

LUCA PELLICCIOLI

*La natura del bene**

Publicato a quasi un secolo esatto di distanza dai *Principia Ethica* di G.E. Moore, che sottoponevano il naturalismo etico a una critica stringente, *La natura del bene* (tit. orig. *Natural Goodness*) di Philippa Foot può essere considerato una delle riformulazioni più raffinate e interessanti di questo orientamento in filosofia morale. Contro gli argomenti avanzati da Moore, Foot riprende un'obiezione formulata da Peter Geach in un articolo del 1967¹. Una premessa dell'anti-naturalismo di Moore è che i giudizi morali assumano la forma “x è buono” e che “buono” abbia la funzione di un predicato semplice, come “marrone”, ma si tratta di una premessa sbagliata, poiché la forma “x è buono” non rende conto della «grammatica logica autentica delle valutazioni»². Una forma più adeguata è “x è un buon S”, dove “buono” è attributo di un termine, da cui non può essere separato, analogamente ad aggettivi come “enorme” o “piccolo”. L'impiego corretto di questi aggettivi, chiamati da Geach *attributivi*, dipende da ciò che sostituiamo al termine generale “S”, cioè dal tipo di oggetto in relazione al quale sono impiegati. “x è un S enorme” può essere vero se al posto di “S” scriviamo “topo”, mentre può non esserlo più se scriviamo “volpe”. La possibilità di sostenere qualche variante del naturalismo etico passa, secondo Philippa Foot, dal riconoscimento di “buono” come aggettivo attributivo, impiegato per valutare oggetti, in particolare, come si dirà subito, esseri viventi, in quanto esemplari di una specie.

Il passaggio da queste considerazioni generali sul termine “buono” alla valutazione dell'azione umana comporta per l'autrice che si prenda in considerazione la categoria dei giudizi con cui esprimiamo valutazioni su esseri viventi. Se infatti capita di formulare valutazioni sulla bontà di oggetti

* Philippa Foot, *La natura del bene*, a cura di Luca Fonnesu, il Mulino, Bologna, 2007, pp. XVII-154. (ed. orig. *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001).

¹ Cfr. P. Geach, *Good and Evil*, in P. Foot (a cura di), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 64-73.

² P. Foot, *La natura del bene*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 10.

che non sono esseri viventi (ad esempio manufatti) è tuttavia solo riguardo a questi ultimi che “buono” trova la sua applicazione più importante, per così dire paradigmatica, in grado di gettare luce anche sui casi meno centrali: «la “bontà naturale”, come la definisco qui, può essere attribuita solo agli esseri viventi e alle loro parti, caratteristiche e operazioni: è una bontà intrinseca e autonoma nel senso che dipende direttamente dalla relazione che lega un individuo e la “forma di vita” propria della sua specie»³. La collocazione della valutazione dell’azione umana nel contesto più ampio della valutazione delle caratteristiche e delle operazioni di altri esseri viventi costituisce un tratto distintivo dell’etica di Philippa Foot ed è sorretta da una strategia argomentativa sofisticata che fissa l’attenzione sul concetto di specie vivente, o forma di vita (*life form*)⁴.

Una tesi centrale di *Natural Goodness* è che «i giudizi in cui si afferma che qualcosa è “buono” o “cattivo” sembrano avere una “grammatica” particolare quando il soggetto appartiene a una specie vivente, che sia vegetale, animale o umano»⁵. La particolarità di questa “grammatica” è tale da impedire una separazione netta tra descrizione e valutazione di un essere vivente, poiché le descrizioni di un essere vivente sono applicazioni a casi particolari di proposizioni generali che al contempo definiscono una caratteristica della specie cui l’individuo appartiene e come l’individuo deve essere per essere considerato un buon esemplare di quella specie. Il modo in cui descriviamo un’operazione di un organismo individuale presuppone *logicamente* una rappresentazione della specie vivente cui appartiene. Noi diciamo che un organismo individuale che compie una certa attività si sta nutrendo o riproducendo, perché sappiamo che per la specie cui l’organismo appartiene quell’attività corrisponde a nutrirsi o riprodursi. E’ possibile che la stessa attività, se compiuta da un organismo appartenente a una specie diversa, non sia descrivibile negli stessi termini. Un esempio illuminante è fornito da Michael Thompson e ripreso da Philippa Foot: la mitosi è un processo che avviene sia in organismi unicellulari che nell’uomo, ma mentre nei primi essa conta come riproduzione, non è così per l’uomo. Se descrivere un corso di eventi come nutrizione o riproduzione è possibile, ciò dipende dall’esistenza di

³ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴ Quest’ultima espressione è ripresa da Michael Thompson, il quale a sua volta adotta per caratterizzare il proprio approccio aristotelico alla biologia. Cfr. M. Thompson, “The Representation of Life”, in *Virtues and Reasons*, a cura di R. Hursthouse, G. Lawrence, W. Quinn, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 247-296. La nozione di *life-form* introdotta da Thompson non va confusa con l’espressione *form of life* (forma di vita, ted. *Lebensform*) impiegata da Wittgenstein e sul cui significato si è molto dibattuto.

⁵ P. Foot, cit., p. 38.

una classe di proposizioni peculiari, i “categorici aristotelici” (*Aristotelian categoricals*), che hanno come riferimento una specie e sono esemplificati dalla forma “Gli S sono F”. Il significato di queste proposizioni viene caratterizzato in negativo dicendo che esse non predicano qualcosa di ciascuno membro della specie; e anche se ciò che predicano è sicuramente vero per alcuni dei membri, nondimeno il loro contenuto è più ampio e non sono traducibili in “Alcuni S sono F”⁶. Ciò che i categorici aristotelici fanno è piuttosto stabilire un insieme di caratteristiche il cui possesso è *necessario* perché da esso dipendono lo sviluppo, l’autoconservazione e il sostentamento dell’individuo; essi hanno cioè un elemento teleologico. Dicendo che “gli S sono F” o che “gli S fanno V” (poniamo: che i lupi cacciano in branco) si fornisce anche una base per valutare come buono che un particolare “S” sia “F” o che faccia “V” (è buono che un lupo cacci in branco). La specie vivente, intesa in questo modo, rimanda peraltro a una biologia che ha poco o nulla a che vedere con quella professata dalla scienza moderna e si richiama piuttosto alla filosofia di Aristotele⁷. Comincia così ad apparire chiara la ragione per cui l’autrice ritiene possibile transitare, senza “salto logico”, dalla descrizione alla valutazione di un organismo vivente. I categorici aristotelici infatti sono giudizi che, da un lato, sono presupposti da una serie di asserzioni tipiche circa individui viventi e, dall’altro, esprimono *norme naturali*. Non è difficile cogliere il nesso tra questa normatività naturale, che crea un legame inscindibile (“logico”) tra valutazione di un individuo e tratti salienti della sua specie, e la natura attributiva dell’aggettivo “buono”.

Illustrata così la peculiarità della grammatica delle valutazioni di esseri viventi, il passo successivo dell’autrice è di estendere queste considerazioni alla valutazione dell’azione umana, in modo da farne strumenti di una filosofia morale. Non c’è infatti «alcun cambiamento nel significato della parola “buono” quando figura in “buone radici” e in “buone disposizioni della volontà umana”»⁸. Anche se la vita umana include tante e diverse attività e, di conseguenza, è più ampio il campo degli aspetti passibili di valutazione, «non

⁶ *Ibid.*, p. 40. La particolarità dei categorici aristotelici è al contempo sintattica e semantica. Sul piano sintattico essi si caratterizzano per l’assenza di quantificatori logici. Sul piano semantico per il riferimento agli esseri viventi. Ma non si tratta di due aspetti separati. Secondo Foot i categorici aristotelici assumono quella specifica forma logica proprio in virtù del loro contenuto. Michael Thompson, con il quale Foot afferma qui di essere in sintonia, si è spinto fino ad affermare che il concetto di vita si comporta come una categoria logica: «Thought, as thought, takes quite a special turn when it is thought of the living». M. Thompson, cit., p. 249.

