

IL NATURALISMO NEO-ARISTOTELICO: UNA POSSIBILE REVISIONE DELLE FASI DELLA STRUTTURA ARGOMENTATIVA

Tommaso Allodi

Università degli Studi di Trieste

tommaso.allodi@virgilio.it

Abstract: In this paper I purport to suggest a revision of the phases of Neo-Aristotelian argument. By considering the standard conception of the phases of the argument I will suggest that Neo-aristotelian naturalism has a hard time accounting for its commitment to a non empirical anthropology. On the contrary, by highlighting some Neo-aristotelian features of the argument, i.e. the non empirical access to the human form of life and the teleological structure of human agency, I think it is possible to consider a different sequence of the phases of the argument which is able to make room for an appeal to a non empirical anthropology within the general framework of natural normativity.

Key Words: Neo-aristotelian naturalism; transcendental anthropology; Foot; Hursthouse; Hacker-Wright.

1. *Introduzione*

Il naturalismo neo-aristotelico è una posizione di metaetica secondo cui le virtù sono tratti del carattere che permettono di condurre una vita eudemonica, dove per *eudaimonia* si intende una vita che realizza la natura umana. Questo tipo di realismo morale declinato naturalisticamente viene considerato come la posizione di riferimento della *Virtue Ethics*, un terzo approccio in etica normativa che si affianca al deontologismo e al consequenzialismo e che assegna un primato ai concetti di virtù e di bene.

Sebbene il riferimento alla natura umana sia alla base dell'impresa giustificativa dei neo-aristotelici, allo stesso tempo è anche l'elemento più controverso e al centro delle critiche più importanti che vengono solitamente mosse. In particolare, il naturalismo neo-aristotelico adotta un'antropologia di derivazione aristotelica che individua nei fatti della natura umana il criterio per giustificare l'agire virtuoso. In questo modo è possibile specificare il naturalismo morale adottato spiegando come la natura umana sia normativamente rilevante per l'agire. Tuttavia, solitamente si sottolinea che l'antropologia aristotelica non è supportata dai risultati scientifici. Secondo una concezione scientifica di natura umana, infatti, non sarebbe possibile rintracciare una tendenza/impulso (Williams 1985: 44)¹ nell'essere umano verso lo sviluppo virtuoso. Per questa ragione, il

¹ Secondo Williams la teleologia aristotelica sosterebbe che nell'essere umano vi è un «inner nisus» verso la virtù.

tipo di fatti presi in considerazione dai neo-aristotelici sarebbe falso e, quindi, inservibile in etica. In altre parole, il naturalismo neo-aristotelico non solo avrebbe il problema, comune ad ogni forma di naturalismo morale, di dover spiegare la rilevanza di fatti naturali in etica, ma, in aggiunta, sarebbe vincolato ad una nozione di natura umana ormai superata. Nel tentativo di rispondere a questa critica, il pensiero di Philippa Foot e Rosalind Hursthouse, sulla scia delle riflessioni di Elizabeth Anscombe, si è impegnato a mostrare come un possibile riferimento a fatti della natura umana debba essere considerato sempre all'interno di una cornice etica e come, quindi, non esista un punto di Archimede in grado di fornire una base fattuale per la giustificazione dell'agire virtuoso (Hursthouse 1999). Anche McDowell, in *Two Sorts of Naturalism*, ha sottolineato come la relazione tra metodo scientifico e una certa concezione «disincantata» della natura debba essere rivista, almeno nella pretesa secondo cui il metodo scientifico costituirebbe l'unica strada per avere conoscenza (McDowell 1995). In questo modo, l'antropologia neo-aristotelica viene riabilitata in virtù della capacità di tenere conto di alcune caratteristiche della natura umana che metodologicamente non possono essere colte da uno studio scientifico. Nonostante questi tentativi, l'appello a fatti non scientifici della natura umana rimane una tesi problematica per l'impianto di Foot e Hursthouse. Non solo i critici di questa posizione, ma anche chi si colloca nella comune tradizione aristotelica, come i naturalisti di seconda natura (De Caro, Vaccarezza e Niccoli 2018), continuano ad attribuire ai naturalisti di prima natura l'adozione di un'antropologia biologico-scientifica. In questo senso, mentre, per esempio, Hacker-Wright sostiene che Foot utilizzi un'antropologia non empirica, Annas, al contrario, ritiene che l'orientamento ai fini descritto da Hursthouse sia di tipo biologico-scientifico. Più in generale, Chappell (Chappell 2013) rileva che gran parte delle critiche al naturalismo neo-aristotelico muovono dalla premessa per cui questa posizione sarebbe un tipo di naturalismo morale scientifico. Queste letture distinte ed opposte sottolineano, quindi, che una debolezza dell'argomentazione di Foot e Hursthouse risiede nel mancato chiarimento di come sia possibile rifarsi ad una nozione valutativa di natura umana.

