

I limiti del naturalismo in etica

ROBERTO MORDACCI

Facoltà di Filosofia

Università San Raffaele - Milano

mordacci.roberto@hsr.it

ABSTRACT

Philippa Foot's *Natural Goodness* is a restatement of a naturalistic theory of ethics. It is an interesting book for many reasons, since the author changes her position from a broadly Humean position to a more thoroughly Aristotelian one. Foot criticizes the non-cognitivist stance and various forms of expressivism and utilitarianism. She now declares that there are categorical imperatives, a thesis she used to deny. These imperatives are based on the idea of «patterns of natural normativity» which depend on the forms of life we are talking about. Human life needs practical rationality in order to flourish, and this means to have a rational will, without «volitional defect». Yet, this strategy confines practical rationality to an instrumental value and, more importantly, it can't stand the objection that, after all, being human or flourishing as human may not be a normative ideal, e.g. from a Nietzschean point of view. Only if the will has an intrinsic side constraint as pure will, the Nietzschean objection can be faced: even a Will of Power cannot will against itself. But it can still will against nature. Naturalism, at least in this version, cannot face such a challenge.

1. *Introduzione*

Una forma interessante di rivitalizzazione della tradizione naturalistica di fondazione della morale (che ha il suo antecedente storico fondamentale nell'aristotelismo) è stata proposta recentemente da Foot in *Natural Goodness*¹ (gli antecedenti prossimi sono Anscombe, Geach e in modo diverso Wiggins e McDowell).

L'interesse della posizione di Foot è molteplice. Innanzi tutto, in questo testo Foot modifica significativamente diverse sue tesi precedenti, esposte soprattutto nei saggi già contenuti nel noto *Virtues and Vices* del 1978. I cambiamenti riguardano, fra l'altro, la questione se la moralità sia costituita esclusivamente di imperativi ipotetici: come è noto, la tesi di Foot era che così fosse, ma qui ella cambia decisamente opinione, spiegando che la sua tesi derivava da un pregiudizio umano circa la natura della moralità. Ora la tesi è invece che gli imperativi categorici esistano e siano basati su ciò che significa il be-

¹ P. Foot, *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford 2001; tr. it. di E. Lalumera, *La natura del bene*, Il Mulino 2007. Indichiamo direttamente nel testo, fra parentesi, le pagine dell'edizione originale.

ne umano. Questo cambiamento segna una svolta piuttosto netta da un contesto umano a uno decisamente aristotelico.²

Tuttavia, e questo è un ulteriore motivo di interesse, l'aristotelismo di Foot non ha nessuna delle implicazioni metafisiche dell'aristotelismo originario o di quello scolastico e ciò nonostante le ampie citazioni riservate a Tommaso d'Aquino in alcuni passaggi importanti del testo. Se l'obiezione contro il naturalismo essenzialista della scolastica è formulata nei termini della insostenibilità della teleologia metafisica nel contesto dell'epistemologia contemporanea, questa non pare applicabile al naturalismo di Foot, poiché questo non sembra, almeno non espressamente, volersi fondare su un simile presupposto, pur non escludendo né la nozione di fine né quella di «natura» in un senso non riduttivamente biologico. Connessa a questa ripresa dell'aristotelismo vi è la puntualizzazione di un insieme di critiche rivolte al consequenzialismo e in particolare all'utilitarismo, mentre è insufficiente e piuttosto risibile il capitolo dedicato a Nietzsche «immoralista».

Un altro motivo di interesse del testo è che la mossa aristotelica nella riflessione di Foot è motivata, come si ricava dal primo capitolo, da una radicale insoddisfazione verso varie forme di non-cognitivism, in primis l'espressivismo (e il sentimentalismo?): l'obiezione di fondo è che l'espressivismo non appare in grado di corrispondere al requisito di praticità della morale, requisito che Foot chiama «Hume's practicality requirement». A differenza dei precedenti, questo punto è un segno di continuità con il passato, dal momento che il principale interesse di Foot, dai saggi di *Virtues and Vices* a *Natural Goodness*, è quello di dar conto dell'effettività (o, come direbbe Hegel, dell'*effettualità*) della riflessione morale: il dato di partenza, per Foot come per Hume, è che la moralità è effettiva, cioè condiziona realmente le nostre vite, e per dare conto di questo occorre formulare una teoria che possa rendere conto sia di tale effettività sia del (presunto) potere normativo dei giudizi morali. Nell'attuale contesto, la posizione di Foot appare significativa proprio perché svincolata tanto da presupposti rigidamente empiristici quanto da massicce teorie metafisiche; il naturalismo qui proposto si presenta, per così dire, come un naturalismo post-empirista e post-metafisico.