⁷ Cfr. M. Ricciardi, “Biologia e bontà naturale”, in *Iride*, 38, 2003, pp. 186-191.

⁸ P. Foot, cit., p. 52.

è [...] la varietà in se stessa che ci interessa di più da un punto di vista filosofico, dato che come filosofi vogliamo comprendere la *struttura concettuale* della valutazione piuttosto che i dettagli della complessità del mondo vivente»⁹. Per la verità questo passaggio è reso straordinariamente complicato da una difficoltà che sorge non appena si considera il possesso della razionalità pratica come caratteristica distintiva degli esseri umani rispetto alla altre specie viventi. Prima di prendere in esame questa difficoltà è tuttavia opportuno illustrare due aspetti che l'autrice riconosce a una teoria morale che sia in grado di assegnare un posto centrale all'idea di normatività naturale e al concetto di vita.

Il primo aspetto dipende dal fatto che le singole caratteristiche e operazioni di un essere vivente non sono considerate in isolamento, ma nel quadro di una vita individuale. Tutti i categorici aristotelici relativi a una specie vivente infatti formano un sistema, che Michael Thompson ha chiamato "storia naturale" di quella specie e la conformità delle caratteristiche di un organismo a questa storia naturale, permette di valutare la sua vita come buona. Calato nella morale questo criterio conduce ad attribuire importanza non solo e primariamente alla giustizia delle singole azioni, ma prima di tutto alla volontà buona che le sorregge e ai tratti della persona che le compie. Sotto un tale profilo *Natural Goodness* costituisce un contributo importante a quelle tendenze della filosofia morale contemporanea spesso accomunate sotto l'etichetta un po' imprecisa di "rinascita dell'etica della virtù"; più precisamente l'opera di Philippa Foot realizza il programma, fissato da Elizabeth Anscombe in un saggio del 1958, di un ritorno alla concezione aristotelica delle virtù¹⁰. Secondo Philippa Foot, il concetto di virtù comporta che se qualcuno la possiede le sue azioni sono buone e ciò succede perché per il virtuoso «certe considerazioni e non altre contano come ragioni per l'azione e hanno un certo peso»¹¹. Le considerazioni che devono contare come ragioni per l'azione non sono poi altre che quelle espresse dai categorici aristotelici che riguardano la forma di vita umana. Per esempio la considerazione in base a cui abbiamo ragione di rispettare le promesse è che per esseri come gli uomini l'istituto della promessa è necessario. Ma il virtuoso non è semplicemente colui che rispetta le promesse, bensì colui che lo fa – a meno che ricorrano circostanze eccezionali – in *ragione* di questa considerazione. Pertanto un'etica delle virtù sposta il *focus* dall'azione e le sue conseguenze al soggetto agente. Questo non è senza ricadute sulla stessa delimitazione del campo della moralità. Un problema cui l'autrice di *Natural Goodness* dedica

⁹ *Ibid.*, p. 52-53.

¹⁰ Cfr. G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", in *Philosophy*, 124, 1958, pp. 1-19.

¹¹ P. Foot, cit., p. 20.

particolare attenzione è la distinzione tra azioni che sono malvagie perché danneggiano terzi e azioni che configurano mancanze verso se stessi. La filosofia morale moderna, sulla scorta soprattutto di John Stuart Mill, ritiene generalmente che solo le prime interessino la morale; anche se Philippa Foot ammette che si possa restringere così l'impiego di "morale", nondimeno ritiene che la valutazione dei due tipi di azione non vada trattata separatamente. La riprovazione delle azioni ingiuste, come violare un patto o venir meno a una promessa, e la critica che colpisce condotte prive di saggezza, non sono diverse per qualche aspetto decisivo. Le virtù cioè richiedono una trattazione unitaria e il tipo di difetti che si classificano solitamente come mancanze morali non sono diversi da altri difetti della volontà umana come la sconsideratezza; entrambi sono infatti difetti naturali che affliggono – e le virtù sono forme di eccellenza naturale che caratterizzano – l'uomo in quanto essere capace di azione volontaria razionale. Sicuramente il favore per un concetto unitario di virtù e per una trattazione integrata delle virtù è uno dei tratti del libro in cui emerge maggiormente l'approccio aristotelico dell'autrice.