In questo contributo si cercherà di indagare una possibile ragione di questa difficoltà interpretativa, sostenendo che vi è almeno un elemento dell'argomentazione neo-aristotelica che deve essere chiarito ed esplicitato. In particolare, il sospetto condiviso dai critici sembra riguardare la possibilità di adottare un'antropologia valutativa all'interno di uno schema della normatività generale dei viventi legata al metodo scientifico. Infatti, se da un lato viene concesso che la cosiddetta *grand analogy* (Copp e Sobel 2004: 534)² col mondo

² Cfr.: «In questa fase della discussione, sia Hursthouse che Foot mirano a mettere in piedi quella che può essere chiamata la “grande analogia”. Entrambe affermano che possiamo capire meglio la bontà naturale nell'uomo comprendendo prima i casi più semplici di bontà naturale negli esseri viventi come piante e animali».

vivente subrazionale abbia permesso di avere a che fare con una realtà più semplice attraverso cui considerare la relazione tra normatività e natura; dall'altro, si contesta che proprio l'analogia normativa abbia lasciato inevasa la questione circa il tipo di fatti naturali rinvenibili nel mondo di piante e animali. Nello specifico, questa lettura sembra essere connessa a come viene generalmente concepita la successione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica in cui, a partire dall'individuazione di uno schema generale della normatività naturale, lo schema viene, poi, applicato al mondo umano. A partire dall'iniziale analogia normativa, quindi, i neo-aristotelici non sembrano accorgersi di vincolarsi ad una normatività biologico-scientifica. L'obiettivo finale cercherà di mettere in luce come il naturalismo neo-aristotelico non segua la successione delle fasi generalmente intesa. Piuttosto si argomenterà a favore di un'alternativa articolazione della fasi in grado di chiarire come poter far spazio all'adozione di un'antropologia valutativa all'interno del più ampio schema della normatività naturale vivente.

2. La concezione standard della successione delle fasi dello schema della normatività naturale

Secondo la concezione standard della successione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica in un primo momento i) viene individuata la relazione normativa tra caratteristiche della natura di animali e piante e le loro rispettive funzioni. Nello schema della normatività naturale di Foot (Foot 2001) una volta circoscritti i giudizi storico-naturali di una forma di vita subrazionale si passa, poi, all'individuazione delle norme generali di comportamento applicabili alla valutazione di un individuo particolare. In seguito ii) lo schema generale della normatività si applica al mondo umano secondo la relazione che si può instaurare tra orientamento ai fini e razionalità. In questo modo, la terza fase dell'argomentazione iii) si concentra sulla differente applicazione dello schema della normatività naturale al mondo umano in virtù del ruolo giocato dalla razionalità.