Riassumo qui brevemente la critica all'espressivismo, per poi concentrarmi altrettanto brevemente sulla tesi propositiva di Foot e concludere con alcune osservazioni critiche.

2. Critica dell'espressivismo

L'errore dell'espressivismo (Foot si riferisce complessivamente a varie versioni di emotivismo- Ayer e Stevenson - al prescrittivism di Hare, a Mackie e soprattutto a Gibbard) consiste nel

² Cfr. pp. 60-61 per la ritrattazione.

costruire ciò che è ‘speciale’ circa il giudizio morale in modo tale che la fondazione di un giudizio morale non può congiungersi al giudizio medesimo. Qualunque ‘fondamento’ (*grounds*) sia stato offerto, un soggetto può non essere *pronto a*, o addirittura *non essere in grado di*, formulare il giudizio morale, perché egli non *possiede* l’inclinazione (*attitude*) o il sentimento appropriati, non si trova nello stato mentale ‘conativo’, non è *pronto a* prendere la decisione: qualunque cosa sia ciò che la teoria richiede. È questo salto (*gap*) fra il fondamento e il giudizio morale che io sto negando. Nella mia prospettiva non vi sono simili condizioni per il giudizio morale e perciò non vi è un tale salto. (pp. 8-9)

L’espressivismo cerca di rispondere alla giusta domanda nel modo sbagliato: il requisito di praticità della morale suggerito da Hume, cioè la tesi per cui la moralità è necessariamente pratica e perciò guida l’azione, non può essere spiegato riducendo l’intero linguaggio morale all’espressione di inclinazioni o atteggiamenti del parlante. Ciò dipende da una psicologia empiristica della motivazione, che la riconduce interamente e senza residui alla spinta meccanica di uno o più desideri. Piuttosto, secondo Foot il requisito di Hume va affrontato nel più anti-humeano dei modi, ovvero con la tesi per cui la moralità è intrinsecamente pratica perché essa è parte della razionalità pratica (cfr. p. 9).

Foot dice espressamente che il motivo per cui le sue soluzioni precedenti di questo problema erano insufficienti è che ella sosteneva ancora «una teoria più o meno humeana delle ragioni per agire, assumendo come certo che le ragioni dovessero essere basate sui desideri dell’agente» (p. 10). Dar conto del requisito di praticità con una teoria delle ragioni morali come essenzialmente basate sui desideri significa non dar conto di nulla: le considerazioni specificamente morali restano estranee a questo quadro. Questa critica è in buona parte convergente con quella che, con un intento più propositivo, ha svolto Thomas Scanlon (completamente *ignorato* dalla Foot) svolge in *What We Owe to Each Other*.

Il criterio della ragion pratica è derivato da quello della bontà del volere (cfr. p. 11); in questo, dice Foot, ha perfettamente ragione Kant (che ha ovviamente torto per tutto il resto, cfr. p. 14): la bontà morale è bontà del volere. L’errore di Kant sta nel pensare che l’idea di ragion pratica ci offra direttamente i contenuti di un codice morale; tali contenuti derivano invece «anche da caratteristiche essenziali della vita specificamente umana» (*ibidem*). Le virtù consistono nella capacità di riconoscere certe considerazioni come ragioni per agire rilevanti e nell’agire di conseguenza. La comprensione di ragioni (quindi un atto intellettuale, non un sentimento) può produrre e prevenire azioni (cfr. p. 18). Il fondamento dei giudizi morali è in alcuni fatti che riguar-

dano la vita umana (cfr. p. 24), fatti del tipo di quelli ricordati da Anscombe circa la necessità del promettere per la vita umana o come dice Foot circa la necessità di occuparsi del proprio futuro. L'azione morale è azione razionale e gli esseri umani sono esseri razionali in grado di riconoscere ragioni per agire in uno o l'altro modo e di agire di conseguenza.

