguishing two types of reason for action: "normative" reasons—that is, reasons which, very roughly, favour or justify an action, as judged by a well-informed, impartial observer; and "motivating" reasons—which, again roughly, are reasons the "agent" (that is, the person acting) takes to favour and justify her action and that guides her in acting". Alvarez, Maria, "Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>:

<sup>301</sup> Foot, *Natural Goodness*, p. 16.

Per fare questo, il progetto neo-aristotelico deve affrontare almeno tre problemi che riguardano: sul piano ontologico la natura dei fatti che giustificano l'agire virtuoso; sul piano epistemologico il modo in cui i fatti della natura sono conosciuti; sul piano normativo la rilevanza dei fatti della natura umana per l'agire.

Le prime due questioni sono state affrontate nelle parti precedenti dove si è cercato principalmente di chiarire che tipo di naturalismo morale possa adottare il naturalismo neo-aristotelico. Diversamente dalla versione standard di naturalismo morale, per cui vi è una relazione ontologica ed epistemologica tra naturalismo morale e scienze naturali, il naturalismo neo-aristotelico accoglie una forma di naturalismo liberalizzato indipendente, in parte, dal metodo delle scienze naturali e in grado di rendere conto della struttura teleologica nella natura umana a partire dall'analisi dell'agire.

La terza questione si interroga sul vincolo che la natura umana pone sull'agire. Nel dibattito esposto finora si son potute mettere in luce alcune caratteristiche che naturalisti di prima e seconda natura sottolineano nella relazione tra natura e normatività.

Nell'agire vi è un coinvolgimento attivo dell'agente perchè l'agente nell'acquisizione di una seconda natura virtuosa deve scegliere le virtù. Le virtù non nascono spontaneamente e i naturalisti di seconda natura rendono bene conto della dimensione soggettiva della normatività del bene, per quanto non sembrano riuscire a chiarire come lo sviluppo virtuoso non sia un questione di contingenze. Al contrario, i naturalisti di prima natura propongono una relazione non accidentale tra natura e virtù dove le virtù sono il compimento della prima natura. A livello programmatico, poi, entrambe le prospettive forniscono una concezione ampia di moralità in cui il giudizio morale si può applicare ad ogni azione e in cui viene assegnato, in etica, un primato alle virtù e al bene perseguito nell'agire. Provando a tenere conto delle rispettive critiche e degli obiettivi comuni nel dibattito neo-aristotelico (azione moralità, bene-virtù-natura umana-*eudaimonia*) vediamo in che modo si possano provare a conciliare le richieste di queste due posizioni.

### **7.1. Il rapporto tra azione, moralità, bene e normatività.**

Si è detto che Annas individua una nozione positiva di prima natura che ha un'ideoneità a ricevere una seconda natura virtuosa. Questa relazione preferenziale tra prima natura e un certo sviluppo si manifesta nella capacità di agire e nell'orientamento al bene costitutivo dell'agire. Lo sviluppo della capacità di agire richiede il progressivo appropriamento del movimento umano da parte dell'agente che tende, così, all'acquisizione

di una seconda natura vista nel suo aspetto di perfezionamento/miglioramento dell'agente stesso. Come si esprime questa relazione di idoneità e preferenzialità tra prima e seconda natura sul piano normativo? Per fornire una risposta consideriamo preliminarmente come venga intesa la normatività in chiave neo-aristotelica.

### 7.1.1. Azione, normatività, moralità

Per il naturalismo neo-aristotelico la normatività esprime il vincolo che una certa considerazione (chiamata ragione per agire) pone sull'azione. Senza entrare nel merito della natura delle ragioni per agire, si può rilevare che, secondo De Anna, una ragion per agire presenta una dimensione soggettiva – in cui il soggetto vede la realtà in un certo modo – e una dimensione oggettiva che riguarda com'è la realtà. Per l'agente, quindi, la normatività si esprime nel vincolo tra certi fatti e la risposta/riconoscimento di un agente: “Una ragione per agire, quindi, presenta un aspetto sia oggettivo che soggettivo: quello oggettivo è un fatto - o una complessa combinazione di fatti – quello soggettivo è il modo in cui un soggetto risponde a questi fatti, un fatto che è rilevante e dove il soggetto vede delle potenzialità fondate su di esso come valide e che vale la pena attuare”<sup>302</sup>. Inoltre, si è detto che il giudizio morale è costitutivo dell'azione<sup>303</sup>, per cui ogni volta che si ha a che fare con un'azione, è possibile anche rintracciare un giudizio morale. L'azione, poi, avviene secondo la dimensione di bene sotto cui è vista. Questo permette di concludere, come fa Anscombe, che vi è una relazione tra il bene perseguibile nell'azione e il giudizio morale. In questo modo,

---

<sup>302</sup> “A reason for action, then, has an objective side and a subjective side: the objective side is a fact – or a complex combination of facts – and the subjective side is the way in which a subject responds to those facts, the fact that the subject sees some of the potentialities that are grounded on the relevant facts as good and worth pursuing”. De Anna, *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 182.

<sup>303</sup> Foot sembra, talvolta, oscillare verso una concezione in cui solo alcune azioni sono moralmente rilevanti. Foot scrive per esempio: “È importante ricordare, però, che quando un ricco contribuisce alla carità con una somma di denaro che, per lui, è irrisoria, non merita un plauso speciale; mentre un'azione semplice come dire la verità in un tribunale o dare un'opinione onesta su un candidato per una posizione accademica, può meritare un elogio speciale se eseguita in circostanze particolarmente difficili.”. “But then it is important to remember that no special praise is due when a rich person contributes to charity a sum of money that he or she would not even miss; while a simple action like telling the truth in a law court, or giving honest opinion on a candidate for an academic position, may merit special praise when performed in especially difficult circumstances”, p. 51. Tuttavia, se ogni azione è costituita da un giudizio morale, allora un'azione è buona indipendentemente dalla difficoltà/facilità data dalla situazione in cui si trova l'agente. In altre parole, una persona ricca che compie un'azione di generosità agisce in maniera buona e, per questo, merita un plauso. In tal senso non sembra esserci un “special praise” quando si compiono azioni in situazioni di maggior difficoltà. Piuttosto, la differenza è di grado e, quindi, si può riconoscere un merito maggiore a chi compie un'azione buona in una situazione difficile.

nell'agire l'agente esprime una valutazione morale circa il bene da perseguire e la normatività sembra avere a che fare con il vincolo del giudizio morale sull'azione in cui si prescrive di perseguire ciò che è visto come bene.

Si capisce, perciò, perchè Vanni Rovighi sottolinei come non si possa fare a meno di avere un'etica normativa. Nella misura in cui un essere umano è un agente, nell'azione viene formulato un giudizio morale che riguarda il bene da perseguire nell'azione e che mostra la normatività del bene. Di sfuggita, si può forse rilevare che, nell'ottica dell'agente, sembra difficile poter distinguere tra una ragione per agire normativa e una ragione motivante<sup>304</sup>. Ovviamente, la questione è molto complicata, ma nell'azione l'agente sembra manifestare la normatività dal giudizio morale che si esprime rispetto al bene da perseguire e, in questo senso, i naturalisti di seconda natura mettono in luce la relazione tra normatività, azione e giudizio morale affermando che la fonte della normatività sia da ricercarsi nell'agente. Ogni agente, quindi, anche un malvagio, nella misura in cui agisce formula un giudizio morale e prescrive il bene (reale o apparente) che può raggiungere nell'azione, mostrando, così, che nessun agente possa sottrarsi al vincolo normativo del giudizio morale.

### 7.1.2. La normatività del bene

La normatività, quindi, si manifesta nell'azione e, per i neo-aristotelici, intrattiene un rapporto particolare con la dimensione di bene sotto cui un'azione è compiuta. In particolare, il bene è normativo perchè è la dimensione sotto cui un'azione non può non essere compiuta. Il bene mostra come l'agente ricerchi sempre la migliore azione possibile.

Si capisce, quindi, perchè gli autori della *Virtue ethics* sottolineino il primato del bene rispetto a regole e doveri. Il bene ha un primato in virtù della sua normatività e, in questo senso, le regole e i doveri acquisiscono una certa doverosità per il bene che tutelano<sup>305</sup>.