Cristopher Gowans, in questo senso, sostiene che l'argomentazione neo-aristotelica «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 svolge la razionalità umana» (Gowans 2007: 30). L'articolazione delle fasi dell'impianto neo-aristotelico avverrebbe, quindi, secondo un processo di specificazione dello schema che procede dall'individuazione di una normatività naturale generale fino a circoscrivere degli schemi normativi distintamente umani. Tale scansione delle fasi sembra, in effetti, essere fedele alle trattazioni sulla normatività naturale svolte da Foot, Thompson e Hursthouse. Quest'ultima, per esempio, in *On Virtue Ethics* esplicita il naturalismo morale seguendo un andamento argomentativo in

cui prima individua la relazione normativa tra le caratteristiche funzionali delle piante e il perseguimento del fine della sopravvivenza. Poi, secondo una scala di natura ascendente che considera il grado di complessità dei viventi, Hursthouse attribuisce al movimento animale un orientamento verso nuovi fini (come la riproduzione e il caratteristico modo di provare piacere e dolore) dove, nel caso degli animali più complessi, si aggiunge un ulteriore fine dato dal buon funzionamento della vita in gruppo. In un terzo momento, Hursthouse afferma che gli esseri umani presentano un *make-up* biologico comune agli animali complessi (si orientano verso gli stessi quattro fini) per quanto la presenza della razionalità permetta di distinguere il *come* gli esseri umani sono in grado di orientarsi e scegliere i quattro fini. È razionalmente, per esempio, che un essere umano persegue la sopravvivenza e vive una vita in società. Questo perché la razionalità innerva tutti i livelli dell'agire umano.

A questo punto dell'argomentazione sembra si possa inserire il discorso sulla possibilità di un riferimento fattuale non scientifico alla natura umana. Considerando il ruolo giocato dalla razionalità, Hursthouse e Foot assegnano all'essere umano la capacità di fornire ragioni alle proprie azioni. L'agire, inoltre, presenta una struttura teleologica in cui l'agente sceglie sempre ciò che «vede» sotto la dimensione di bene. Per questo, per il naturalismo neo-aristotelico il giudizio morale è costitutivo dell'azione e nell'acquisizione progressiva della capacità di agire un essere umano inizia a formarsi degli schemi normativi riconducibili ad una, seppur generale, antropologia valutativa. Come detto, quindi, l'andamento dell'argomentazione neo-aristotelica finisce col concentrarsi sulla grande differenza giocata dalla razionalità nel perseguimento dei fini. In questo modo, la tesi iniziale che affermava l'analogia tra la normatività razionale e la normatività subrazionale sembra svolgere il ruolo di fornire uno spazio più semplice, più facilmente valutabile come naturale, all'interno del quale inserire la normatività razionale (Copp e Sobel 2004). Non a caso, Annas (Annas 2005: 23) conclude che un merito del naturalismo neo-aristotelico è aver inserito la moralità all'interno del non misterioso mondo dei viventi, per quanto rilevi che, vista l'importanza della razionalità nell'individuazione e nel perseguimento dei fini buoni, l'analogia normativa non svolge un ruolo così rilevante nel fornire un paradigma normativo alternativo.³ In aggiunta, come accennato nel paragrafo precedente, si è visto che alla base della *grand analogy* c'è l'idea secondo cui lo schema della normatività generale è costituito da giudizi storico-naturali scientifici. Tuttavia, secondo Copp, Hursthouse abbracciando questa tesi non sembra rilevare che i criteri con cui lo scienziato si accosta allo studio della natura di piante e animali sono diversi e possono fornire altrettanto diverse valutazioni dei membri della specie. In altre parole, i giudizi scientifici sulla natura dei

³ Cfr.: «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».