Il secondo aspetto connesso alla centralità dell'idea di normatività naturale e del concetto di vita è quello che si può chiamare la metaetica di Philippa Foot e consiste nel refutare le diverse forme di soggettivismo e non-cognitivismo etico. La metaetica dell'autrice è oggettivista perché ritiene che sia possibile accedere a una conoscenza oggettiva della bontà umana, in cui preferenze, disposizioni e desideri soggettivi non giocano alcun ruolo e possono anche mancare. In quanto espressivi di una normatività naturale, i giudizi morali hanno natura essenzialmente conoscitiva e possono addirittura coesistere con atteggiamenti e scelte d'azione di segno opposto. È il caso dell'individuo "senza scrupoli" (*shameless*), che può riconoscere la malvagità di un'azione e tuttavia volerla e compierla. Su questo punto l'autrice è in radicale dissenso con il prescrittismo di Richard M. Hare¹², secondo cui è la natura stessa del discorso morale (prescrittivo) a richiedere che chi dà l'assenso a un giudizio di valore agisca poi di conseguenza. Un'azione contraria mostrerebbe che tale assenso è insincero. Per contro Philippa Foot sostiene, adducendo alcuni esempi, che agire in contrasto con le proprie sincere convinzioni morali è una possibilità effettiva e che ciò dipende dall'essere i giudizi di valore irriducibili a prescrizioni nel significato voluto da Hare. Più in generale in *Natural Goodness* è messa in discussione la tesi fatta propria da molti filosofi analitici che ci sia una grande divisione tra asserzioni e prescrizioni e che la distinzione tra fatto e valore sia riconducibile semplicemente a usi del linguaggio in funzione diversa (descrittiva da un lato e

¹² Cfr. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952 (trad. it., *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma, 1968).

prescrittiva, espressiva o emotiva dall'altro). La filosofia morale non si deve occupare solo di fatti linguistici¹³, ma, attraverso l'analisi del linguaggio morale, di realtà extralinguistiche. Del resto, se la normatività naturale deve fare da ponte tra il regno della vita vegetale e animale e l'uomo, è evidente che il significato di "norma" assunto qui non può essere quello di proposizione con funzione di guida per l'azione, siccome né le piante né gli animali sono capaci di azione nello stesso modo in cui l'uomo lo è. Se i giudizi di valore sono irriducibili a prescrizioni nel significato voluto da Hare, si deve allora dire che non sono "*action guiding*", che non sono in grado di costituire ragioni per l'azione? L'autrice risponde negativamente, e cerca di fornire un resoconto di come le valutazioni morali rispondano al "requisito di praticità", stabiliscano cioè che cosa abbiamo individualmente ragione di fare, pur restando indipendenti da desideri e interessi soggettivi. Ma proprio qui emerge la difficoltà, cui si accennava, di conciliare il naturalismo etico e la circostanza che l'uomo è un essere razionale, capace di eleggere fini e scegliere fra corsi di azione differenti.

«Ma che succede se non mi importa di non essere un buon essere umano?»¹⁴. La domanda dello scettico, posta all'inizio del capitolo quarto di *Natural Goodness*, apre la discussione della razionalità pratica, mostrando icasticamente come il vero problema nell'estendere all'essere umano e alla moralità lo schema della bontà naturale degli esseri viventi non umani è la circostanza che molti, e filosofi in modo particolare, ritengono che le persone assumano come ragioni per agire considerazioni diversissime, che dipendono in ultima analisi da interessi, desideri e atteggiamenti soggettivi. Il desiderio di essere un buon essere umano può certamente essere tra questi, ma che succede se le cose stanno diversamente? L'obiezione è fortissima e ha alle spalle una lunga tradizione in filosofia morale di cui David Hume è la figura più rilevante. La razionalità pratica ha un carattere strumentale; la scelta dell'agente razionale cioè cade su azioni che appaiono avere come conseguenza uno stato di cose desiderato. In altre parole, riguarda i mezzi e non i fini. La forza di questa critica è attentamente vagliata: la stessa Foot ha infatti in passato sostenuto una ricostruzione neohumeana della razionalità pratica, arrivando perfino a concludere che fino a prova contraria si deve ammettere che la razionalità dell'azione morale deriva soltanto dai desideri e

