

Angelo Campodonico Università di Genova  
Prof. ordinario di Filosofia morale, [angelo.campodonico@unige.it](mailto:angelo.campodonico@unige.it)  
DAFIST Via Balbi 30, VII piano 16124 Genova

### Specificità e pluralità della *Virtue Ethics*

#### Specificity and Plurality of *Virtue ethics*

**Abstract:** The paper on the topic of *The Specificity and Plurality of Virtue Ethics* explores the central role of *Virtue Ethics* in contemporary moral philosophy, with a particular focus on its roots, its main approaches (aristotelian, humean, nietszchean etc.) and the challenges that this view has to face (e.g. charges with egoism, situationism, contextualism, elitism etc.). The author argues that the Neoaristotelian perspective endorsed, among others, by Rosalind Hursthouse, Julia Annas, and Daniel C. Russell is more coherent than other approaches within *Virtue Ethics* and better suited for meeting those challenges. The argument supporting this thesis grounds in four main elements that the Neoaristotelian Virtue Ethics, unlike other approaches, endorses: (i) the balanced concept of human nature; (ii) the harmonious relationship between reason and emotions, (iii) the main role of practical reason (*phronesis*) and (iv) the role of education in character building.

**Keywords:** virtue, ethics, Aristotelianism, practical reason, *phronesis*

#### *Premessa*

Se oggi sfogliamo un catalogo di pubblicazioni di etica, sarà facile constatare che larga parte di quelle provenienti dall'area anglosassone sono ascrivibili o riconducibili più o meno direttamente alla cosiddetta etica della virtù (*Virtue ethics*)<sup>1</sup> e che, di fatto, quest'ultima sembra costituire uno dei più vivaci e promettenti ambiti di ricerca e di dibattito dell'etica contemporanea. Questo contributo intende rispondere sinteticamente ai seguenti interrogativi: in che misura si può oggi parlare legittimamente in filosofia morale di una corrente di *etica*

---

<sup>1</sup> D'ora in avanti userò l'abbreviazione VE.

della virtù accanto a utilitarismo e deontologismo?<sup>2</sup> Quali sono gli argomenti in favore e quali contro l'esistenza di una corrente della filosofia morale come la VE? Come la VE risponde alle principali critiche che le sono rivolte? Quale concezione di VE appare più coerente e maggiormente in grado di rispondere alle critiche? Per rispondere a questi interrogativi è necessario prima trattare brevemente della genesi e della storia della VE.

### 1. Genesi e storia della VE

La nascita della VE nel pensiero anglosassone del secondo Novecento prende avvio, in particolare, da *Modern Moral Philosophy*, saggio che Elizabeth Anscombe (1919–2001) scrive nel 1958 e in cui l'allieva di Wittgenstein critica l'etica deontologica della modernità, perché vivrebbe di presupposti teologici di derivazione ebraico-cristiana che non riesce più a giustificare<sup>3</sup>. Con argomenti che ricordano la genealogia di Nietzsche ella osserva che, dal momento che la legge morale si fonda nella Bibbia su un Dio legislatore, non avrebbe più senso rifarsi ad essa quale fondamento dell'etica in un'epoca postcristiana e postmetafisica. Così pure nello stesso articolo Anscombe critica il *conseguenzialismo* (termine significativamente da lei stessa coniato), ovvero quella concezione diffusa della morale, basata sugli esiti o conseguenze delle azioni, che avrebbe permesso che l'Università di Oxford potesse concedere la laurea *Honoris causa* al presidente statunitense Truman, il quale al fine di porre termine alla guerra aveva ordinato il bombardamento atomico su Hiroshima e Nagasaki con i suoi terribili esiti sulla popolazione civile<sup>4</sup>. Solo Anscombe, Philippa Foot e pochi altri docenti avevano protestato contro questa decisione. Secondo Anscombe, il conseguenzialismo al fine di valutare la moralità delle azioni propone un criterio assai

<sup>2</sup> Sul tema di questo saggio cfr. Campodonico, Croce, Vaccarezza 2018. Cfr. pure il numero monografico di «Teoria» 2018, a c. di A. Campodonico e M.S. Vaccarezza.

<sup>3</sup> Cfr. Anscombe 1958.

<sup>4</sup> Che il conseguenzialismo (e l'utilitarismo) fosse, secondo Anscombe, una concezione assai diffusa nella società inglese del suo tempo emerge anche da un suo precedente saggio dal titolo ironico *La filosofia morale di Oxford corrompe la gioventù?* in cui si risponde che ciò non è esatto, perché la gioventù era già corrotta dalla morale vissuta nella società inglese dell'epoca.

esigente, ma di fatto non applicabile in concreto. Allo stesso modo, Anscombe critica la metaetica emotivista e prescrittivistica allora imperante nel mondo anglosassone, per il fatto di isolare singoli termini etici, in particolare predicati deontici indicanti doveri da rispettare, come se ciò bastasse per renderli motivanti, scorporando così la morale dalla psicologia.

In aperto contrasto con deontologismo e consequenzialismo, Anscombe sostiene che l'etica filosofica debba essere fondata su nuove basi non di carattere surrettiziamente teologico, ma valide per tutti, cioè su quella che chiama un'adeguata *filosofia della psicologia*<sup>5</sup>. Con questa espressione l'allieva di Wittgenstein sembrerebbe suggerire una teoria dell'azione come quella da lei sviluppata successivamente nel volume *Intention*. Benché in questo progetto di rifondazione dell'etica Anscombe sembri ispirarsi soprattutto ad Aristotele, ella pensa che oggi non si possa riprendere il pensiero morale dello Stagirita meccanicamente, come si trattasse di un contemporaneo, senza percepire immediatamente una difficoltà<sup>6</sup>. Il pensiero di Aristotele andrebbe pertanto rielaborato attraverso un accurato lavoro di mediazione e ricontestualizzazione che prenda in attenta considerazione le differenze esistenti fra la sua epoca e la nostra.