viventi non umani di cui parla Hursthouse sarebbero solo uno dei possibili modi attraverso cui studiare la natura di piante e animali: «Pertanto, ci sembra che Hursthouse non possa plausibilmente affermare che la sua lista sia semplicemente la lista che qualsiasi indagine scientifica sugli animali genererebbe nella misura in cui valuta gli animali come membri della loro specie piuttosto che sulla base di quanto bene servono ai desideri o agli interessi dell'uomo (o di altre specie). Non è quindi chiaro da dove provenga l'autorità (*scientifica*) dell'elenco di Hursthouse» (Copp e Sobel 2004: 534-535). Copp, quindi, rileva che il mancato chiarimento del tipo di fatti naturali ritrovabili nel mondo vivente subrazionale lascia spazio all'idea che la relazione tra caratteristica funzionale e fine descritta da Hursthouse, possa essere solamente uno strumento utile alla ricerca del biologo e, tuttavia, non impegnata ontologicamente. Quando il naturalismo neo-aristotelico parla di giudizi storico-naturali della natura vivente subrazionale sembra dare per scontata la tesi per cui il riferimento ai fini presente nelle spiegazioni scientifiche sia sufficiente per individuare una natura teleologicamente orientata (Spaemann e Löw 2013). Tuttavia, Copp sottolinea che il biologo si serve di una serie di concetti funzionali che svolgono una semplice funzione euristica, ragion per cui sarebbe possibile, come pure scrive Lenman, considerare le spiegazioni teleologiche del mondo vivente non umano come parti di spiegazioni più ampie in cui: «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» (Lenman 2005: 47). Alla luce del discorso fatto, è possibile concludere come la combinazione delle tesi riguardo l'articolazione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica e della scientificità dei giudizi storico-naturali di piante e animali rende difficile comprendere come il naturalismo neo-aristotelico possa far spazio al riferimento ad un'antropologia valutativa all'interno del più ampio schema della normatività naturale. In particolare, nella misura in cui la relazione tra metodo scientifico e natura vivente non umana non garantisce un appello a fatti della natura vivente generale (le spiegazioni che concernono i fini potrebbero non riferirsi a qualcosa di reale) non è chiaro come il naturalismo neo-aristotelico, secondo l'articolazione delle sue fasi, possa applicare lo schema della normatività generale al mondo umano, dove invece la struttura teleologica dell'agire costituisce una caratteristica reale della natura umana. In tal senso, nei prossimi paragrafi si dovrà capire come il naturalismo neo-aristotelico possa mettere in relazione un piano normativo generale con uno particolare, seguendo un'articolazione delle fasi che non renda problematica l'adozione di un'antropologia valutativa.

3. L'antropologia trascendentale e l'accesso in prima persona alla forma di vita umana

Secondo Hacker-Wright (Hacker-Wright 2009a: 6), l'antropologia di Foot presenta un elemento trascendentale rinvenibile nell'idea che alcune caratteristiche della natura umana possono essere conosciute nell'accesso in prima persona di un essere umano alla propria forma di vita.⁴ In maniera simile, anche i quattro fini di cui parla Hursthouse sono conosciuti sulla base dell'esperienza in prima persona dell'agire e indipendenti da un'osservazione empirica.⁵

Riprendendo la distinzione anscombiana tra conoscenza non osservativa e conoscenza osservativa, quindi, Hacker-Wright argomenta come sia possibile rintracciare delle caratteristiche della natura umana non osservabili dall'esterno, a partire da un accesso interno, personale, alla forma di vita umana⁶. Questa tesi si combina con l'idea che ogni azione è costituita da un giudizio morale (Anscombe 2005, 216)⁷ in modo che lo spazio dell'agire circostringe la dimensione entro cui un essere umano è padrone in senso proprio del movimento. Non ci sono azioni moralmente rilevanti contrapposte ad azioni moralmente non rilevanti. Ogni agente nella misura in cui agisce è un agente morale. In questo senso, Hacker-Wright può suggerire che a partire dall'accesso in prima persona all'agire è anche possibile iniziare ad avere una conoscenza generale dei fini buoni della natura umana. Per questo si può parlare di un'antropologia che è già moralmente rilevante nella misura in cui prende in considerazione quella dimensione della natura umana che riguarda l'agire nella relazione col bene. Per Hacker-Wright (Hacker-Wright 2009b: 320), quindi, è possibile riconoscere che la capacità di agire è un bene che va tutelato e, quindi, che ogni azione che danneggia questa capacità è un'azione moralmente sbagliata.⁸ Agendo, ma anche riflettendo sull'agire, a partire dall'accesso personale a ciò che riteniamo essere

⁴ Cfr.: «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».