Sulla base dei rapporti tra giudizio morale e azione e tra bene e normatività i neo-aristotelici si concentrano, quindi (diversamente da altre prospettive etiche), sulla moralità di azioni che riguardano anche le sfere dell'amore e dell'amicizia<sup>306</sup>. Se il giudizio morale riguarda ogni azione, allora anche le relazioni di amore e di amicizia sono costituite da

---

<sup>304</sup> Secondo la distinzione standard presente alla voce "Reasons for action" della Stanford Encyclopedia.

<sup>305</sup> Samek Lodovici, *Il ritorno delle virtù*, 14.

<sup>306</sup> *Ibi*, pp. 15-16.

giudizi morali e non cadono al di fuori della moralità, ragion per cui è possibile sottolineare la normatività sottesa anche a questi casi. In questo modo, il naturalismo neo-aristotelico sembra avere il vantaggio di poter far emergere la normatività del giudizio morale e la relazione tra bene e normatività in maniera più chiara, a partire da casi più semplici che permettono di mettere a fuoco meglio gli elementi che costituiscono un'azione.

Infatti, allargando la concezione della moralità si può mostrare che anche le relazioni di amore e di amicizia presentano una certa doverosità. Considerare, invece, la normatività del giudizio morale solo in casi limite, molto complessi, mi sembra incorra nel problema di non poter far emergere immediatamente la relazione tra normatività e bene. Proprio per la natura di certe situazioni in cui il bene da perseguire non è facile da individuare, sembra che si debba finire per rilevare la doverosità di certe azioni indipendentemente dal bene che perseguono. Per questo, partire da casi relativamente semplici mi sembra abbia un notevole vantaggio strategico.

Inoltre, nell'amore e nell'amicizia i naturalisti neo-aristotelici possono far emergere anche (sul piano della psicologia morale<sup>307</sup>) tutte le facoltà che sono coinvolte nell'azione. In questo modo sembra anche più semplice esplicitare la dimensione soggettiva e oggettiva della normatività a partire dal coinvolgimento nell'azione delle sfere appetitiva, volitiva e deliberativa. Inoltre, poi, si può evidenziare la possibilità di intervento su queste facoltà per agire bene<sup>308</sup>.

Senza entrare nel merito di queste complesse relazioni, si può sottolineare che, per esempio nell'amore, secondo le fasi in cui si articola<sup>309</sup>, a partire dall'interesse che l'amato suscita nell'amante, in seguito si manifesta la relazione normativa tra un certo bene (ricercare l'*unio realis* con l'amato) e la sfera della volontà dove l'amore diventa possibile oggetto di scelta<sup>310</sup>. Anche rispetto all'amicizia, si può rilevare la doppia dimensione di interesse e di

---

<sup>307</sup> Cfr. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, p. 39; C. Natali, "Aristotele: azione e responsabilità", in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 96; M.S. Vaccarezza, *Le ragioni del contingente*, pp. 17-38.

<sup>308</sup> De Anna, "Virtue ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason", p. 185.

<sup>309</sup> Mi riferisco in maniera molto generale alle fasi di cui parla Samek Lodovici rispetto all'amor tommasiano. Cfr. Samek Lodovici, *La felicità del bene*, pp. 39-88.

<sup>310</sup> In tal senso si può rilevare che secondo Samek Lodovici vi è una relazione tra il bene (morale) e la bellezza e si può, quindi, far emergere la dimensione estetica del bene, la bellezza del bene. Per questo Samek Lodovici rileva che l'agire virtuoso deve essere compiuto perché è bello, per quanto allo stesso tempo bisogna educarsi alla bellezza del bene. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 141ss e anche *La felicità del bene*: "Per concludere, sembra, allora, che il passaggio dalla conoscenza all'appetizione vera e propria avvenga per il tramite di una relazione estetica, cioè che il passaggio dal *verum* al *bonum* avvenga per tramite del *pulchrum*, per cui il *pulchrum* è disvelamento del *bonum*", pp. 53-54.

indipendenza dalla situazione in cui si trova l'agente rispetto alla normatività del bene. Nell'amicizia solitamente non si parla di azioni doverose perchè ci sembra di agire con gioia e senza fatica. Tuttavia, la facilità con cui si compie e si vede il bene nell'azione di amicizia è solo un indicatore della normatività del bene. Infatti, anche nell'amicizia, può capitare che ci siano azioni doverose in cui l'agente non sia in grado di vedere immediatamente il bene da compiere, percependo, così, una doverosità dell'agire estrinseca.

Per esempio, chi va a trovare un amico all'ospedale di solito compie questa azione con una certa facilità e spontaneità, senza quasi pensarci. Se sappiamo che un amico è all'ospedale malato non pensiamo "Devo andare a trovarlo". Piuttosto, emerge immediatamente la dimensione desiderativa o volitiva dell'azione, in cui si vuole o si desidera, andare a trovare l'amico malato. Tuttavia, può succedere che nel giorno stabilito per andare a trovare l'amico, l'agente sia stanco, non abbia passato una buona giornata e non abbia il desiderio di prendere la macchina e andare dall'amico. L'agente si prefigura, quindi, una possibile azione in cui rimane a casa e si riposa. Rispetto a queste due alternative, però, se una persona va a trovare l'amico, nonostante la situazione contingente, compie un'azione di amicizia. Al contrario, se per pigrizia rimane a casa compie un'azione moralmente sbagliata, perchè la natura dell'amicizia richiede all'agente di andare a trovare l'amico. In questo caso, lo stesso agente potrebbe facilmente rendersi conto di non essersi comportato da amico.

In conclusione, mi sembra che il naturalismo neo-aristotelico possa far emergere la normatività del bene proprio a partire da casi semplici considerando sia il bene nella sua dimensione soggettiva di interesse e di riconoscimento da parte dell'agente, sia nel suo aspetto di indipendenza dallo stato contingente in cui si trova l'agente. Vediamo ora, un pò più nel dettaglio, la relazione tra bene e normatività.

### *7.1.3. La normatività del bene rispetto all'agente*

Nella relazione tra giudizio morale e agente si manifesta il vincolo normativo della dimensione di bene sotto cui è vista l'azione. La bontà pone un vincolo strutturale sull'azione perchè sia che si decida di perseguire qualcosa in vista del soddisfacimento di un desiderio immediato, o in vista della salute, o per paura, l'agente si prefigura sempre un qualche aspetto di bene sotto cui agire. Anche il malvagio da una prospettiva di prima persona persegue ciò che vede come bene e per lui è normativo ciò che vede come bene. Il caso

dell'incontinente è più complicato, perchè chi è debole di volontà non sembra compiere l'azione migliore possibile, per quanto agisce sempre per l'aspetto di bene (minore) sotto cui coglie un'azione. In questo modo, la relazione tra azione e normatività esibisce il vincolo normativo del bene sulle possibili azioni contemplate dall'agente.

La discussione aristotelica dell'*eudaimonia*, sottolinea, in una prospettiva più ampia, la normatività che esprime la ricerca della vita buona per l'agente. Questo emerge da quanto Annas scrive in *The Morality of Happiness* circa la nascita della domanda etica che avviene quando un essere umano si chiede come debba vivere e organizzare la sua vita. In questo senso, il bene e la vita eudemonica costituiscono due aspetti sotto cui un agente non può non agire. Chi agisce lo fa in vista di un bene e in vista del raggiungimento della vita migliore. Allo stesso tempo, il bene e la vita eudemonica richiedono all'agente una risposta personale e attiva a partire dalle *circumstances of a life*. Annas rivede, in quest'ottica, la riflessione sull'*eudaimonia* aristotelica sottolineando come la vita eudemonica sia raggiungibile, in linea di principio<sup>311</sup>, da ogni agente e non restringendo, quindi, le opzioni alle sole vite contemplativa e politica<sup>312</sup>.

In altre parole, per Annas l'agente compiendo certe azioni inizia progressivamente a formarsi un'idea della vita migliore da condurre. È all'interno di questa cornice che l'acquisizione delle virtù mostra il carattere attivo dell'agente che agisce per condurre una vita eudemonica.

In conclusione, sembra che il naturalismo neo-aristotelico metta correttamente in luce il coinvolgimento attivo dell'agente nell'agire, la relazione tra moralità ed *eudaimonia*

---

<sup>311</sup> In questo caso Annas mi sembra si voglia concentrare sulla dimensione attiva attraverso cui è possibile raggiungere l'*eudaimonia*. Senza entrare nella complessa questione se la virtù sia sufficiente all'*eudaimonia*, Annas sottolinea come la vita eudemonica non coincida solamente con i tipi di vita individuati da Aristotele, quanto piuttosto si possa declinare in un numero ampio di vite in cui l'attività dell'agente può far molto per migliorare le circostanze della vita in cui si trova permettendo di condurre una vita, anche se non pienamente eudemonica, almeno migliore.