Altri autori come Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, John McDowell ecc. hanno sviluppato in vario modo le intuizioni di Anscombe. In particolare Foot ha proposto una concezione della razionalità pratica non indifferente agli scopi fino a tentare di fondare la normatività morale sulla controversa nozione di natura umana; MacIntyre ha posto a tema l'importanza del contesto storico e comunitario per una riproposizione motivante di un'etica centrata sulle virtù; Williams ha tematizzato all'origine della morale la domanda socratica sul senso della vita; McDowell ha evidenziato che il giudizio sulla virtù è sempre *dall'interno* dell'agente e non *dall'esterno*<sup>7</sup>.

Anche una pensatrice che non possiamo inquadrare nella VE come Iris Murdoch ha esercitato di fatto un notevole influsso sugli autori di questa corrente. E ciò è avvenuto

---

<sup>5</sup> Anscombe 1957.

<sup>6</sup> Cfr. Anscombe 1958: 26.

<sup>7</sup> Di questi autori cfr., in particolare, Foot 1978, Foot 2001, MacIntyre 1981, McDowell 1998, Williams 1985.

criticando la metaetica analitica prescrittivistica di un Hare come pure quella esistenzialista di un Sartre, che assolutizzavano il momento della preferenza soggettiva e della scelta, e proponendo un'etica platonizzante e centrata, invece, sul tema del Bene, dell'attenzione alla realtà e della conseguente maturazione della capacità di cogliere la valenza morale delle situazioni nella prospettiva di un progresso morale<sup>8</sup>. Lo stesso vale in certa misura per Charles Taylor che risente dell'impostazione di Murdoch<sup>9</sup>. Un significativo influsso sullo sviluppo della VE è stato pure esercitato da una filosofa morale come Martha Nussbaum che pure non riconosce la specificità della VE<sup>10</sup>.

Mentre i primi autori della VE dopo la provocazione della Anscombe reagiscono all'etica allora dominante e riprendono in modo originale aspetti dell'etica classica spesso sotto l'influsso del secondo Wittgenstein, quelli successivi (in particolare Rosalind Hursthouse, Michael Slote, Christine Swanton) assumono spesso una veste più urbana e sistematica, cercando di giustificare la specificità della VE nel panorama dell'etica contemporanea e di rispondere a tutti gli interrogativi che normalmente si rivolgono alle teorie etiche, comprese le etiche speciali<sup>11</sup>.

## 2. Specificità della VE

Ma occorre chiedersi: la VE in quanto proposta di teoria morale si legittima solo come critica a una certa metaetica analitica, a deontologia e utilitarismo? E se così non è, in che cosa consiste la sua proposta? Si tratta di una proposta unitaria? V'è un minimo comun denominatore fra le varie correnti della VE? Consideriamo innanzitutto quali argomenti si portano oggi in favore della specificità della VE. In particolare Hursthouse (1999, p. 25)

<sup>8</sup> Cfr., in particolare, Murdoch 1970. Cfr. Campodonico, Croce, Vaccarezza 2017, pp. 23-30.

<sup>9</sup> Cfr. Taylor 1996. Cfr. Campodonico, Croce, Vaccarezza 2017, pp. 47-54.

<sup>10</sup> Cfr. Nussbaum 1999.

<sup>11</sup> Per questa linea di tendenza cfr., in particolare, Driver 2001; Hursthouse 1999, Swanton 2003, Slote 2001.

delinea la corrente caratterizzazione della VE in cinque punti: a) è un'etica «centrata sull'agente» e meno un'etica «centrata sull'azione»; b) concerne più l'essere che il fare; c) il suo interrogativo fondamentale è più «quale tipo di persona devo essere?» e meno « quale tipo di azione devo compiere?»; d) considera i concetti *aretaici* (i concetti che le persone virtuose sottoscrivono: giusto, grato, umile, giudizioso) più fondamentali dei concetti *deontici* (morale, corretto, dovere, obbligo); e) rifiuta il pensiero che l'etica si lasci codificare in regole o principi che contengano una specifica applicazione all'azione.

Potremmo aggiungere che si riconosce l'importanza della VE rispetto agli altri filoni dell'etica innanzitutto su un piano euristico, perché essa permette di effettuare una ricerca in senso ampio, favorita dalla ricchezza del vocabolario morale delle virtù e dei vizi, dai suoi nessi con l'antropologia, con la sfera delle emozioni, oggi ampiamente riscoperta e valorizzata, e con l'indagine psicologica (psicologia positiva, ma non solo) oltre che con la nuova *Virtue epistemology*. Ma occorre notare che la ricerca sulla VE è significativa se la VE presuppone dei contenuti significativi e adeguatamente argomentati. In questa prospettiva s'impongono alcune distinzioni preliminari.

Una distinzione rilevante è quella fra una VE d'impronta aristotelica, in cui è presente una sinergia di razionalità pratica ed emozioni e si esalta il ruolo della *phronesis*, e una d'impronta humanea e talora anche nietzschiana in cui prevale la dimensione sentimentale su quella razionale e il ruolo determinante delle emozioni<sup>12</sup>. Mentre la prima ha per lo più una pretesa universalistica e tende ad affermare la reciprocità o unità delle virtù, la seconda inclina maggiormente al relativismo e a difendere una concezione non unitaria delle virtù<sup>13</sup>.

In generale occorre affermare che la VE, nonostante l'apparente astrattezza del termine "virtù" rispetto all'esperienza morale concreta, ha una pretesa d'integralità e di maggior legame con l'esperienza rispetto ad altri filoni dell'etica. Soprattutto in questa prospettiva si

<sup>12</sup> Della VE di derivazione aristotelica e dei suoi principali rappresentanti si tratterà in seguito. Per quanto riguarda quella d'ispirazione humanea cfr., in particolare, Slote 2001 e Crisp 2006 e, per quella d'ispirazione nietzschiana, cfr. Swanton 2003.