¹³ Cfr. i seguenti passi di *Natural Goodness*: «Con l'emotivismo e il prescrittivismismo l'idea [di Moore] di una proprietà *sui generis* veniva rimpiazzata con quella di un uso particolare del linguaggio, essenzialmente pratico» (P. Foot, cit., p. 14); più avanti l'autrice contesta l'idea che l'utilizzo di "buono" nel "giudizio morale" «debba avere a che fare con l'espressione di pro-attitudini o sentimenti o con l'esecuzione di qualche "atto linguistico" come la lode o l'impegno» (*ibid.*, p. 52).

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

dagli interessi. In *Natural Goodness* ha cercato di superare questa prospettiva attraverso il riconoscimento di un *errore di strategia* che la inficerebbe. Anziché chiedersi che cosa sia la razionalità pratica in astratto occorre chiedersi quale tipo di razionalità caratterizzi un essere fatto come l'uomo. Avere una razionalità pratica, e segnatamente una razionalità pratica non humeana, è esso stesso un tratto della "storia naturale" degli esseri umani. L'elemento portante di questa diversa strategia è la considerazione che nel «rapporto fra la bontà di una scelta e la razionalità pratica, è il primo aspetto ad avere la precedenza»¹⁵; perciò il rifiuto della ricostruzione humeana della razionalità pratica non dipende da una sua intrinseca implausibilità (possiamo immaginare esseri il cui ragionamento pratico ha sempre carattere strumentale), ma dalla sua inadeguatezza a rendere conto di alcune scelte pratiche delle persone. L'autrice non nega però che il desiderio e l'interesse possano talvolta fornire ragioni per agire, come quando si programma un viaggio in India per realizzare il proprio desiderio di vedere il Taj Mahal¹⁶; in altri casi tuttavia – e sono i casi più interessanti per la filosofia morale – sono in gioco considerazioni sulla bontà naturale che impongono una condizione necessaria alla razionalità pratica; un'azione malvagia è irrazionale anche se perfettamente coerente con i desideri o gli interessi dell'agente¹⁷. Una critica possibile a questo modo di procedere di Philippa Foot è che esso vorrebbe *fondare* il proprio resoconto della razionalità pratica su una concezione metafisica della natura umana, ma non vi riesce (né, forse, vi potrebbe riuscire) perché si limita ad affermare in modo apodittico che il nostro sistema di ragioni è modellato sulle necessità aristoteliche¹⁸. Cerca invece di superare questo tipo obiezioni Michael Thompson, secondo cui il limite nell'impostazione dell'autrice è semmai quello di dare a volte l'impressione di voler giustificare le sue affermazioni riguardanti la razionalità pratica, laddove «avrebbe dovuto enfatizzare la misura in cui questi pensieri sono autoconvalidanti»; infatti «Per Foot [...] la nostra fiducia nelle considerazioni di giustizia e altre forme fondamentali di pensiero pratico deve, a un certo livello, essere senza alcun fondamento»¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p.76.

¹⁷ *Ibid.*, p.78.

¹⁸ Di questo tenore mi sembrano essere le riserve al naturalismo di Foot avanzate da Piergiorgio Donatelli. Vedi P. Donatelli, "Non basta l'umanità. Philippa Foot sulla bontà naturale", in *Iride*, 38, 2003, pp. 179-186.

¹⁹ M. Thompson, "Tre gradi di bontà naturale", in *Iride*, 38, 2003, pp. 191-197. I luoghi citati sono a pp. 196-197.