<sup>312</sup> Annas scrive: "I diversi tipi di bontà a cui l'esercizio delle diverse virtù impegna la persona virtuosa sono unificati, semplicemente, nella vita della persona vissuta bene. La vita è così unita nell'essere vissuta virtuosamente, ma questa vita può essere vissuta in una varietà di circostanze e modi di vita, e quindi non implica nessuna di loro in particolare - non una vita di contemplazione, né una di impegno politico, ambizione militare, o qualunque altra cosa. Abbiamo già visto, come una vita virtuosa può essere vissuta in circostanze molto disparate. Non esiste una vita buona specificata secondo certe circostanze in cui le virtù devono essere esercitate. Molti diversi e specifici tipi di vita, in circostanze diverse, possono essere vissuti virtuosamente". "The different kinds of goodness to which exercise of the different virtues commits the virtuous person are unified, simply, in the person's life's being lived well. The life is thus unified in being lived virtuously, but this life can be lived in a variety of circumstances and ways of life, and so implies none of them in particular— not a life of contemplation, nor one of political engagement, military ambition, or whatever. We have already seen that and how a virtuous life can be lived in very disparate circumstances. There is no one circumstantially specified good life in which the virtues have to be exercised. Many different specific kinds of life, in different circumstances, can be lived virtuously. This is the kind of account that has been developed here", *Intelligent Virtue*, p. 116.

e la normatività del bene che si esprime nell'agire. L'oggetto dell'azione non può non esser visto come bene, cioè sotto la dimensione di interesse per l'agente e, allo stesso tempo, richiede all'agente un coinvolgimento di tutte le facoltà per perseguire il bene reale e condurre una vita eudemonica.

#### *7.1.4. Il bene secondo la dimensione fattuale rilevante nell'azione*

Il caso della coscienza erronea è esemplificativo di come la dimensione di bene sotto cui è vista un'azione sia normativa per l'agente. Per questo, la valutazione morale ha a che fare anche con le motivazioni e la dimensione di riconoscimento del bene da parte dell'agente<sup>313</sup>. In altre parole, come si è detto a proposito dell'esperienza dell'errore e del dubbio rispetto all'agire, l'agente si rende conto che per compiere il bene interessato e perseguire una vita eudemonica è necessario che intervenga sulla propria capacità di agire. Non basta desiderare vivere una vita eudemonica, non basta limitarsi a compiere quello che ci sembra essere il bene nell'azione particolare, ma è necessario intervenire sulla capacità di perseguire il bene reale.

In questo modo, per il naturalismo neo-aristotelico nell'azione sono coinvolte la facoltà desiderativa, quella volitiva e quella razionale, ma per cogliere il bene reale e compiere l'azione buona è necessario desiderare nella maniera giusta, rilevare i fatti salienti in un'azione, e volere/compiere l'azione.

Nello specifico, poi, il naturalismo neo-aristotelico (soprattutto in risposta alle soluzioni non cognitiviste in etica) si è soffermato sulla rilevanza della dimensione conoscitiva nel compimento di un'azione<sup>314</sup>. Senza entrare nel complesso problema della compenetrazione tra fatti e valori<sup>315</sup>, Foot, Hursthouse e Annas hanno rispettivamente sottolineato la normatività di certi fatti nell'agire. Nell'azione un agente coinvolge la facoltà

---

<sup>313</sup> Per questo un'azione è buona se “sono moralmente buoni tutti gli elementi che la costituiscono” Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 116-117, ma anche Foot, *Natural Goodness*, p. 50.

<sup>314</sup> Ma anche rispetto alla sfera appetitiva Samek Lodovici mette in luce 6 modi in cui la volontà può intervenire mostrando come sia possibile intervenire sulle emozioni e “voler desiderare”, Cfr., *L'emozione del bene*, pp. 77-81. Anche M. Nussbaum riprendendo Aristotele, ha proposto una teoria cognitivista delle emozioni, *L'intelligenza delle emozioni*.

<sup>315</sup> Cfr. Bongiovanni, *Oggettività e morale*; Cremaschi, *L'etica del Novecento*, pp. 73-85; Putnam, H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2002, pp. 1-45; Anscombe, G.E.M., “On Brute Facts” in *Ethics, Religion and Politics*, “The Collected Philosophical Papers of G.E.M Anscombe”, Vol. III, Blackwell, Oxford 1981.

conoscitiva che, per esempio, può rilevare gli elementi salienti di una situazione. In tal senso anche il malvagio, in un qualche modo, utilizza la propria facoltà conoscitiva e considera certi fatti come rilevanti per l'agire<sup>316</sup>.

Tuttavia, la capacità di riconoscere la rilevanza di certi fatti nell'azione deve essere educata in modo che, come rileva De Anna, un fatto sia visto nel modo giusto dall'agente, e, quindi, la facoltà conoscitiva sia in grado di cogliere gli elementi salienti per individuare il bene da perseguire nell'azione<sup>317</sup>. Hursthouse per questo sostiene che il metodo neurathiano cerca proprio di riconsiderare i fatti all'interno di un'*etichal outlook*. E, anche Annas, ha evidenziato che non tutti i fatti sono rilevanti per l'agire e, per esempio, i fatti biologico-scientifici richiedono di essere valutati moralmente.

In tal senso, la dimensione fattuale in etica sembra dover essere riconsiderata rispetto al bene perseguibile nell'azione e, allo stesso tempo, rispetto alla possibilità di sviluppare la dimensione conoscitiva dell'agire per cogliere i fatti realmente salienti di una situazione.

Il caso della promessa e dell'amicizia sono indicativi, in questo senso, di come per Foot e Anscombe ci siano fatti che devono essere riconosciuti come moralmente rilevanti nell'agire. Nella promessa, Foot rileva che il far compiere ad altri esseri umani certe azioni, come il prendersi cura dei propri figli in caso di morte, richiede che, si agisca in un certo modo affinché una promessa sia mantenuta. Questo è emerso anche nel caso dell'amicizia, in cui si è visto che l'amicizia richiede che vengano compiute certe azioni, come andare a trovare l'amico all'ospedale e, per questo, la ricognizioni di fatti come "fuori piove" o "sono stanco" non sono elementi salienti per compiere l'azione di amicizia.

Ma si pensi, anche al caso della salute. Si è detto in precedenza che un essere umano

---

<sup>316</sup> Ci può essere un'ignoranza colpevole, che è il caso del malvagio, ma anche un'ignoranza incolpevole. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, pp. 149-150, ma anche Samek Lodovici, *Alle radici della responsabilità: l'imputabilità morale*.

<sup>317</sup> De Anna scrive: "La tesi secondo cui esistono modi corretti e non corretti per rispondere ai fatti presuppone, in primo luogo, che le capacità cognitive e volitive dei soggetti possano essere strutturate in modi diversi e, in secondo luogo, che ci siano modi corretti e scorretti in cui la strutturazione può essere organizzata. Chiedersi «il fatto f mi sembra un motivo per  $\phi$ , ma è davvero così?» - quando non ci sono dubbi sui fatti rilevanti -, quindi, presuppone la possibilità di chiedersi «sono un agente adatto a valutare le ragioni in questa situazione? Ad esempio, le mie capacità cognitive e volitive sono correttamente strutturate?»". "The thesis that there are correct and incorrect ways of responding to the facts, hence, presupposes, firstly, that cognitive and volitional capacities of subjects can be structured in different ways and, secondly, that there are correct and incorrect ways in which the structuring can be arranged. Asking oneself «fact f seems to me a reason to  $\phi$ , but is it really so?» - when there is no doubt about the relevant facts -, hence, presupposes the possibility of asking oneself «am I an apt agent to evaluate reasons in this situation? I.e., are my cognitive and volitional capacities rightly structured?»". *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 185. Ma si pensi anche al ruolo della ragion pratica che, secondo Samek Lodovici "deve riuscire a percepire i particolari salienti della situazione stessa, deve esercitare una 'visione' che si affina coltivando la *phronesis* e le emozioni", *L'emozione del bene*, p. 185.

fumando compie un'azione malvagia perchè danneggia una parte del proprio corpo. In particolare, si può evidenziare che la malvagità dell'azione deriva precisamente dalla costituzione fisica del corpo umano. In altre parole, l'agente, che, per esempio, riconosce che fumare fa male, riesce a rendersi conto che un fatto circa la propria costituzione fisica dovrebbe impedirgli di compiere una certa azione. Al contrario se, per esempio, fosse possibile fumare senza danneggiare il proprio corpo sembra che l'azione potrebbe non essere più valutata come malvagia.