<sup>13</sup> Si tratta indubbiamente di una semplificazione che varia a seconda delle riprese. Non necessariamente una VE di derivazione humanea è relativista.

ricupera la concezione classica (sostenuta da Aristotele a Kant e oltre) secondo cui l'etica, avendo a che fare con la formazione del carattere, ha una funzione eminentemente educativa (*paideia*) e non è solo né innanzitutto metaetica. La dimensione fondativa è funzionale a quella educativa. Alla filosofia e, in particolare, alla filosofia morale è strutturalmente intrinseca una dimensione educativa che non va affidata solo e soprattutto alla pedagogia. Questo solleva qualche problema nelle società liberali: in che misura questa insistenza sull'educazione morale dell'uomo è compatibile con il rispetto per la libertà individuale? La risposta della VE a questo interrogativo in genere si muove su due piani: uno universalistico che ammette la possibilità di un'educazione transculturale di base (alle virtù umane e civili), un altro maggiormente contestualista che sottolinea come la coltivazione di differenze valoriali, purché rispettosa del pluralismo, incida positivamente sulla tenuta e fioritura complessiva delle società liberali<sup>14</sup>.

Occorre sottolineare inoltre che la VE non afferma in linea di principio e per lo più che le conseguenze delle azioni non abbiano importanza, né che non vi siano norme assolute da rispettare e che le virtù non si possano tradurre in norme. Vi sono, per esempio, dei vincoli dati sia soprattutto dai precetti in negativo, sia dalla necessità di temperare fra loro le virtù in una prospettiva complessiva di fine-senso della vita. In questa prospettiva si può parlare di distinzione all'interno della VE fra una prospettiva *forte* sotto il profilo normativo e una *più debole*. Mentre la prima fa discendere le azioni eticamente significative soltanto da un atteggiamento virtuoso, la seconda ammette la bontà relativa di azioni che non derivano sempre da un atteggiamento virtuoso. Quella delle virtù resta, tuttavia, una prospettiva fondamentale anche nella seconda accentuazione, ma assume il senso di un ideale di perfezione da perseguire. La seconda posizione ha il pregio di essere maggiormente comprensiva e rispettosa della tradizione classica e della realtà morale. Inoltre essa permette sia di contemplare una serie di norme e precetti intesi soprattutto in senso negativo, sia,

---

<sup>14</sup> Sul rapporto fecondo fra VE e liberalismo cfr. Macedo 1992. Per una critica di un'etica meramente procedurale da un punto di vista liberale cfr. Mangini 2005.

quando necessario, di relativizzarli mostrando come soltanto un agente virtuoso sia in grado di adattarsi alla complessità e storicità delle situazioni. Di qui l'importanza dell'educazione del carattere e anche la possibilità di entrare con cognizione di causa nell'ambito delle etiche speciali.

La VE riconosce un primato del carattere virtuosamente formato, perché solo esso è in grado di affrontare adeguatamente e "creativamente" la complessità e novità delle situazioni. In questo senso la VE si distingue da una mera *teoria delle virtù* (di fatto tutte le etiche riconoscono un certo spazio alle virtù e alla formazione del carattere). In questa prospettiva la VE manifesta un carattere comprensivo rispetto alla sfera della morale intesa in senso stretto (come per lo più è intesa nell'etica contemporanea), in quanto contempla il compimento complessivo dell'uomo. Essa tiene conto, seppur in diverso modo, del ruolo centrale, conoscitivo e motivante delle emozioni, basandosi per lo più su concetti spessi (*thick*), che sono motivanti, anziché su concetti fini (*thin*). Essa è aperta anche alle classiche virtù intellettuali (in particolare alla saggezza pratica) e a quelle epistemiche della contemporanea *Virtue epistemology*.

La VE, inoltre, è centrata sull'inclinazione al bene e sulla formazione del carattere morale, di cui le virtù sono implicazioni necessarie, anziché su precetti da ottemperare (deontologismo) o su conseguenze da raggiungere (conseguenzialismo). Pertanto, essa adotta una prospettiva della *prima persona*, anziché della *terza persona*, pur non ignorando per lo più il ruolo dei precetti, e neppure gli esiti delle azioni, di cui riconosce l'importanza, dato che un comportamento virtuoso si traduce necessariamente in determinate regole e ha determinati effetti<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> La distinzione fra etiche della *prima* e della *terza persona* si trova in Hampshire 1949 e in Abbà 1996. Sul rapporto fra virtù e regole cfr. Chappell 2014: 76-87.

A differenza del deontologismo, la VE non concentra l'attenzione sui dilemmi morali, esito del conflitto fra diversi precetti, ma sulla saggezza pratica che è in grado di dare una risposta alle varie situazioni, magari trovando terze vie tra alternative in conflitto<sup>16</sup>.

Ancora, la VE insiste sul legame tra tendenza al compimento dell'io (*flourishing*), da cui prende spunto, e il contesto sociale in cui tale tendenza si attua, a differenza di quanto accade nelle altre prospettive di stampo liberale che sono fondamentalmente individualistiche. Pensiamo, in particolare, al ruolo svolto nella tradizione delle virtù e nella stessa VE dall'imitazione di esemplari virtuosi<sup>17</sup>. La VE accentua la genesi della dimensione etica nell'esperienza storica delle comunità educative e anche negli stadi inconsci o preconsce dell'individuo. Tuttavia almeno le VE che esaltano il ruolo della razionalità pratica (per esempio quelle di McDowell, Annas, Russell) non sono succubi del contesto e dell'influsso dell'esemplare virtuoso, ma sono in grado di confrontarsi con essi criticamente.