⁵ *Ibidem*.

⁶ Rispetto alla conoscenza non osservativa De Anna parla di una sorta di «consapevolezza interna» rispetto all'agire (De Anna 2018b: 307-326).

⁷ Cfr.: «Tutta l'azione umana è azione morale. È tutto buono o cattivo. (Potrebbe essere entrambi). Ciò richiede molti chiarimenti. Innanzi tutto, lasciatemi indicare un'implicazione. Significa che «morale» non rappresenta un ingrediente in più che alcune azioni umane hanno e altre no. L'idea della morale come un aspetto che deve essere visto in alcune azioni umane o sentito dall'agente e che può mancare se non viene percepito dall'agente è respinta dall'equazione "Azione umana = azione morale" o almeno "Azione umana = azione morale di un essere umano"».

⁸ Cfr.: «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».

un fine/bene per noi, successivamente siamo in grado di estendere questa valutazione anche ad altri viventi, riconosciuti come essere umani, a cui viene attribuita un'identica capacità di agire e di vedere il bene dato dal mantenere intatta questa capacità.⁹

Il discorso di Hacker-Wright, come detto, si inserisce nella linea argomentativa di Foot e Hursthouse (Hursthouse 1999) che si propongono di pensare il riferimento alla dimensione fattuale della natura umana sempre all'interno di una cornice etica. In tal senso, si fa spazio l'idea che il concetto di forma di vita umana sia una delle prime nozioni che un essere umano acquisisce: «Per questo motivo, il concetto di essere umano è, secondo Thompson, “il primo concetto di forma di vita” che acquisiamo ed è privo da ogni riferimento empirico» (Hacker-Wright 2009a, Thompson 2008). In questo modo secondo Hacker-Wright e Thompson, il lavoro dello scienziato è sempre mediato da concetti che riguardano la natura umana e il suo buon funzionamento. È sulla base di nozioni come organismo, riproduzione, sopravvivenza, che uno scienziato si è formato a partire dalla comprensione del proprio agire, che a sua volta è in grado di comprendere e individuare il più generale movimento vivente (Thompson 2003: 192).¹⁰ Di conseguenza, la distinzione tra conoscenza osservativa e conoscenza non osservativa permette di comprendere come il naturalismo neo-aristotelico sembra pensare realmente l'analogia con la normatività naturale subrazionale. Come vedremo nel prossimo paragrafo, infatti, la possibilità di avere un accesso in prima persona alla sola forma di vita umana sembra suggerire una diversa articolazione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica. Se un essere umano accede solo alla propria forma di vita allora è in grado di conoscere immediatamente e con maggior precisione la sola natura umana. Per questo, l'attribuzione di capacità analoghe al mondo vivente non umano, come anche l'individuazione di schemi di normatività subrazionale, sembra poter avvenire solo in un momento successivo.

Tuttavia, si può brevemente accennare al fatto che il naturalismo neo-aristotelico non sembra più avere il merito, di cui parla Annas (Annas 2005: 13),

⁹ Rispetto all'idea secondo cui l'*agency* è un bene che va tutelato a partire dall'accesso personale alla capacità di agire, il punto che mi sembra rilevante per il discorso fatto finora riguarda la tesi per cui ogni agente inizia a formarsi un'antropologia valutativa. In altre parole, ogni essere umano che agisce, più o meno implicitamente, acquisisce una certa concezione di quali sono i fini buoni della natura umana. In tal senso, non è possibile affrontare in questo contributo la proposta completa di Hacker-Wright, come anche la possibile obiezione per cui non è chiaro come l'accesso in prima persona possa permettere di individuare e discriminare il bene reale dal bene apparente. La direzione presa da Hacker-Wright cerca di spiegare in che modo chi non tutela la propria *agency* compie un'azione malvagia e come può arrivare a non essere in grado di riconoscere/desiderare/voler preservare la propria *agency* (Hacker-Wright 2012). Questo tema è centrale per l'argomentazione neo-aristotelica ed è oggetto del dibattito tra naturalisti di prima e di seconda natura (De Anna 2018b).