All'interno di questa complicata relazione tra bene e normatività, in cui si intrecciano questioni anche di psicologia morale, è possibile provare a riconsiderare il ruolo normativo della natura umana.

## **7.2. Bene, natura e normatività**

### *7.2.1. La normatività della prima natura rispetto alla capacità di agire*

Se consideriamo il discorso fatto finora alla luce di un possibile ruolo normativo della natura, si può iniziare col rilevare che la capacità di agire è una capacità della natura umana in cui l'essere umano è pensato come principio di movimento.

Nella seconda parte si è detto che la prima natura ha un'idoneità a ricevere la virtù. In particolare, la relazione preferenziale tra prima natura e un certo sviluppo può essere vista a partire dalla capacità di agire dell'essere umano. Per il naturalismo neo-aristotelico l'essere umano è in grado di appropriarsi di un certo tipo di movimenti chiamati azioni. Inoltre se il bene è l'aspetto sotto cui un'azione è compiuta, ciò significa che la natura umana si specifica nella capacità di agire che è capacità di perseguire il bene nell'azione. Nell'azione, allora, sembra realizzarsi quel passaggio da prima a seconda natura che riflette l'idoneità della prima natura a ricevere un certo sviluppo. Non ogni termine, secondo Aristotele, è il fine di un movimento e, in questo modo, sul piano dell'azione, la dimensione di bene sotto cui avviene l'azione, specifica l'orientamento della natura verso alcuni fini. Nella scelta, l'agente compie una valutazione (morale) in cui sono scartati corsi di azioni considerati meno buoni. Ogni agente, quindi, anche se parzialmente o erroneamente, ricerca nell'azione un bene che permette di acquisire una seconda natura che modifica verso il bene, reale o apparente, la prima natura. In questo modo, sembra che nella capacità di agire si specifichi

la più ampia caratteristica della natura vivente per cui si è padroni del movimento. Nell'azione, infatti, un essere umano è massimamente padrone del proprio movimento.

### 7.2.1.1. Il caso del malvagio

Per questa ragione, mi sembra sia possibile sottolineare che nella relazione tra prima natura e seconda natura si specifica il rapporto normativo tra bene e movimento dell'agente<sup>318</sup>.

In primo luogo, ogni volta che l'essere umano agisce, o almeno inizia ad acquisire la capacità di agire, esprime un'idoneità della prima natura, la capacità di agire, ad acquisire un certo tipo di seconda natura.

Lo sviluppo virtuoso può essere considerato, come dice Annas, un ideale etico, perchè indica che nell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze in cui si trova, vi è il tentativo di compiere il bene reale che, lungo tutta una vita, è dato dal perseguimento di una vita eudemonica.

Si è detto, perciò, che anche il malvagio agendo persegue il bene, un bene che però è solo apparente, e cerca di vivere una vita eudemonica ricercando il migliore dei beni. Dal suo punto di vista, l'agire in un certo modo permette l'acquisizione di una capacità di agire "virtuosa". Per questo, anche il malvagio nell'azione manifesta la relazione normativa tra prima e seconda natura, nella misura in cui tende, anche se non ci riesce, a riconoscere/volere/desiderare il bene reale.

Per il malvagio il bene è normativo perchè non può che muoversi sotto ciò vede come bene. Esercitando la capacità di agire, il malvagio riflette l'idoneità della prima natura a ricevere una modificazione che tende verso il meglio. In tal senso, solo se si potesse decidere di non agire si potrebbe evitare la relazione con la normatività del bene. Ma, come si è detto,

---

<sup>318</sup> De Anna individua due ruoli in cui la natura umana può essere normativa. Per il discorso che si sta facendo mi sembra rilevante l'idea che la natura possa essere considerata come ciò che agisce alle spalle dell'agente: "In effetti, il ruolo svolto dalla natura umana nell'azione in questo caso è pre-razionale. Con questo, intendo che la natura umana opera dietro le spalle dell'agente. La natura umana non opera - in questo caso - come contenuto della coscienza dell'agente su cui l'agente può esercitare un atteggiamento, ma influenza le operazioni dell'agente senza essere un contenuto dei processi coscienti di scelta e di deliberazione dell'agente". "Indeed, the role played by human nature in action in this case is pre-rational. With this, I mean that, in this case, human nature operates behind the shoulders of the agent, so to speak. Human nature does not operate – in this case – as a content of the consciousness of the agent about which the agent can exercise an attitude, but it sets the operations of the agent without being a content of the conscious processes of choice and deliberation of the agent", *Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason*, p. 190.

chi vorrebbe non agire? Chi non vorrebbe condurre una vita eudemonica, ossia la vita migliore date determinate circostanze?

### *7.2.2. La normatività del bene e la natura come principio di movimento*

A questo punto, si può rilevare che la normatività del bene che si manifesta ogni volta che agiamo e che caratterizza un giudizio morale, può essere ricondotta non solo alla capacità di agire della prima natura, ma alla natura che è principio di movimento. Gli esseri umani e, più in generale, gli esseri viventi vivono e il vivere si specifica nella capacità di essere padroni del movimento.

Si può notare, quindi, che il poter essere principio di un movimento orientato mostra l'originarietà e la normatività della natura rispetto alla capacità di agire stessa e al seguente intervento attivo dell'agente. In altre parole, la capacità di agire si specifica nell'azione e, a sua volta, la capacità di agire specifica la natura semovente dell'essere umano in modo che l'essere umano si appropria progressivamente dei suoi movimenti. La capacità di agire, quindi, può svilupparsi in virtù della presenza di un certo tipo di natura che rende possibile l'esercizio di questa capacità.

Questa considerazione mi sembra sia alla base della proposta di Hacker-Wright secondo cui nella capacità di agire l'essere umano riconosce la bontà di mantenere intatta la propria *agency*. Infatti, mi sembra che l'essere umano nella misura in cui nasce, con la sua presenza mostra, fin da subito, l'orientamento della natura, in cui non sono ancora intervenute la razionalità e la capacità di agire, verso uno stato ottimale. In altre parole, la capacità di agire dipende da un certo tipo di natura che si manifesta nella presenza immediata di un essere umano particolare. La presenza di un essere umano mostra l'iniziale orientamento del movimento naturale verso certi stati ottimali. Per questa ragione, mi sembra che Hacker-Wright possa dire che, successivamente, nella scelta un agente può rendersi conto che sia bene preservare l'*agency*. Vediamo perchè.

### 7.2.2.1. La conservazione di sè

Secondo Hacker-Wright vi sono norme che dobbiamo seguire per essere considerati agenti, per poter agire ed esercitare questa capacità. Tra tutte, vi è la necessità di non danneggiare la capacità stessa di agire: “Dobbiamo vederci come parte di una specie i cui membri sono normalmente agenti, un fatto che ha importanti implicazioni normative. In questa prospettiva, la nostra autocomprensione come membri di una forma di vita in cui la capacità di agire è normale caratterizza il nostro concetto di danno. È una condizione sufficiente, sebbene non necessaria, affinché qualcosa possa essere considerato dannoso se mina la nostra capacità di agire. Questi danni sono malvagi e devono essere compresi come tali da qualsiasi agente umano razionale”<sup>319</sup>.

Ora, secondo Hacker-Wright che l'*agency* sia un bene può essere considerato alla luce dell'accesso in prima persona che un essere umano ha rispetto ai propri movimenti<sup>320</sup>. In altre parole, agendo rileviamo che la capacità di agire è bene e, quindi, possiamo dire che questa capacità non deve essere danneggiata. In questo modo, secondo Hacker-Wright è anche possibile mettere in luce perchè l'accesso in prima persona alla natura umana permetta di cogliere immediatamente una concezione di essa moralmente rilevante. Infatti, nella conoscenza della forma di vita umana è possibile cogliere alcuni aspetti dell'agire. L'individuazione in prima persona di una serie di norme da seguire affinché un certo bene sia perseguito, mostra come nella nozione di natura acquisita non si possa prescindere da un riferimento alla bontà data dalla possibilità stessa di agire.