- Sotto il profilo metaetico infine la VE rivendica una concezione *realista* della morale<sup>18</sup>.

Al di là dei punti di convergenza appena citati, la VE, com'è noto, si articola in una pluralità di filoni tale da mettere in discussione la sua unitarietà come corrente. E tuttavia, come nota Mark Alfano in un suo recente lavoro<sup>19</sup>, vi sarebbero alcuni caratteri fondamentali che ogni filone riconducibile alla VE ascrive alle virtù, tra i quali:

- *Acquisibilità*: è possibile, per un individuo non virtuoso, acquisire almeno alcune virtù;
- *Stabilità*: un tratto virtuoso, a parità di condizioni, permane nel tempo;
- *Coerenza*: un individuo che dispiega una data virtù in un contesto, a parità di condizioni la dispiegherà anche in contesti differenti;
- *Accesso*: è possibile determinare quali siano le virtù;

**Formattato:** Allineato a sinistra, Rientro: Sinistro: -0,89 cm, Puntato + Livello:1 + Allinea a: 0,63 cm + Imposta un rientro di: 1,27 cm

<sup>16</sup> Questa è la posizione già di Anscombe e Foot, ma in genere di tutti gli esponenti della VE.

<sup>17</sup> Cfr. Zagzebski 2017.

<sup>18</sup> In realtà le virtù e i vizi morali sono considerati qualità dell'uomo.

<sup>19</sup> Alfano 2013.

- *Normatività*: a parità di condizioni, è meglio possedere una virtù che non possederla, e possederne in numero maggiore piuttosto che in numero inferiore;

*Potere esplicativo e predittivo*: il riferimento alle virtù di un soggetto aiuta a spiegare e predire il suo comportamento.

Se su questi aspetti si può riscontrare un consenso pressoché unanime e comune a tutti i filoni della VE contemporanea, punti di differenza sono dati dalla concezione della natura stessa delle virtù, dalla loro fondazione maggiormente nel contesto storico oppure nella natura umana intesa talora in chiave biologistica, dal modo in cui si concepisce il rapporto emozioni–razionalità e la stessa concezione di razionalità pratica, come pure dalla diversa concezione dell’unità-reciprocità o meno delle virtù fra di loro. Tali differenze si devono anche ai diversi autori di riferimento degli esponenti della VE, che sono in genere Aristotele, gli Stoici, Hume e Nietzsche. Secondo queste diverse concezioni della VE la virtù è connessa soprattutto all’*eudaimonia* come fioritura umana (Hursthouse, Annas), alla risposta moralmente adeguata alle situazioni (Swanton), alla benevolenza come radice dell’azione virtuosa (Slote), alle conseguenze delle azioni (Driver).

Queste accentuazioni della VE possono essere integrate o, meglio, inverate in una prospettiva in senso lato aristotelica che sia in grado di valorizzare le polarità costituite da emozioni e ragione (ragion pratica - *phronesis*), natura e storia, integrità del carattere e trasformazione morale, amore di sé e amore dell’altro. Significativa sotto questo profilo è la posizione di Julia Annas in *Intelligent Virtue*, ripresa dal suo allievo Daniel Russell<sup>20</sup>.

### 3. Il dibattito sulla VE

Infine, per comprendere la specificità della VE è utile fare riferimento ai suoi critici e alle risposte da parte degli esponenti della VE. Si cercherà di argomentare in maniera

---

<sup>20</sup> Cfr. Annas 2011, 2009, Greco 2016.

necessariamente sintetica che alcuni autori che riprendono creativamente la tradizione aristotelica sono maggiormente in grado di rispondere alle critiche.

I principali attacchi rivolti alla VE e alla messa al centro della tematica delle virtù in genere, si concretizzano nell'accusa di inefficacia (ambito in cui si colloca recentemente il *situazionismo*), di mancare di una prospettiva universale e oggettiva da cui giudicare, di naturalismo, di egoismo, di elitarismo e nella critica all'unità delle virtù. Se consideriamo il primo aspetto, quello dell'inefficacia, nota Francesco Botturi che lo stesso oblio del discorso delle virtù in epoca moderna

si stabilizza nella confluenza di due linee filosofiche e culturali, che si richiamano l'una all'altra: a) il giudizio di *inefficienza della virtù* [...] nei confronti dei grandi apparati politici, sociali, tecnoscientifici della modernità. Un giudizio che inizia già nella coscienza "tragica" di Machiavelli [...] tutta la tradizione della "ragion di Stato" moderna sarà discepola di questa idea. b) la teoria dell'*impossibilità della virtù*. [...] la dottrina dell'egocentrismo del soggetto di natura (Hobbes) e quella dell'"amor proprio" (Pascal, Nicole e il giansenismo) si combinano nell'idea dell'"individualismo possessivo"[...] per cui l'uomo è dominato da un'affettività egocentrica che la sua ragione non può in nessun modo trasformare e educare: il mondo delle passioni è dominato da una necessità impenetrabile alla luce della ragione; che, a sua volta, può solo contenere dall'esterno (in modo coercitivo) i guasti eccessivi della passione; oppure può sfruttare l'energia delle passioni cieche per cavarne tramite aggiustamenti spontanei delle convenienze collettive: cfr. la teoria dei "vizi privati e pubbliche virtù" (Mandeville), che il liberalismo classico farà sua nella forma della spontanea armonia[...]degli egoismi di mercato da cui risulterebbe un bene pubblico<sup>21</sup>.

Questa tendenza è presente in forme accentuate nella società contemporanea, in cui

---

<sup>21</sup> Botturi 2012: 32.

gli apparati tendono ad essere autotelici, cioè a prendere se stessi come fine della loro attività[...] l'uomo oggi vive sempre più in simbiosi con le forme della sua tecnica<sup>22</sup>.