¹⁰ Cfr.: «lo stesso fenomeno della “divisione cellulare” equivale alla riproduzione nei batteri mentre equivale all'auto-conservazione nei condor della California».

di essere in grado di non proiettare, antropomorfizzando, il discorso normativo umano sul mondo vivente subrazionale. In effetti, Thompson e Hacker-Wright mettono in luce proprio l'inevitabilità di un certo grado di antropomorfizzazione quando ci si rivolge al mondo di piante e animali. In tal senso, è possibile rilevare che la stessa Annas sembra non accorgersi che lo studio di animali e piante non può che avvenire secondo un processo di famigliarizzazione (Amori 2012, Spaemann 2013) in cui la conoscenza di ciò che è più lontano è possibile a partire dalla conoscenza di ciò che è più vicino. Per questo non sembra possibile attribuire questo tipo di merito al naturalismo neo-aristotelico ma, più in generale, ci si potrebbe chiedere se sia veramente percorribile l'idea per cui si possono studiare piante e animali prescindendo da un più o meno implicito riferimento a come sappiamo funzionare la natura umana.¹¹

Riassumendo il discorso fatto finora, il naturalismo neo-aristotelico abbraccia, dunque, due tesi particolarmente importanti che consentiranno di rivedere l'articolazione delle fasi dell'impianto argomentativo: la prima sostiene che l'adozione di un'antropologia non empirica è guadagnata a partire dall'accesso in prima persona che un essere umano ha rispetto al proprio agire. La seconda rileva che un essere umano inizia a formarsi un'idea dei fini buoni che realizzano la natura umana e che, quindi, l'antropologia è già moralmente rilevante. In seguito tale antropologia fornirà anche il punto di partenza per comprendere altre forme analoghe di movimento vivente.

4. Una possibile revisione delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica

Come si è visto, un problema del naturalismo neo-aristotelico è considerare il riferimento a fatti della natura umana non scientifici all'interno del più ampio schema della normatività naturale vivente. Secondo Hacker-Wright è possibile conoscere certi aspetti della natura umana solo attraverso l'accesso in prima persona alla forma di vita umana. È così che si inizia ad acquisire un'antropologia valutativa. È agendo che ci rendiamo conto che la capacità di agire è un bene da preservare e, di conseguenza, le azioni che minano questa capacità sono azioni malvagie. Inoltre, l'accesso in prima persona alla forma di vita umana segna una significativa disanalogia rispetto a come possiamo conoscere qualcosa della normatività naturale di piante e animali. La conoscenza della struttura dell'agire e del suo orientamento verso certi fini visti come buoni, avviene, quindi, precedentemente allo studio della realtà vivente subrazionale.

Per queste ragioni, la tesi per cui il naturalismo neo-aristotelico individuerrebbe immediatamente uno schema della normatività vivente generale che, in seguito, sarebbe applicabile al mondo umano, sembra poter essere rivista.

¹¹ Tuttavia si può sottolineare che il naturalismo neo-aristotelico non confonde l'antropomorfismo con l'antropocentrismo (Hursthouse 1999, Spaemann 2013).

Il discorso fatto finora, infatti, permette di dire che l'argomentazione neo-aristotelica presenta una fase preliminare nello schema della normatività naturale che consiste nell'individuazione di un'antropologia valutativa che tiene conto della struttura teleologica dell'agire umano. È in questa fase che il naturalismo neo-aristotelico inizia a concepire lo schema della normatività naturale che è vincolata ai fini che possono essere conosciuti e realizzati da un essere umano. Solo successivamente, quindi, è possibile applicare questo schema al più ampio mondo dei viventi sulla base del riconoscimento di una analoga natura, intesa come principio intrinseco di movimento (Samek Lodovici 2010). A partire dall'analisi dell'agire, Foot e Hursthouse sembrano attribuire anche al mondo vivente non umano una analoga natura che si specifica in movimenti orientati verso fini buoni. Tuttavia, si può ripetere che il passaggio verso la formulazione di uno schema generale di normatività naturale è avvenuto solo perché, precedentemente, si è iniziato a conoscere qualcosa delle caratteristiche della natura vivente umana. È possibile, quindi, provare a suggerire una scansione diversa delle fasi dell'argomentazione neo-aristotelica che si discosta, o almeno integra, l'articolazione standard presentata da Gowans:

i) la prima fase riguarda l'individuazione di schemi di normatività naturale rispetto all'essere umano. Come rilevato da Hacker-Wright, è in questo momento che, considerando l'accesso in prima persona alla forma di vita umana, il naturalismo neo-aristotelico inserisce il discorso sull'adozione di un'antropologia valutativa;

ii) la seconda fase consiste nell'applicazione dello schema della normatività naturale umana al più ampio mondo dei viventi. È in questo momento che il naturalismo neo-aristotelico, come rileva Copp, individua una realtà più semplice attarverso cui considerare la relazione tra natura e normatività. Allo stesso tempo questo passaggio è reso possibile dal riconoscimento di una natura analoga, intesa come principio intrinseco di movimento, anche in altri viventi non umani. La cosiddetta *grand analogy* si fonda, quindi, sull'idea che i diversi viventi specifichino una natura analoga;

iii) nella terza fase, poi, vengono individuate le differenze ravvisabili tra la normatività naturale umana e quella vivente subrazionale. In questo caso, il possesso della facoltà della razionalità permette di ravvisare delle significative differenze con il movimento proprio animale e vegetale. In questo caso sembra necessario concentrarsi, come suggerisce Annas, non tanto sulle continuità col mondo vivente subrazionale, quanto piuttosto sul modo in cui la razionalità pratica è in relazione con la natura umana (è un tema centrale nel dibattito tra naturalisti di prima e naturalisti di seconda natura). Inoltre, nel tracciare le concordanze e le differenze tra i diversi schemi di normatività si dovrebbe tenere in considerazione come il mancato accesso in prima persona a forme di vita non umana permetta di conoscere gli schemi della normatività subrazionale solo in maniera approssimativa. In questo senso, la stessa forza esplicativa dell'analogia

normativa può essere ridimensionata. Infatti, sulla base della distinzione tra conoscenza non osservativa e conoscenza osservativa il naturalismo neo-aristotelico sembra seguire un processo di conoscenza della natura vivente che va da ciò che è più vicino e conoscibile in prima persona, in questo caso l'agire personale e la natura umana, fino a ciò che è più lontano e conoscibile solo attraverso l'applicazione di concetti derivati dal funzionamento della natura umana e dall'osservazione in terza persona della natura vivente subrazionale.

5. Conclusioni

La diversa successione delle fasi proposta credo presenti un immediato vantaggio rispetto alla difficoltà interpretativa considerata all'inizio dell'articolo. Se, come detto, il problema riguardava la possibilità che l'analogia normativa con piante e animali potesse reintrodurre una poco chiara nozione di natura (col rischio che fosse solamente un strumento euristico senza un riferimento reale a fatti naturali), l'esplicitazione di un immediato riferimento ad un'antropologia valutativa sembra in grado di fornire il punto di partenza per la successiva formulazione di uno schema più generale della normatività. L'analogia normativa, infatti, verrebbe esplicitata solo in seguito all'individuazione di alcune caratteristiche della natura umana.

Allo stesso tempo, la successione delle fasi proposta ha il problema di dover spiegare come si possa giungere ad una filosofia della natura (non solo ad un'antropologia) che tenga conto dei risultati scientifici e che comprenda al suo interno sia spiegazioni teleologiche che meccanicistiche (De Anna 2018c). Inoltre, come già accennato, un ulteriore punto che deve essere messo a fuoco riguarda il ruolo che la cosiddetta *grand analogy* gioca nell'argomentazione neo-aristotelica. Infatti, per quanto si è visto, sembra che l'analogia possa svolgere un ruolo esplicativo minore di quanto inizialmente ipotizzato. Ciò è dovuto alla difficoltà con cui è possibile conoscere qualcosa della natura dei viventi non umani insieme alla necessità di un chiarimento preliminare su quale possa essere il contributo delle scienze naturali nello studio di piante e animali.