Il discorso di Hacker-Wright sull'*agency* mi sembra, inoltre, che permetta di dire qualcosa di più sulla normatività della natura se si considera la relazione preferenziale che si può instaurare tra prima e seconda natura. Infatti, il riconoscimento più o meno implicito da parte dell'agente della bontà della possibilità di agire, sembra fondarsi sulla presenza di un certo tipo di natura orientata. La nascita di un essere umano particolare mostra fin da subito la presenza di una prima natura che si orienta verso certi sviluppi migliori di altri. Uno di questi orientamenti è dato dal tendere della prima natura verso un bene che è la conservazione dell'essere umano stesso.

---

<sup>319</sup> “We must see ourselves as part of a species whose members are normally agents, a fact which has important normative implications. On this view, our self understanding as members of a life form in which agency is normal informs our concept of harm. It is a sufficient, though not a necessary, condition for something to count as harmful if it undermines our agency. Such harms are pro tanto bad, and must be understood as such by any rational human agent”. Hacker-Wright, *Ethical Naturalism and the Constitution of Agency*, p. 14.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

Seguendo Hacker-Wright mi sembra si possa rilevare che l'orientamento iniziale a quel bene che è la conservazione di sè permetta sia successivamente di sviluppare la capacità di agire sia di rendere la conservazione di sè un oggetto di scelta. Ogni volta che un essere umano sceglie di mangiare, nella scelta persegue quel bene che è il mantenersi in vita. Per questo, l'essere umano scegliendo sembra riconoscere come bene l'orientamento della prima natura alla conservazione.

Riassumendo, mi sembra che una natura intesa come principio di movimento orientato suggerisce che la prima natura di un essere umano individuale tenda a quel bene che è la sua conservazione e, in seguito, tale conservazione può diventare oggetto di scelta ed essere riconosciuta come un bene (morale).

Infatti, la presenza di un essere umano mostra come la prima natura sia orientata immediatamente verso quel bene (non ancora morale) che è dato dal mantenersi in vita. In seguito, una volta che l'essere umano diventa agente, nell'azione può riconoscere e scegliere quel bene che è dato dalla sua presenza/conservazione confermando la relazione preferenziale della prima natura verso un certo sviluppo. Sembra, quindi, esserci nell'agente la possibilità di un riconoscimento del bene perseguibile nell'azione, in questo caso la conservazione di sè, che mostra la relazione di dipendenza della scelta dalla natura iniziale.

Tuttavia, l'idea di una relazione preferenziale tra la prima natura e un certo suo sviluppo, che si realizza nella conservazione di sè, non significa che la sopravvivenza sia l'unico fine della natura umana. Piuttosto, limitare il discorso al caso della sopravvivenza è funzionale al mostrare come ci sia un modo in cui l'azione (seconda natura) è vincolata alla prima natura dove l'agente si appropria del movimento e riconosce che è bene mantenersi in vita.

In questo senso, è possibile anche sostenere che la vita del malvagio, nella misura in cui è composta di azioni che lo conservano in vita, manifesta la normatività della natura iniziale e, per questo, anche il malvagio è in grado di compiere azioni buone. Vi è, cioè, almeno un caso in cui il malvagio mostra l'idoneità tra la prima natura e uno sviluppo realmente virtuoso in cui viene perseguito il bene che è dato dalla conservazione di sè.

In questo modo il vincolo formale che il bene pone sul funzionamento della ragion pratica individua nella conservazione dell'essere un suo possibile contenuto in cui la prima natura è normativa per l'agire<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> In tal senso, il suicidio mi sembra il caso più complicato da considerare rispetto al modo in cui la prima natura può essere normativa rispetto ad uno sviluppo, virtuoso, della seconda natura. Tuttavia, si può rilevare molto brevemente che la possibilità di sopprimere la propria vita non solo mostra come il mantenersi in vita

### 7.2.2.2. L'inclinazione alla conservazione di sè

Il discorso fatto finora ha cercato sommariamente di esplicitare come l'orientamento della natura iniziale possa essere normativo per la ragion pratica e come la conservazione di sè, tendenza della prima natura, possa essere riconosciuta nella sua dimensione di bene dall'agente.

Partendo da alcune considerazioni di Hacker-Wright si è provato a vedere come si possa pensare l'idea che la capacità di agire si innesti su un certo tipo di natura in cui la conservazione di sè è un bene che può essere scelto. In tal senso, si è detto che, implicitamente, anche il malvagio riconosce che la conservazione di sè sia un bene manifestando così l'idoneità della prima natura a svilupparsi verso un certo tipo di seconda natura. Si è concesso inoltre che un caso particolarmente problematico è quello del suicidio nella misura in cui il suicida non sembra riconoscere una ragion per agire nella conservazione di sè, facendo venire meno la relazione di idoneità tra prima natura e seconda natura.

Detto questo si può brevemente sottolineare che si è giunti all'idea che la prima natura sia orientata/inclinata<sup>322</sup> verso un certo tipo di sviluppo sulla base dell'accesso in prima persona, di cui parla Hacker-Wright, in cui nell'esercizio di certi atti un agente è in grado di riconoscere e attivare normativamente l'inclinazione iniziale della propria natura. In tal senso, come dice Composta il metodo per conoscere le inclinazioni "inizia dall'esperienza esistenziale, concreta della persona umana"<sup>323</sup>. Anche Samek Lodovici scrive che è attraverso l'autoesperienza che l'uomo può conoscere le inclinazioni: "l'uomo esperisce (salvo quando intervengono le passioni, il vizio ed altri fattori, come vedremo alle

---

possa essere frutto di una scelta, ma anche che la scelta di morire possa avvenire solo dopo che la prima natura dell'agente si è sviluppata rendendo l'essere umano un agente. In tal senso, la prima natura, comunque, manifesta un orientamento al mantenere in vita l'essere umano motivo per cui non vi è una tendenza, per prima natura, a sopprimersi (si dovrebbe mostrare che la morte è il fine/bene di ogni azione). Infatti, solo nell'assenza di un essere umano (e nell'assenza di un certo tipo di natura come quella umana), si potrebbe negare la relazione tra un certo tipo di prima natura e la tendenza a quel bene dato dal mantenersi in vita, come anche la relazione tra prima natura e la possibilità di riconoscere da parte dell'agente che è bene rimanere in vita. In tal senso Samek Lodovici rileva che "soprattutto, dal punto di vista ontologico, se il suicidio fosse il termine originario dell'inclinazione umana l'esistere sarebbe contraddittoriamente orientato alla non esistenza". *L'emozione del bene*, p. 243.

<sup>322</sup> Rispetto al concetto di inclinazione e all'uso del termine stesso si veda Samek Lodovici, *La felicità del bene*, pp. 33-38.

<sup>323</sup> Composta, D., *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurigo 1971, p. 191.

pp. 253-255) le inclinazioni verso alcuni fini x,y,z ecc., verso alcuni beni ontologici”<sup>324</sup>.

A ciò si è provato ad aggiungere l’idea che il malvagio, ma anche l’amoralista (e più in generale qualsiasi agente, anche colui che sul piano teorico nega che la natura possa essere normativa) nella misura in cui conservano la propria vita sembrano testimoniare, con le loro azioni, questa relazione preferenziale tra prima e seconda natura. In tal senso, si può ripetere che chi sostiene che la salute, intesa genericamente come il funzionamento dell’essere umano e il suo mantenimento, non sia un bene morale sembra incorrere in un problema concettuale, perchè non riconosce che, in realtà, anche la salute può essere scelta (e, di fatto, viene scelta ogni qualvolta un agente, per esempio, si nutre) e in un problema strategico perchè, in realtà, la conservazione di sè sembra essere un caso apparentemente semplice dove ogni agente, almeno sul piano pratico, conferma la relazione di idoneità tra prima e seconda natura.

Infatti, conservare la propria vita, nella misura in cui è diventata oggetto di scelta, manifesta il modo in cui l’inclinazione alla conservazione di sè è in grado di apparire agli occhi dell’agente un bene da perseguire. L’agente riconosce, vuole e desidera conservare la propria vita, in modo che l’inclinazione iniziale si stabilizzi in una seconda natura.

Senza addentrarmi nel complesso tema della costituzione ontologica delle inclinazioni, di come possano essere conosciute e di come siano normativamente rilevanti<sup>325</sup>, si può evidenziare che rispetto alla conservazione di sè Tommaso d’Aquino scrive che: “in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conseguire la vita umana e ne impedisce la distruzione”. E, ancora: “tutte le cose verso le quali l’uomo ha un’inclinazione naturale la ragione le apprende come buone”<sup>326</sup>.