La modernità è contraddistinta, quindi, fin dai suoi inizi dalla tematizzazione di una “idraulica” delle passioni. A rigore le passioni e i desideri, come i liquidi, non si possono comprimere ed educare. La tendenza moderna dominante sembra essere quella a *usare* del desiderio e dei vizi anziché a educarli. Governo non dispotico delle passioni significa, invece, aristotelicamente, che il desiderio si può risignificare ed educare<sup>23</sup>. Anche se la prima tendenza ha un senso entro una determinata prospettiva, essa non può essere considerata esauriente. Questa consapevolezza della centralità dell'educazione del carattere è all'origine della VE. Occorre notare, tuttavia, che sia il marxismo, sia le posizioni libertarie hanno spesso criticato l'educazione intesa come comunicazione di una tradizione.

Una critica più recente alla VE, ma sempre basata sulla sua pretesa inefficacia, è data dal *situazionismo*. Secondo alcuni autori contemporanei (filosofi e, soprattutto, psicologi) i condizionamenti delle situazioni pesano di più delle scelte dotate di rilevanza etica e della stessa formazione dei tratti del carattere<sup>24</sup>. A una prospettiva incentrata sulla psicologia della personalità, se ne è sostituita una in cui è dominante la psicologia sociale, che accentua il ruolo delle situazioni sulla base di esperimenti legati a certe situazioni estreme create ad hoc.

Tuttavia, come G. Sreenivasan afferma felicemente, se dalle ricerche empiriche emerge che ci sono anche solo alcuni che in situazioni difficili si comportano virtuosamente e si ammette la clausola che non si possa escludere in linea di principio che vi sia per tutti la possibilità di diventare virtuosi, allora la VE, in quanto tale, non è messa in discussione. Se, invece, risulta

---

<sup>22</sup> Ibidem, pp. 38-39.

<sup>23</sup> Cfr. Botturi 2009: 278; Brewer 2009: 20. Si deve notare che i classici antichi e medievali, contrariamente a quanto spesso si pensi, non erano forse meno consapevoli dei moderni della conflittualità umana. Basti pensare alla descrizione delle emozioni nella *Retorica* aristotelica tradotta e valorizzata – non a caso – da Hobbes. Ma essi non fondavano la costruzione sociale a partire dal dato costituito da tale conflittualità.

<sup>24</sup> Cfr., in particolare, Appiah 2008 e Doris & the Moral Psychology Research Group 2010.

che in certe situazioni è impossibile comportarsi virtuosamente, allora questa costituisce un'obiezione non soltanto alla VE, ma anche a ogni forma di moralità e di teoria morale (ivi compresi deontologismo e consequenzialismo), coincidendo questa posizione con una forma di nichilismo etico<sup>25</sup>. Inoltre si può notare che conoscere in precedenza le situazioni difficili permette di prevenirle e di evitarle.

Benché l'educazione alla formazione del carattere virtuoso richieda tempo e pazienza e non sempre abbia successo, essa appare insostituibile. Pensare che si possa sostituire del tutto con altri più efficaci strumenti (tecniche di condizionamento, adeguati sistemi sociali) alla lunga apparirebbe illusorio e controproducente. In questa prospettiva, come è stato opportunamente notato, la ricerca psicologica contemporanea porta anche argomenti in positivo in favore della VE<sup>26</sup>. In particolare, all'interno di una tradizione di ricerca psicologica sperimentale nota come *psicologia degli atteggiamenti (attitude psychology)*, gli studiosi convergono da vari decenni nel mostrare che i giudizi morali non sono per nulla più stabili del comportamento:

Il foro interiore non sembra rinforzarsi *prima o in maniera indipendente* dal comportamento. La qualità morale interiore e quella esteriore sono indissociabili, proprio come previsto nel modello di Aristotele (Masala 2014: 177).

La formazione di abiti virtuosi radica un atteggiamento allo stesso tempo sia nel pensiero sia nell'azione. I principi non sono un baluardo, una base di appoggio ferma e indipendente su cui fare leva nel momento dell'azione. Contrariamente a quanto normalmente si crede, in morale non c'è un problema specifico del passaggio all'atto: ciò che tendiamo a classificare così dipende invece da una coltivazione ancora insufficiente delle virtù, dove l'insufficienza è tanto sul piano dell'agire, quanto su quello della comprensione.

---

<sup>25</sup> Cfr. Sreenivasan 2013: 310.

<sup>26</sup> Cfr. Masala 2014, Webber 2016.

In secondo luogo, incoraggiare le virtù naturali e spontanee rinunciando al processo di articolazione continua insito nella nozione di abito virtuoso, come spesso si tende a fare,

rischia di produrre competenze morali inflessibili e sterili, perlomeno se è vero che la struttura cognitiva delle competenze morali non fa eccezione alla psicologia generale delle competenze [...]. Gli eroi morali ordinari potrebbero possedere solamente “isole di competenza morale” non generalizzabile. Coltivare la finezza del giudizio morale in riferimento a un certo ambito, farà sì che si acquisisca anche la capacità di leggere in maniera più sofisticata situazioni problematiche nuove (ivi, p. 181 *passim*).

Un'altra critica mossa di frequente alla VE è quella di contestualismo, di non possedere cioè un punto di vista al di fuori, transindividuale e universale. Possibili esiti sono il relativismo e il conservatorismo. In questa prospettiva Hursthouse (1991) considera la critica di conservatorismo come la più profonda che possa essere mossa alla VE. Nel modello etico basato sulle virtù, mancherebbe un principio esterno e universalmente condivisibile attraverso il quale formulare giudizi sulla correttezza dell'applicazione della terminologia delle virtù e di termini come “buono” e “degnò di considerazione morale”; tali termini vengono utilizzati in base alle regole che descrivono il loro uso in un determinato contesto e la teoria che se ne avvale può essere applicata efficacemente se e solo se chi la utilizza condivide i criteri di applicazione di quei concetti. Ma questo significherebbe limitare l'efficacia di una teoria a un contesto determinato e rinunciare a pretese di universalità e oggettività.