3. *L'idea di normatività naturale*

L'idea guida del libro di Foot è che per ogni *vivente* (ma solo per questi, non per le cose inanimate) vi è una naturale forma di eccellenza e fioritura: ogni forma di vita esibisce dei «modelli di normatività naturale (*patterns of natural normativity*)» (p. 38). La tesi centrale è che «*non vi è differenza nel significato di 'buono' quando appare in 'buone radici' e quando appare in 'buone disposizioni della volontà umana'*» (p. 39). Dato il tipo di forma di vita che sono gli esseri umani, per esempio, violare le promesse è contrario alla possibilità di un pieno sviluppo della vita umana. Si tratta in questo caso di ciò che Foot chiama «necessità aristoteliche» che si basano su «categoriali aristotelici» relativi alle forme di vita (cfr. p. 46). Foot sviluppa questa posizione a partire dalla critica dell'espressivismo e sottolinea la distanza essenziale fra questa forma di teleologia morale e il consequenzialismo, in particolare nelle versioni utilitariste. Nella «teoria della normatività naturale», come la chiama Foot (p. 49), non c'è spazio per considerazioni basate sugli «stati di cose», perché ciò che conta per la fondazione di un giudizio normativo è piuttosto il rapporto di certi stati con le condizioni di buon funzionamento di una certa forma di vita. Foot non utilizza il termine *salute*, ma è chiaramente questo il concetto che sotteraneamente alimenta buona parte della sua nozione di «bontà naturale»: la salute ha condizioni diverse per diversi viventi, e se ne può certamente dare una definizione normativa che include non solo le condizioni di sopravvivenza ma anche quelle di fioritura nonché, nel caso dell'uomo, le condizioni di piena espressione della razionalità. L'esito, una volta che si sia chiarito questo presupposto, può essere quello di una concezione «idealizzata» del bene, che richiama inevitabilmente una prospettiva perfezionista, sulla scia di Cumberland e della tradizione tardoaristotelica moderna (per esempio Wolff).

4. *La ragion pratica e il bene umano*

L'obiezione dello scettico morale («che cosa succede se non mi importa di essere un buon essere umano?», p. 52) è naturalmente un problema per questa posizione. La risposta parte dall'idea che gli esseri umani, a differenza degli animali, possono agire in base a ragioni. Ed è qui che Foot cita Tommaso

d'Aquino (*Summa Theologica* I-II, q. 13, a. 2) e, appena dopo, Davidson sulla distinzione fra doveri relativi a certe considerazioni e doveri «tutto considerato» (Foot ripudia la distinzione russiana fra doveri prima facie e effettivi). Un'azione che è tutto considerato l'unica cosa razionale da fare (si veda l'esempio dell'influenza pp. 57-59) è un dovere nel senso che è *ipso facto* «difettoso» (*defective*) agire altrimenti. Fare qualcosa di moralmente sbagliato è dello stesso genere di questo «difetto» rispetto alla ragion pratica. Importante qui il riferimento a Warren Quinn, 'Rationality and the human good'. Il bene è parte della condizione necessaria posta dalla razionalità pratica. Non solo la prudenza è comandata dalla razionalità pratica, bensì anche il perseguimento di alcuni beni fondamentali necessari alla vita umana, fra cui ad esempio le promesse o la giustizia o la virtù in generale. La bontà morale ha una connessione intrinseca con le ragioni per agire: essa è una ragione per agire. La violazione di una promessa (il caso di Maklay) è come tale una ragione contro l'azione, perché le promesse sono necessarie alla vita umana (non è questa, si badi, una spiegazione consequenzialistica). C'è un'intrinseca relazione concettuale fra agire bene e agire razionalmente (p. 65) e se così non tocchiamo i desideri di una persona male intenzionata ciò non significa affatto che dobbiamo elaborare una filosofia in grado di cambiare i suoi desideri. Come dire: questo non ha a che fare con la giustificazione delle azioni tramite ragioni, ma solo con la motivazione, la quale si può modificare con ben altri mezzi.

Il bene umano ha a che fare con la volontà, è bontà del volere (p. 66). La moralità, come insegna Aristotele, ha a che fare con il volontario. La prudenza non è contrapposta alla moralità: entrambe sono espressione della ragion pratica; la prima rientra nella seconda (solo Mill e i suoi seguaci hanno un concetto di moralità ristretto esclusivamente alla relazione con altri).

La bontà di un'azione deriva da diversi fattori: a) dalla natura dell'azione stessa; b) dal fine perseguito; c) dalla relazione con il giudizio dell'agente (cfr. la coscienza erronea). Tutti i fattori devono essere positivi. Altrimenti vi è un difetto di volizione (*volitional defect*, p. 76). Se non è cattiva in nessun rispetto allora è buona. Diverse azioni sono moralmente dovute a se stessi anche se contrastano con un dovere verso altri. Questa tesi serve a Foot per richiamare la parentela di prudenza e moralità (cosa che a noi può sembrare ovvia) e quindi per sostenere che le considerazioni morali sono frutto della ragion pratica e non di qualche sentimento o emozione. In questo senso, Foot ha ragione da vendere.