In conclusione, il tema delle inclinazioni sembra poter esplicitare l’idea di un’idoneità della prima natura verso certi tipi di sviluppo che possono essere scelti dalla ragione pratica. In questo senso, in prospettiva neo-aristotelica, l’approfondimento di questo tema mi sembra fertile per tenere insieme l’idea che la fonte della normatività risiede nella ragione pratica insieme con la tesi per cui la natura può essere normativamente rilevante per l’agire.

---

<sup>324</sup> Samek Lodovici, *L’emozione del bene*, pp. 230-231.

<sup>325</sup> Composta, per esempio, analizza il tema delle inclinazioni naturali da un punto di vista storico e da un punto di vista teoretico a partire dall’analisi delle critiche mosse all’esistenza delle inclinazioni. Nella sua opera, *Natura e Ragione*, viene sottolineata la necessità di approfondire da un punto di vista filosofico, anche attraverso un confronto con i risultati delle scienze sperimentali, che cosa siano le inclinazioni e come possano essere conosciute. Cf. Composta, D., *Natura e ragione*, pp. 191-249.

<sup>326</sup> Tommaso d’Aquino, *Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 2.

### 7.3. Normatività subrazionale: quale analogia?

Un secondo problema che accomuna le proposte di Hursthouse e di Annas riguarda l'analogia tra giudizi morali e giudizi normativi subrazionali. Si è visto che, in entrambi i casi, la maggiore difficoltà risiede nella concezione della normatività individuata nel mondo di animali e piante. La normatività subrazionale è una concezione biologico-scientifica e, in questo modo, non è chiaro come si possa pensare l'analogia con la normatività che si esprime nell'agire.

Per questa ragione, si può sottolineare che, almeno in ottica neo-aristotelica, Hacker-Wright e Thompson hanno messo in luce che la conoscenza della natura vivente non umana passa sempre attraverso una previa conoscenza della natura umana. È possibile, allora, riconsiderare la questione dell'analogia normativa e, contrariamente a quanto afferma Annas, provare a sostenere che, anche rispetto alla comprensione della normatività subrazionale, è inevitabile un certo grado di antropomorfizzazione.

Si è detto che talvolta lo schema della normatività di Foot presenta alcune ambiguità rispetto agli esempi considerati. In particolare, una tesi decisiva per il naturalismo neo-aristotelico sembra essere la possibilità di poter rintracciare una natura intesa come principio di movimento anche nel mondo di piante e animali. In questo modo, il naturalismo neo-aristotelico, pur senza dovere ammettere un'analogia capacità di agire, potrebbe, comunque, riconoscere che anche i viventi non umani si muovono verso ciò che vedono come bene. Questo tema, ovviamente, è problematico e poco approfondito da Foot e Hursthouse. Tuttavia, solo ammettendo che sia possibile rinvenire nel vivente non umano una struttura teleologica simile – dove, pur nella mancanza di certe capacità si possa comunque riconoscere un movimento orientato più simile alla scelta umana che al cadere di un sasso – sarebbe veramente possibile rintracciare una normatività analoga tra esseri umani, piante e animali. In altre parole, mi sembra che l'applicazione comune dello schema di normatività naturale possa avvenire a partire dalla comune condivisione di una natura che è principio di movimento, movimento non casuale ma che si articola nella relazione tra prima e seconda natura.

D'altronde, Hursthouse sembra confermare questa idea quando suggerisce, nell'esempio del cactus, che il bene di una pianta è indipendente dalla scelta umana. In questo caso, viene attribuita al cactus una natura intesa come principio di movimento che è, quindi, in grado di muoversi verso stati ottimali.

Alla luce di questa considerazione credo si possa concludere che l'analogia con il

mondo vivente non umano non può permettere di mostrare la naturalità della moralità per almeno due ragioni. In primo luogo, la normatività naturale che si esprime nell'agire non può dipendere dall'analogia normativa perchè in questo modo il naturalismo neo-aristotelico sembra semplicemente evadere la domanda su come sia intesa la naturalità dei fatti della natura umana. In secondo luogo, proprio l'analogia normativa sembra introdurre, piuttosto che evitare, una concezione della normatività scientifica anche nel mondo umano.

Per questi due motivi, credo che il naturalismo neo-aristotelico possa chiarire il naturalismo morale che propone solo a partire da una preliminare comprensione della relazione tra azione e natura umana. D'altronde, rintracciare somiglianze e analogie tra natura umana e natura vivente non umana, è un'arma a doppio taglio anche per ragioni che hanno a che fare con il modo parziale e impreciso con cui possiamo conoscere qualcosa della natura e del movimento di piante e animali. Abbiamo un accesso in prima persona solo rispetto alla natura umana.

Allo stesso tempo, si può forse evidenziare un vantaggio del considerare la moralità all'interno di una normatività più ampia. Il mondo vivente non umano può offrire una realtà più semplice attraverso cui chiarire lo schema della normatività naturale e, di conseguenza, anche la relazione tra natura e moralità. Inoltre, l'analogia sembra fondarsi su reali somiglianze tra piante, animali ed esseri umani suggerendo che il modello di normatività subrazionale non sia individuato per ragioni solamente euristiche.

In tal senso, credo sia possibile fornire una revisione delle fasi in cui si articola l'argomentazione neo-aristotelica. Diversamente da Hursthouse, non credo si debba passare dalla scoperta di uno schema di normatività naturale nel mondo dei viventi non umani (fase 1), per poi applicare successivamente questo schema al mondo umano (fase 2 e 3). Piuttosto, prima il naturalismo neo-aristotelico deve chiarire la relazione tra moralità, normatività e natura umana intesa come principio di movimento secondo la relazione tra prima natura e un certo sviluppo (1 fase). In seguito, è possibile valutare in che modo questo schema sia applicabile anche al mondo vivente non umano sulla base del riconoscimento di una somiglianza ontologica in cui si attribuisce anche a piante e animali una simile capacità di movimento orientato (fase 2). Successivamente, un modello di realtà normativa complementare a quella umana, in cui sono individuate differenze (ontologiche e di metodo) e somiglianze con la normatività umana, potrebbe eventualmente fornire un vantaggio esplicativo nella comprensione della relazione tra moralità e natura umana (fase 3).

Alla luce del discorso fatto finora, è possibile provare a riconsiderare il dilemma in cui si trova il naturalismo neo-aristotelico per cui l'alternativa all'adozione di una nozione

scientifico di natura umana sembrerebbe coincidere con l'abbandono della rilevanza normativa della natura umana in etica.

Per uscire dal dilemma, si è visto che il naturalismo neo-aristotelico sembra dover affrontare, chiarire e sviluppare questioni sul piano ontologico, epistemologico e normativo. Entrambe le posizioni dei naturalisti di prima e seconda natura hanno il merito di evidenziare alcuni aspetti importanti del rapporto tra moralità, normatività e natura umana. Hursthouse si sofferma su alcune implicazioni ontologiche che riguardano la moralità dell'agire e la struttura teleologica dell'essere umano. Allo stesso tempo, l'analogia con la normatività subrazionale pone dei seri problemi alla questione del tipo di naturalismo morale che Hursthouse può accettare. La proposta di Annas, per questo, chiarisce meglio la relazione tra normatività e agire sottolineando il coinvolgimento attivo dell'agente nel perseguimento del bene. Allo stesso tempo, Annas non sembra riuscire ad approfondire sul piano ontologico la relazione di idoneità tra prima natura e sviluppo virtuoso.

In tal senso, in questa terza parte non si è fornita una risposta esaustiva che permette di individuare tutte le virtù a partire dal riferimento alla natura umana. Non si è ancora detto perché, per esempio, le disposizioni a compiere azioni di giustizia o di benevolenza sono disposizioni virtuose. Si è sottolineato solamente una possibile relazione normativa tra la natura e l'idea che la disposizione a mantenersi in vita sia una disposizione virtuosa.

In definitiva, non è stata proposta una soluzione definitiva alla domanda di Donatelli sul perché l'antropologia del naturalismo neo-aristotelico sia migliore. Una risposta di questo tipo richiederebbe un discorso più approfondito della relazione tra normatività, bene, prima natura e seconda natura che si realizza nelle azioni di giustizia, di benevolenza, ma anche di coraggio e di temperanza.

Inoltre, la difficoltà di fornire un'antropologia normativa è data dalla necessità di comprendere preliminarmente quali facoltà intervengono nel compimento di un'azione. Infatti, talvolta, affermare la normatività dell'etica sembra configurarsi come una risposta necessaria a chi nega che ci sia un'etica normativa o a chi nega che si possa fornire un discorso veritativo su ciò un essere umano deve o non deve fare.