Occorre notare, tuttavia, che, sebbene culture diverse incarnino differenti concezioni di felicità o di benessere, la (presunta) variazione culturale di tratti del carattere considerati come virtù non è maggiore, anzi, è decisamente minore, della variazione culturale relativa alle regole di condotta. Che la relatività culturale, del resto, sia una sfida per tutti e tre gli approcci etici fondamentali non sorprende. Nella discussione metaetica ricorre spesso dopotutto il problema di giustificare le proprie credenze morali di fronte a coloro che non sono d'accordo con esse, siano essi scettici morali, pluralisti o soggetti appartenenti a un'altra cultura. D'altro

lato oggi si tende opportunamente a correggere la tendenza a considerare le varie culture come chiuse e isolate nel tempo e nello spazio, insistendo sul carattere metaforico del linguaggio e della gestualità umane che permette un continuo ampliamento della comunicazione fra gli uomini e una continua riformulazione delle culture di fronte alle nuove sfide determinate dallo sviluppo economico e tecnologico e dal pluralismo culturale.

Altre posizioni più connotate in senso liberale, come quella di Nussbaum, sottolineano maggiormente l'autonomia dell'individuo rispetto al contesto e la possibilità, quindi, di criticare l'ordinamento sociale e culturale in cui si è inseriti. Julia Annas, in particolare, sostiene che non si può trascurare nella pratica virtuosa la dimensione dell'aspirare al meglio che impedisce di adagiarsi passivamente sul dato<sup>27</sup>. Daniel Russell ritiene che la virtù, in quanto intimamente connessa a ragioni, non debba necessariamente essere legata al contesto in cui è sorta o è praticata, ma possa sempre collegarsi ad un altro contesto e in esso radicarsi<sup>28</sup>. Inoltre, la possibilità di distanziarci da noi stessi nella riflessione preserva la responsabilità che ognuno ha del proprio carattere, anche se i suoi tratti iniziali sono ricevuti nel temperamento individuale dalla generazione biologica e dalla tradizione culturale.

Fondamentale è poi la critica al naturalismo della VE (che vale solo per quei filoni che paiono adottare concezioni biologistiche di natura). Date le svariate accezioni del termine "natura", è importante individuare da subito cosa i sostenitori della VE hanno in mente quando fanno riferimento a questo concetto. Come sottolineato da Robert Spaemann, la concezione aristotelica di *natura*, in qualche modo paradigmatica per la VE, non dà un peso determinante all'aspetto statistico, cioè alla frequenza con cui gli esseri umani adottano determinati comportamenti<sup>29</sup>. Inoltre, nonostante le riflessioni sulla natura contenute nelle opere biologiche di Aristotele, sembra comunque problematico nella prospettiva della VE ridurre la relazione tra virtù e natura umana all'accezione biologistica della nozione di natura

---

<sup>27</sup> Cfr. Annas 2011.

<sup>28</sup> Cfr. Russell 2009.

<sup>29</sup> Spaemann, Löw 1981: 81-112.

stessa<sup>30</sup>. Come hanno fatto notare validi studiosi della filosofia antica ed esponenti della VE quale John McDowell (1998), sarebbe un errore attribuire ad autori quali Aristotele (ma ciò vale anche per aristotelici come Tommaso d'Aquino) nelle loro opere di etica e nel loro tentativo di fondare le virtù una concezione della natura meramente biologica magari in forza di alcune loro "cadute" relative, ad esempio, al caso degli "schiavi per natura" o al ruolo "naturalmente" inferiore delle donne nella società<sup>31</sup>. Comunque stiano le cose sul piano storiografico, per molti neoaristotelici contemporanei l'elemento biologico sarebbe da integrare all'interno di una concezione dell'uomo più ampia, comprensiva della razionalità che ne informa la dimensione corporea. Secondo l'equilibrata posizione di Julia Annas

la nostra natura umana è semplicemente il materiale con cui la razionalità deve lavorare [...] La mia ragione pratica è un'abilità o una competenza che si mette al lavoro sulle circostanze della mia vita, incluso, ovviamente, il resto della mia natura umana, e ne fa qualcosa, allo stesso modo in cui un artigiano crea un oggetto a partire dalla materia grezza. La natura umana, però, non deve essere vista come interamente plastica e trasformabile in qualsiasi cosa: dopotutto, un buon artigiano rispetta le potenzialità dei materiali. Ciò corrisponde al fatto che siamo esseri viventi di un certo tipo, e che i nostri progetti di vita buona devono rispettare questo dato. Ma ciò che ci contraddistingue è che i nostri modi di vita possono essere trasformati dalla nostra razionalità; possiamo scegliere e creare nuovi modi di vita<sup>32</sup>.

Un'altra obiezione oggi ricorrente nei riguardi della VE riguarda il fatto che essa presupporrebbe una prospettiva egocentrica o egoistica. Ma in realtà l'obiezione di egoismo o non è fondata o appare ingiusta. Bisogna, infatti, distinguere fra egoismo e fissazione sull'io.

<sup>30</sup> Ciò può valere se mai per alcuni esponenti della VE come Foot. Cfr. Foot 2001.

<sup>31</sup> Per quanto riguarda Aristotele cfr., per esempio, Chappell 2015: 8. Per quanto riguarda Tommaso d'Aquino, occorre notare che il riferimento alla funzione interpretativa e normativa della razionalità pratica nei confronti delle inclinazioni "naturali" è pur sempre fondamentale nella sua concezione dei principi della legge naturale che sono considerati "semina virtutum".

<sup>32</sup> Ivi: 22 (trad. mia).