5. *Critica: in quale senso la bontà naturale è normativa?*

Tuttavia, questa posizione appare vulnerabile alla critica di «fallacia naturalistica» e all'obiezione di introdurre surrettiziamente un insieme di condizioni per l'eccellenza umana che potrebbero non essere accettate da tutti gli agenti razionali.

Inoltre, la ragion pratica è interpretata come la capacità di cogliere un modello generale di vita umana e di tradurlo in forme concrete differenziate: in tale compito il ruolo della ragion pratica non è normativo bensì solo strumentale, applicativo nel senso della determinazione dei mezzi, delle forme conformi al modello e degli atti prudenti; essa quindi non è ragion pratica autorevole nel senso che determini la *validità* del volere: quest'ultima dipende dalla conformità al modello, non dalla ragionevolezza del volere stesso.

Soprattutto: se la razionalità pratica è un criterio interno alla «normatività naturale» allora è molto difficile non essere «naturalisti» in questo senso. Tuttavia, qui si tratta di capire se la ragion pratica in questo contesto naturalistico sia normativa in quanto tiene conto di certi contenuti (Finis, un *autentico* tomista, li chiama beni fondamentali) necessari alla piena vita umana o se è normativa *in se stessa*, ovvero in forza di qualche vincolo che deriva *esclusivamente* dal suo essere *razionale*. Nel primo caso la ragion pratica è concepita come una esecutrice di ciò che appare come bene umano ad una comprensione razionale in un senso del tutto generale; nel secondo caso la ragion pratica è normativa *intrinsecamente*, ovvero solo in forza del fatto che essa prescrive vincoli *logici* alla deliberazione, violando i quali si agisce *irrazionalmente*. È evidente che la seconda strada è quella kantiana, la quale di per sé non è incompatibile con un «naturalismo» (in un senso molto lato) che si limiti a sostenere che, se la ragione appartiene alla natura umana, allora per la fioritura dell'umano il rispetto dei vincoli di razionalità (pratica) è normativo.

Tuttavia, questa forma di «naturalismo», che può sembrare all'incirca quella di Foot, è troppo generica e vaga. Essa rimane esposta all'obiezione per cui ciò che ci appare come necessario per il bene umano può non essere *universalmente e necessariamente* riconosciuto come vincolante. La tesi di fondo è che, comunque la si voglia mettere, ad essere normativa è sempre solo la ragione e mai la semplice natura in quanto tale. Solo nella misura in cui ragione e natura coincidono la natura diviene normativa, ma questo accade solo in Dio o nella volontà perfettamente buona. La giustificazione tanto nei ragionamenti teoretici quanto in quelli pratici dipende sempre esclusivamente dalla razionalità del ragionamento, non dalle caratteristiche «naturali» del soggetto pensante. Bisogna allora essere chiari: se la tesi del naturalismo è, come in effetti Foot sostiene, che il bene (umano) sia l'autentico criterio *a cui la ragion pratica deve rispondere* e che sul bene umano ci informi un insieme di considerazioni (scientifiche e non) le quali ci dicono che cosa è l'uomo, allora il na-

turalismo fa dipendere la ragion pratica da un insieme di *conoscenze* descrittive (che siano teorico-metafisiche o sperimentali poco importa). Se è così, l'obiezione al naturalismo, fallacie a parte, è pur sempre la seguente: come può la descrizione di che cosa è un uomo buono (si dica pure che è un uomo la cui volontà è buona - visto che questa lo è se realizza certi beni umani) essere *praticamente vincolante*? La domanda «perché dovrei voler essere un uomo buono?» continua a risuonare senza risposta, perché può essere irragionevole una certa concezione dell'umano, soprattutto nel senso che è contraria ad alcune conoscenze ragionevolmente certe che abbiamo sugli esseri umani, ma *può non essere irragionevole rifiutare di volersi conformare a quella descrizione*.

Se al contrario la ragionevolezza pratica è concepita come un vincolo intrinseco alla deliberazione ciò può dipendere, al fondo, solo dal fatto che è la *razionalità* della deliberazione ad essere violata nelle scelte sbagliate. Benché questo non sia affatto incompatibile con l'inclusione di elementi «naturalistici» derivanti dalla conoscenza della natura umana, in quest'ottica resta chiaro che è la *non contraddizione del volere* a costituire il vincolo *normativo*: volere contro questo vincolo è irrazionale, mentre non è irrazionale volere contro la natura.

Una teoria della normatività non può non prendere una strada razionalistica: 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 sani.