In tal senso, Annas mi sembra che mostri bene l'immediata relazione tra normatività e vita eudemonica, pur tenendo conto della difficoltà con cui si possono individuare in concreto la vita eudemonica e le virtù, considerando le circostanze che caratterizzano la vita di ogni agente. In questo senso, sembrerebbe più semplice, almeno inizialmente, analizzare e valutare il bene perseguibile nell'azione particolare.

Allo stesso tempo, si è cercato di mettere in luce come la contingenza e la soggettività

che caratterizzano l'etica non precludono la possibilità di individuare caratteristiche costitutive dell'agire. In particolare, il naturalismo neo-aristotelico sembra poter rendere conto della complessa relazione tra natura, moralità, normatività e azione riconsiderando alcuni nodi concettuali particolarmente rilevanti. Non solo non vi sono azioni moralmente neutrali, ma il giudizio morale ha un vincolo normativo nella misura in cui esprime il tipo di imperatività che un agente manifesta quando agisce. In tal senso, un agente che neghi la normatività della morale, potrebbe sostenere questa posizione solo smettendo di agire<sup>327</sup>.

Inoltre, la relazione tra natura, azione e virtù permette di mostrare che, per quanto sia difficile fornire un'antropologia morale completa, la riflessione sulla natura umana aiuta a comprendere meglio l'agire e la sua struttura teleologica. In tal senso, l'utilizzo del termine 'virtù' prima ancora di indicare una *determinata* disposizione ad agire, esprime il tentativo di ogni agente di acquisire delle disposizioni ad agire in cui perseguire il bene reale. Ogni agente, a modo suo, cerca di acquisire le virtù perchè specifica una natura che tende verso una qualche forma di realizzazione/compimento. Rispetto al dilemma iniziale, quindi, si può sottolineare che il naturalismo neo-aristotelico sembra offrire una nozione di natura umana che tenga conto della distintiva capacità di agire manifestata dall'agente. In questo senso, se metodologicamente la scienza si occupa solo di alcuni aspetti della natura umana, allora si può riconoscere l'indipendenza dell'antropologia neo-aristotelica dal metodo scientifico. A partire dalla struttura teleologica dell'agire, poi, il naturalismo neo-aristotelico sembra poter individuare un'analogia relazionale normativa tra natura e movimento anche nel mondo di piante e animali.

---

<sup>327</sup> In questo senso, le posizioni meno convincenti mi sembrano quelle dell'amoralista e dell'immoralista che pur negando o attaccando la morale, in realtà, sono espresse da agenti che agendo si rifanno, implicitamente, ad un qualche tipo di etica normativa.

## Conclusioni

La ricerca svolta ha provato a mettere in luce i punti di forza e le debolezze del naturalismo neo-aristotelico. In generale si è cercato di considerare il rapporto tra natura e virtù alla luce della peculiare concezione della moralità neo-aristotelica e del rapporto che sembra si possa instaurare tra struttura teleologica dell'agire e natura umana.

In tal senso, nella prima parte si è visto che l'obiezione per cui il naturalismo neo-aristotelico adotterebbe una nozione di natura umana falsa per giustificare l'agire virtuoso non coglie nel segno nella misura in cui questa critica non sembra considerare il modo in cui il naturalismo pensa il riferimento alla natura umana in etica. In primo luogo, l'impresa giustificativa in etica non può essere pensata a partire dalla separazione tra azioni morali e azioni non morali. Ogni azione in quanto tale è, in linea di principio, moralmente rilevante. In questo modo, la nozione di natura umana adottata non afferma che vi sia una tendenza della natura verso lo sviluppo etico. Piuttosto ogni sviluppo della natura umana è moralmente rilevante nella misura in cui la capacità di agire è una capacità della natura umana che presenta la caratteristica di essere orientata verso ciò che l'agente vede come bene. La domanda dunque non può essere in che modo la natura umana giustifichi l'agire morale, ma piuttosto quale sia il tipo di agire moralmente buono che realizza la natura umana.

Nella seconda parte, ci si è concentrati sulla nozione di natura umana neo-aristotelica e si è cercato di capire in che modo l'antropologia adottata non sia scientifica e in continuità con la natura vivente subrazionale. In tal senso, si è rilevato che la somiglianza biologica tra esseri viventi e la stessa relazione tra fini e razionalità sembra richiedere al naturalismo neo-aristotelico un chiarimento di come il movimento vivente è analogo e coerente con un'antropologia unitaria. Questo, mi sembra possibile ricollocando la razionalità all'interno della capacità di agire dell'essere umano, ossia considerando la capacità di agire come una capacità della prima natura. La distinzione tra prima e seconda natura permette di considerare la capacità di agire come una potenzialità della prima natura che si attua nel suo esercizio. In questo modo la prima natura non è un limite, un vincolo, una circostanza inevitabile rispetto allo sviluppo impresso dalla razionalità. Piuttosto, la prima natura ha un'idoneità a ricevere la virtù che si riflette ogni volta che l'essere umano agendo tende a ciò che vede come bene, per quanto lo sviluppo virtuoso, la seconda natura virtuosa, si può acquisire solo nel caso in cui l'agente si abilita a perseguire il bene reale.

Allo stesso tempo, anche la somiglianza ontologica sembra richiedere al naturalismo neo-aristotelico un chiarimento del metodo attraverso cui sia possibile conoscere la natura

vivente subrazionale e individuare le somiglianze. In tal senso, la direzione che sembra poter prendere questa posizione è mostrare come anche nella conoscenza della natura vivente subrazionale sia possibile rintracciare una struttura teleologica analoga riconducibile al possesso di una natura intesa come principio di movimento che si orienta verso conclusioni ottimali.

Nella terza parte, si è provato a riconsiderare la questione della normatività della natura alla luce delle considerazioni fatte nelle parti precedenti. In tal senso, si è provato ad evidenziare che la relazione tra fini e razionalità presentata da Hursthouse sembra avere dei problemi nel considerare la dimensione di riconoscimento di bene sotto cui un'azione è compiuta. Allo stesso tempo, non è chiaro come Annas possa individuare le virtù a partire dalla natura umana se non specifica in che modo può esserci un rapporto preferenziale tra prima natura e seconda natura.

In tale prospettiva si è provato a sostenere che la prima natura mostra un'orientamento originario verso stati ottimali che si specifica, in seguito, nell'esercizio della capacità della prima natura che è la capacità di agire. In questo modo la seconda natura si sviluppa e si innesta sulla prima natura, mostrando come anche nell'agire ci sia un orientamento a ciò che è visto come bene. Tuttavia, quando l'essere umano ha acquisito la seconda natura, ossia la capacità di agire, la prima natura sembra poter essere riconosciuta come avente un orientamento a stati ottimali che possono, poi, essere scelti. Tra questi vi è il caso del mantenersi in vita che, come si è detto, è un fine (anche se non l'unico) in cui l'agente riconosce che è bene mantenersi in vita. In tal senso, nel mantenersi in vita attraverso la scelta sembra che l'agente riconosca e scelga un bene (seconda natura) in cui la prima natura lavora alle spalle dell'agente stesso e mostra una relazione preferenziale tra la natura umana e il mantenersi in vita dell'essere umano.

In tal senso, ogni agente che si mantiene in vita (anche l'immoralista e l'amoralista) sembra testimoniare come nella capacità di agire (seconda natura) possa avvenire lo sviluppo della prima natura verso uno sviluppo virtuoso (seconda natura virtuosa).

## Bibliografia

Abbà, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995.

- *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, Las, Roma 1996.

Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

- “Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After”, in (1988), pp. 149-171.
- “Aristotle on Virtue and Happiness”, in *University of Dayton Review*, 19 (1988), pp. 7–22.
- “Virtue and Eudaimonism”, in *Social Philosophy and Policy*, 15 (1998), pp. 37-55.
- “From Nature from Happiness”, in *Apeiron*, 31 (1998), pp. 59-74.
- “Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?”, in S. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, New York 2005. pp. 11–29.
- “Virtue Ethics”, in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2006, pp. 515-536.
- *Intelligent Virtue*. Oxford University Press, Oxford, 2011.

Anscombe, G.E.M., *Intention*, Oxford University Press, Oxford 1957.