Il fatto che la VE contempra sempre la prospettiva dell'agente e del suo bene non significa che sia passibile dell'accusa di egoismo<sup>33</sup>:

Si può notare che la questione se la VE sia o meno egoistica non si posa propriamente discutere fino a che non chiarifichiamo la modalità secondo cui essere virtuosi si relazioni al nostro scopo finale, *eudamonia* o fioritura umana. Chiarire questo elimina il malinteso che ha portato a pensare la VE almeno nella sua versione classica come egoistica [...] quando mi preoccupo di essere generoso, coraggioso e giusto mi preoccupo semplicemente di altre persone (Annas, 2007: 221).

Nella prospettiva classica le virtù che sono rivolte agli altri fanno parte integrante della fioritura umana.

Un'altra obiezione alla VE è quella di elitarismo. In sintesi: più severe sono le condizioni di possibilità che una versione di VE richiede per l'acquisizione delle virtù, più essa è esposta all'accusa di elitarismo. Di fronte a questo problema, una possibilità è quella di cercare di formulare una versione di VE coerente con le caratteristiche proprie della virtù e dotata della massima flessibilità. Per esempio: la virtù completa è possibile solo grazie a una formazione orientata verso la virtù a partire dalle più iniziali fasi della vita, in modo che solo gli agenti morali che hanno avuto la fortuna di godere di una formazione perfetta nella virtù possono diventare completamente virtuosi. Questo, tuttavia, non annulla completamente le possibilità che una persona istruita non perfettamente nella virtù e anche in modo del tutto contrario, non possa compiere grandi progressi sulla via della virtù. Diventare virtuosi è difficile, e tanto più difficile quanto più carente è stata l'educazione morale di un agente, ma questo non significa che nessun miglioramento morale sia possibile. La prospettiva di un miglioramento del punto di vista morale – possibile a tutti – richiede che vi siano dei punti saldi da cui partire e ripartire. L'impegno nell'educazione morale poi, nonostante le apparenze, è efficace e, soprattutto, inevitabile. È impensabile rinunciare del tutto a questo impegno.

---

<sup>33</sup> Cfr. Annas 2006: 522.

Una obiezione frequente è rivolta, in particolare, alla concezione di unità o reciprocità delle virtù difesa particolarmente dal filone neoaristotelico della VE. Esso ha ripreso in forma nuova le tradizionali argomentazioni in favore dell'unità delle virtù anche per rispondere alle obiezioni che sono cresciute negli ultimi decenni all'interno della VE. L'ideale di unità delle virtù è radicato nel fatto che tendiamo a pensare la nostra vita come unità. Così, secondo la Annas, un argomento forte in favore dell'unità delle virtù è dato dal fatto che non si possano insegnare le virtù separatamente, in quanto l'educazione esige almeno implicitamente un ideale umano tendenzialmente unitario e integrato <sup>34</sup>. Approfondendo l'analogia di derivazione aristotelica con le arti e le tecniche, in fondo l'unità delle virtù non sarebbe qualcosa di più misterioso del coordinamento che "naturalmente" ha luogo, grazie all'educazione, fra le varie dita di un pianista che si è esercitato ad usare uno strumento musicale.

Secondo Daniel Russell, anche se l'unità delle virtù etiche non ci fosse di fatto (e spesso non c'è), ci sarebbe pur sempre grazie alla *phronesis* in prospettiva dinamica. Si può partire così da un aspetto che siamo più propensi a sviluppare per natura e investire gradualmente il carattere nella sua globalità, infondendo a esso unità e stabilità.

L'ideale dell'unità delle virtù è possibile se s'intendono le virtù etiche congiuntamente alla *phronesis*, che ha sempre un orizzonte globale, e le singole virtù come un percorso verso il compimento e non come una traiettoria rigida. In questa prospettiva il fatto che gli individui non possiedano tutte le virtù pienamente sviluppate non implica che le virtù in quanto tali non costituiscano un modello unitario. Importante è intendere l'unità delle virtù come un modello dotato di una dimensione normativa e non come un mero dato di fatto. Così il fatto che uno abbia sviluppato l'attenzione agli altri in un dato ambito (per esempio quello delle relazioni familiari) non significa che non si possa, grazie alla *phronesis*, ampliare gradualmente l'ambito delle persone che sono potenziali oggetti di attenzione.

---

<sup>34</sup> Cfr. Annas, 2011: 84.

Infine nei confronti della critica rivolta soprattutto alla VE di derivazione aristotelica di trascurare la dimensione della trasformazione morale in nome di una integrità del carattere intesa in senso rigido, si può rispondere che la razionalità e il linguaggio permettono d'imparare dalle sollecitazioni provenienti dal contesto integrandole gradualmente nel carattere.

Dopo questa sintetica carrellata su alcune critiche rivolte alla VE e le relative risposte, occorre precisare, infine, che, a differenza di un'interpretazione diffusa della posizione aristotelica sull'educazione morale che accentua il ruolo svolto dell'esercizio di singole disposizioni virtuose, oggi si sottolinea spesso la centralità dell'educazione della saggezza pratica e con essa di disposizioni come l'attenzione alla rilevanza delle situazioni sotto il profilo morale, accettando per certi aspetti la proposta di Iris Murdoch sulla linea di un nesso fecondo fra aristotelismo e platonismo<sup>35</sup>. La saggezza pratica, infatti, unifica ab origine il carattere e contribuisce a infondere dinamismo e motivazione al percorso di apprendimento delle virtù. La scelta morale appare dunque nel complesso più impegnativa e meno legata a disposizioni temperamentali dell'apprendimento di tecniche (oggi pure valorizzato da esponenti della VE come la stessa Annas)<sup>36</sup>.