In conclusione, nel presente contributo si è cercato di presentare una possibile linea di ragionamento in grado di far spazio ad un'antropologia valutativa nell'argomentazione neo-aristotelica. In tal senso, pur avendo toccato solo tangenzialmente alcune delle questioni più importanti che questa posizione deve affrontare, come la relazione tra fatti e valori, la normatività della natura e il possibile contributo delle scienze nella conoscenza della natura, si è messo in luce come il progetto di Foot e Hursthouse debba chiarire ed esplicitare la scansione delle fasi della propria argomentazione spiegando come si possa giungere alla formulazione di uno schema generale della normatività naturale sulla base di una preliminare antropologia valutativa. In questo modo, il naturalismo neo-

aristotelico si metterebbe al riparo anche da letture biologico-scientifiche rispetto al naturalismo morale adottato.

Riferimenti bibliografici

AMORI, M.

2012 *L'irriducibilità del fine. Modernità, antropomorfismo ed etica nel pensiero di Robert Spaemann*, Guida, Napoli.

ANNAS, J.

1993 *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.

2005 «Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?», in S. Gardiner ed., *Virtue Ethics. Old and New*, Cornell University Press, New York, 11–29.

2011 *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford.

ANSCOMBE, G.E.M.

1957 *Intention*, Blackwell, London.

2005 «Action, Intention and Double Effect», in M. Geach and L. Gormally (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic, Exeter.

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

COPP, D. AND SOBEL, D.

2004 «Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics», in *Ethics* 114, 514-554.

DE ANNA, G.

2012 *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, FrancoAngeli, Milano.

2018a «Virtue Ethics and Human Nature as a Normative Constraint on Practical Reason», in *Ragion pratica* 50, 179-196.

2018b «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, 307-326.

2018c «Teleology and theology. On the specificity of teleological explanations», in *European Journal of Religion* X, 27-50.

2019 «Normativity, volitional capacities and rationality as a form of life», in *Philosophy and Social Criticism*, forthcoming.

DE CARO, M., VACCAREZZA, M.S., NICCOLI, A.

2018 «Phronesis as Ethical Expertise: Naturalism of Second Nature and the Unity of Virtue», in *The Journal of Value Inquiry* 52 (3), 287–305.

FOOT, P.

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

GOWANS, C.

2007 «Virtue and Nature», in *Social Philosophy and Policy* 25, 28–55.

HACKER-WRIGHT, J.

2009a «*Ethical Naturalism as Transcendental Anthropology*».

<https://www.academia.edu/Ethical_Naturalism_as_Transcendental_Anthropology>.

2009b «What is Natural about Foot's Ethical Naturalism?», in *Ratio* 3, 308–321.

2012 «Ethical Naturalism and the Constitution of Agency», in *Journal of Value Inquiry* 46, 13–23.

2013 «Human Nature, Virtue, and Rationality» in J. Peters (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*, Routledge, New York, 83–96.

HURSTHOUSE, R.

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

2004 «On the Grounding of the Virtues in Human Nature», in J. Szaif (ed.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre/What is Good for a Human Being? Human Nature and Values*, De Gruyter, Berlin, 263–275.

LENMAN, J.

2005 «The Saucer of Mud, The Kudzu Vine and The Uxorious Cheetah: Against Neo-Aristotelian Naturalism in Metaethics», in *EUJAP* 1, 37-50.

MCDOWELL, J.

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

SAMEK LODOVICI, G.

2009 *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Milano.

2010 *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano.

SPAEMANN, R., LÖW, R.

2013 *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano.

THOMPSON, M.

2008 *Life and Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

2003 «Three Degrees of Natural Goodness», in *Iride* 38, 191–197.

WILLIAMS, B.

1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London.