- “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33 (1958), pp. 1–19.
- “On Brute Facts” in *Ethics, Religion and Politics*, “*The Collected Philosophical Papers of G.E.M Anscombe*”, Vol. III, Blackwell, Oxford 1981.
- “Action, Intention and Double Effect”, in *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach - L. Gormally (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005.
- “Good and Bad Human Action” in *Human Life, Action and Ethics Essays by G.E.M. Anscombe*, M. Geach - L. Gormally (eds.), Imprint Academic, Exeter 2005.

Amori, M., *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Guida, Napoli 2012.

Aristotele, *Politica*, R. Laurenti (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1993.

- *Anima*, G. Movia (a cura di), Rusconi, Milano 1996.
- *Etica Nicomachea*, C. Natali (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2000.

- *Etica Eudemia*, P. Donini (a cura di), Laterza, Bari 2011.
- Bongiovanni, G., (a cura di), *Oggettività e Morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano 2007.
- Botturi, F., “Azione e totalità soggettiva”, in Id. (a cura di), *Prospettive dell’azione e figure del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 21-45.
- *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- “Realismo morale”, in *Hermeneutica*, 2014, pp. 47-72.
- Brink, D., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge. University Press, New York 1989.
- Brüllman, P., “Good (as) Human Beings”, in Peters J., (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York 2013, pp. 97-113.
- Campodonico, A. – Vaccarezza, M.S., *La pretesa del bene. Teoria dell’azione ed etica in Tommaso d’Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.
- Campodonico, A. – Croce, M. – Vaccarezza, M.S., *Etica della virtù. Un’introduzione*, Carocci Editore, Roma 2018.
- Campodonico, A., “Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso d’Aquino: analogie, differenza, sinergie”, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXXIX, 2/3 (1997), pp. 267-298.
- Chappell, T. “Virtue ethics in the twentieth century”, in D.C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 149-171.
- Composta, D., *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Pas-Verlag, Zurigo 1971.
- Copp D. – Sobel D., “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, in *Ethics*, 114 (2004), pp. 514-554.
- Cortés Andreu, L., *Que es la Virtue ethics. La recuperación contemporánea del concepto de ‘virtud’: Posibilidades y límites de la virtue ethics*, <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/98746>, 2016.
- Crevaschi, S., *L’etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2006.
- Crisp, R. – Slote, M., (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1997.

Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1996.

D'Avenia M., *L'aporia del bene apparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

De Anna, G., *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, FrancoAngeli, Milano 2012.

- "Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason", in *Ragion pratica*, 50 (2018), pp. 179-196.
- "Potentiality, Normativity and Practical Reason", in De Anna (ed.), *Natural Normativity and the Normativity of Human Action*, in *The Journal of Value Inquiry*, 52 (2018), pp. 307-326.
- "Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations", in *European Journal of Religion*, X, 2018, pp. 27-50.
- "Normativity, volitional capacities and rationality as a form of life", in *Philosophy and Social Criticism*, in corso di pubblicazione.

De Caro M., – Macarthur D. (eds.), *Naturalism and normativity*, Columbia University Press, New York 2010.

De Caro, M. – Vaccarezza M.S. – Niccoli A., "Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue", in *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 52, Issue 3 (2018), pp. 287–305.

De Caro, M., "Naturalismo scientifico e naturalismo liberalizzato", in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, I, 2 (2013) pp. 27-37.

Deigh, J., *An introduction to Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Donatelli, P. – Ricciardi M. – Thompson, M., "Natural Goodness" di Philippa Foot. Discussione, in *Iride*, 1 (2003), pp. 178-197.

Enoch, D., *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford University Press. Oxford 2011.

Frankl V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Wien 1982, trad. it. di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 2005.

Frey, J., “How to Be an Ethical Naturalist?”, in Hacker-Wright, J. (ed.) *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, Palgrave Macmillan London 2018, pp. 47-84.

Foot, P., *Virtue and Vices and other Essays*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1978.

- *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001.

Fossheim H., “Habituation as Mimesis”, in T. Chappell (ed.), *Values and Virtues. Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 105-117.

Frankena, W. K., “The Naturalistic Fallacy”, in *Mind*, Vol. 48, 192 (1939), pp. 464-477.

Gowans, C., “Virtue and Nature”, in *Social Philosophy and Policy*, 25 (2007), pp. 28–55.

Greco, L., “Aspirazione, riflessione e felicità. L’etica della virtù di Julia Annas”, in *Iride*, XXIX, 77 (2016), pp. 173-180.

Hacker-Wright, J., “Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology”. [https://www.academia.edu/Ethical\\_Naturalism\\_as\\_Transcendental\\_Anthropology](https://www.academia.edu/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology), 2009.

- “What is Natural about Foot’s Ethical Naturalism?”, in *Ratio*, 3 (2009), pp. 308–321.
- “Ethical Naturalism and the Constitution of Agency”, in *Journal of Value Inquiry*, 46 (2012), pp. 13–23.
- “Human Nature, Virtue, and Rationality”, in Julia Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York 2013, pp. 83–96.

Hamilton, R., “Naturalistic Virtue ethics and the new biology” in S. Van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue ethics*, Acumen, Durham 2014, pp. 42-52.

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

- “On the Grounding of the Virtues in Human Nature”, in J. Szaif, (ed.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, De Gruyter, Berlin 2004, pp. 263–275.
- “Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics”, in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, 2012, pp. 169-188.
- Hursthouse, Rosalind and Pettigrove, Glen, "Virtue Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.

Lenman, J., “The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics”, in *EUJAP*, 1 (2005), pp. 37-50.

Lutz, Matthew, Lenman James, "*Moral Naturalism*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/naturalism-moral/>>.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press. Cambridge 1903.

MacIntyre A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana 1981,

Mayr, E., “Acting sub specie boni”, in *Philosophical Explorations* 20, 2 (2017), pp. 55-72.

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

Mele A. R., “Aristotle’s Wish”, in *Journal of the History of Philosophy*, 22, 2 (1984), pp. 139-156.

Miller, C., *The Continuum Companion to Ethics*, Continuum International Publishing Group, New York 2011.

Mordacci, R., “I limiti del naturalismo in etica”, in *Ethics & Politics*, IX, 2 (2007), pp. 194-200.

- “Teorie del bene e teorie delle ragioni: l’azione umana e l’autorità della morale”, in F Botturi, (a cura di), *Prospettive dell’azione e figure del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 47-72.

Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

- “Aristotele: azione e responsabilità”, in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 85-101.
- *Aristotele*, Carocci, Roma 2014.

Nussbaum, M. C., “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, in *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, J.E.J. Altham and R. Harrison (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86–131.

Putnam, H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2002.

Russell, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Samek Lodovici, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso D'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

- *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2009.
- *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Milano, Vita e Pensiero 2010.
- "Alle radici della responsabilità: l'imputabilità morale", in *Studium*, 2 (2018), pp. 71-84.
- "The Good: some elements", in *Philosophical Inquiries*, Vol 7, 1 (2019) pp. 9-28.

Scotti Muth N., "Prohairesis as a Possible Instance of Methaphysical Implication in Aristotle's Ethics", in E. Grimi (a cura di), *Tradition as the Future of Innovation*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 25-44.

Sher, G. (ed.), *Ethics: Essential Readings in Moral Theory*, Routledge, New York 2012.

Spaemann R. – Löw R., *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, trad. it. di L. Allodi e G. Miranda, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

Statman, D., *Virtue Ethics. A Critical Reader*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

Stevenson, C. L., "The Emotive Meaning of Moral Terms", in *Mind*, 46 (1937), pp. 14–31.

Stocker, M., "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", in *Journal of Philosophy*, 14 (1976), pp. 453–466.

Stout, R., *Action*, McGill-Queen's University Press, Ithaca (NY) 2006.

Tommaso D'Aquino, *La Somma teologica*, ESD, Bologna 1985.

- *Commento all'Etica Nicomachea*, a cura di L. Perotto, EDS, Bologna 1995.

Thompson, M., *Life and Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008.

Urmson, J. O., *Philosophical Analysis*, tr. it. L. Leone, *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, Mursia, Milano 1966.

Vaccarezza, M. S., *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

- "Philippa Foot", in *APhEx*, (15) 2017, pp. 1-23.

Vanni Rovighi, S., *Elementi di filosofia*, Marzorati Editore, Milano 1953.

Vogler, C., "Natural Virtue and Proper Upbringing", in Peters J., (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York 2013, pp. 145-157.

Williams, B., *Morality. An Introduction to Ethics*, Harper & Row, New York 1972.

- *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.