In sintesi: la concezione che possiamo definire in senso lato neoaristotelica della VE appare, a mio parere, come la più coerente e difendibile, capace d'integrare istanze presenti negli altri filoni. Essa non scade necessariamente nel naturalismo, pur senza rinunciare ad affermare una attenzione anche alla dimensione biologica. Essa salva l'istanza educativa, il rapporto emozioni-razionalità e la centralità della nozione di razionalità pratica, contemperando integrità del carattere e trasformazione morale, tutte tematiche per cui la VE oggi appare interessante.

---

<sup>35</sup> Cfr. Carr 2017: 319-333.

<sup>36</sup> Cfr. Annas 2011.

### Bibliografia

- Abbà, G. (1996), *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1*, Roma, LAS.
- Alfano, M. (2013), *Identifying and Defending the hard core of virtue ethics*, «Journal of Philosophical research», 38, 233-260.
- Annas, J. (2005), *Virtue Ethics: What Kind of Naturalism?*, in S. Gardiner, *Virtue Ethics, Old and New*, New York, Cornell University Press, pp. 11-29.
- Annas, J. (2006), *Virtue Ethics*, in Copp D. (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press p. 522.
- Annas, J. (2007), *Virtue ethics and the charge of egoism*, in P. Bloomfield (ed.), *Morality within Self-interest*, Oxford, Oxford University press, pp. 205-221.
- Annas, J. (2011), *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell (trad. it. *Intenzione*, EDUSC, Roma 2004).
- ID. (1958), *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy», XXXIII, pp. 1-19 (trad. it. *Filosofia morale moderna*, «Iride» 1, aprile 2008, pp. 47-70).
- Appiah, K. A. (2008), *Experiments in Ethics*, Cambridge (MS), Harvard UP.
- Botturi, F. (2012), *Il ritorno della virtù in Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di E. Sgreccia*, Siena, Cantagalli, 2012, p. 32.
- Botturi, F. (2009), *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Milano, Vita e pensiero,
- Brewer, T. (2009), *The Retrieval of Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Campodonico, A., Croce, M., Vaccarezza, M.S. (2017), *Etica delle virtù. Una introduzione*, Roma, Carocci.

Campodonico, A., Vaccarezza, M.S. a cura di (2018), numero monografico di «Teoria» (in via di pubblicazione).

Carr, E. (2017), *Educating for the Wisdom of Virtue*, in Carr, D., Arthur, J., Kristjansson, K. (eds.), *Varieties of Virtue Ethics*, London, Palgrave Macmillan, 319-333.

Chappell, S.G (2014), *Virtues and Rules*, Van Hooft, S., edited by, *The Handbook of Virtue ethics*, Stocksfield, Acumen.

Cavell, S., (1988) *Conditions handsome and unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. The Carus Lectures, University of Chicago press, Chicago (trad. it. *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del Perfezionismo Emersoniano*, Carus Lectures 1988, Armando, Roma 2014).

Chappell, S.G. (2015), *Lists of the Virtues*, «Etica e politica. Ethics and Politics», XVII, pp. 74-93.

Crisp, R. (2006), *Reasons and the Good*, Oxford- New York, Oxford University Press.

Doris, M. & the Moral Psychology Research Group (2010), *The Moral Psychology Handbook* J, Oxford, Oxford University press.

Driver, J. (2001), *Uneasy Virtue*, Oxford, Oxford University press.

Foot, Ph. (1978), *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, (trad. it. *Virtù e vizi*, Il Mulino, Bologna 2008).

Foot, Ph. (2001), *Natural Goodness*, Clarendon press, Oxford (trad. it. *La natura del bene*, il Mulino, Bologna, 2007).

Greco, L. (2016), *Aspirazioni, riflessioni, felicità. L'etica della virtù di Julia Annas*, in "Iride" 1, pp. 173-180.

Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.

Hampshire, S. (1949), *Fallacies in Moral Philosophy*, in "Mind", xviii, pp. 466-482.

Macedo, S. (1992), *Charting Liberal Virtues*, in *Virtue Nomos XXXIV*, a c. di J. Chapman e W. Galston, New York, New York University Press, pp. 145-184 (trad. it. *La mappa delle*

- virtù liberali* in Mangini, M., *L'etica delle virtù e i suoi critici*, Napoli, La Città del sole 1996, pp. 266-85)
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, (trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Armando Editore, 2007).
- Mangini, M. (2005), *Il liberalismo forte. Per un'etica pubblica perfezionista*, Milano, Bruno Mondadori.
- McDowell J. (1998), *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge.
- Masala, A. (2014), *Naturalizzare Aristotele: argomenti empirici per la necessità di coltivare abitudini virtuose*, Langella, S., Vaccarezza, M.S., *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*, Napoli, Orthotes, pp. 171-182.
- Murdoch, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, London, Routledge and Kegan, (trad. it. *La sovranità del bene*, Lanciano, Carabba, 2005).
- Nussbaum, M. (1999), *Virtue Ethics: A Misleading Category*, in "The Journal of Ethics", 3 (3), pp. 163-201.
- Russell, D. (2009), *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford, Oxford University Press.
- Russell D.C. (2009), *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford, Oxford University Press.
- Slote, M. (2001), *Morals from Motives*, Oxford, Oxford University press.
- Spaemann, R., Löw, R. (1981), *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Piper (trad. it. *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Milano, Ares 2013, pp. 81-112).
- Sreenivasan, G. (2013), *The situationist critique of Virtue Ethics*, in D.C. Russell, *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Swanton, C. (2003), *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford, Oxford University Press.
- Webber, J. (2016), *Instilling Virtue*, Masala, A., Webber, J. eds., *From Personality to Virtue. Essays on the Philosophy of Character*, Oxford, Oxford University press, 134-154.
- Taylor, C. (1996), *Iris Murdoch and Moral Philosophy*, in M. Antonaccio, W. Sweicker

(eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 3-28.

Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, (trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, Laterza 1986).

Zagzebski, L. (2017), *Exemplarist Moral Theory*, Oxford, Oxford University press.