

Angelo Campodonico

TOMMASO E L'ETICA ANALITICA

1. *Premessa*<sup>1</sup>

Come intendere il titolo di questo contributo? Non tanto in riferimento al cosiddetto “tomismo analitico” in senso stretto, ammesso che questa espressione sia scientificamente accettabile, quanto letteralmente come presenza di Tommaso d'Aquino nella cosiddetta “filosofia analitica” intesa in senso ampio, cioè comprendendo anche coloro che, come Alasdair MacIntyre o Iris Murdoch, risentono del pensiero di Ludwig Wittgenstein e di Elizabeth Anscombe, anche se non possono definirsi “analitici”<sup>2</sup>. A questo proposito sono necessarie alcune precisazioni. La prima consiste nell'evidenziare che in questo contributo “etica analitica” significa etica che non si riduce alla sola metaetica, come invece per lo più accadeva negli anni '50 del Novecento nel mondo di lingua inglese. Gli autori che prenderò in considerazione sono, infatti, tutti filosofi che hanno reagito al predominio della metaetica analitica rappresentata da figure come Stevenson e Hare. Inoltre non prenderò in considerazione le etiche *applicate* o *speciali*, soffermandomi soltanto sull'etica *generale*.

La seconda precisazione consiste nel chiedersi se nel caso dell'etica di molti filosofi “analitici” vi sia un vero e proprio rapporto con Tommaso d'Aquino e non invece solo, o soprattutto, con Aristotele. La risposta a questo interrogativo dipende, in modo particolare, dal ruolo che svolge in questi autori il tema della legge naturale o più in generale della norma morale, ruolo che dipende anche dalle interpretazioni di Aristotele che si assumono come valide. Inoltre occorre precisare che, in genere, coloro che riprendono e attualizzano classici del pensiero

<sup>1</sup> Ringrazio Gabriele De Anna per le indicazioni fornitemi in vista della stesura di questo testo.

<sup>2</sup> In particolare: il contestualismo di MacIntyre risente del secondo Wittgenstein e della Anscombe. Lo stesso vale in forme diverse per la Murdoch

filosofico come Aristotele e Tommaso non sono quasi mai studiosi che hanno una conoscenza filologicamente dettagliata dell'autore stesso. Va sottolineato infine che la letteratura al riguardo è piuttosto scarsa e che il saggio *Aristoteles, Aquinas, Anscombe and the New Virtue Ethics* di Candace Vogler è uno dei pochi contributi significativi recenti che tocca non troppo tangenzialmente il tema che ci interessa<sup>3</sup>.

## 2. Sintetico inquadramento storico

La filosofia di Tommaso nella sua ripresa tomista era assai presente soprattutto negli Stati Uniti e in Canada e specie nelle università cattoliche anche per l'influsso di studiosi del calibro di Etienne Gilson, Jacques Maritain, Yves Simon, ma non dialogava con la filosofia analitica di matrice neoempirista, e anzi si opponeva fortemente al suo carattere antimetafisico e scienziato. Tra le due tradizioni, quella tomista e quella analitica, dunque, non esisteva quasi dialogo. Un esponente significativo della tradizione tomista nell'ambito dell'etica è stato Ralph MacInerney, professore all'Università di Notre Dame e buon interprete di Tommaso, oltre che scrittore di gialli di un certo successo. Sulla fine degli anni Novanta, proprio in quella Università, John Haldane dell'Università di St. Andrews ebbe l'idea provocatoria di lanciare il cosiddetto "tomismo analitico", invitando di fatto i filosofi di tradizione cattolica ad aprirsi alla filosofia analitica e viceversa. Egli si rifaceva a una serie di autorevoli filosofi del secondo Novecento influenzati soprattutto da Wittgenstein, oltre che da Aristotele e da Tommaso<sup>4</sup>. Si trattava, in particolare, di Elizabeth Anscombe, di suo marito Peter Geach e di Anthony Kenny.

La dizione "tomismo analitico" ha subito suscitato reazioni positive e negative e anche qualcuna più moderata. Eleanore Stump, in particolare, sottolinea la compresenza già nel pensiero scolastico medioevale di due filoni di pensiero filosofico in certa misura complementari:

<sup>3</sup> [https://www.academia.edu/2500806/Aristotle\\_Aquinas\\_Ancombe\\_and\\_the\\_New\\_Virtue\\_Ethics](https://www.academia.edu/2500806/Aristotle_Aquinas_Ancombe_and_the_New_Virtue_Ethics).

<sup>4</sup> L'attenzione a Tommaso del resto non deve stupire perché ancora oggi il mondo anglosassone è quello in cui si studia Tommaso in modo più massiccio e nel contempo forse più seriamente. Basti pensare, per esempio, al recente volume *The Oxford Handbook on Aquinas* curato da Brian Davies e da Eleonore Stump, Oxford University Press, Oxford 2012.

quello scolastico tomista e quello agostiniano-bonaventuriano<sup>5</sup>. Essi si potrebbero equiparare oggi, secondo la Stump, a quello analitico da una parte e a quello ermeneutico-continentale dall'altra<sup>6</sup>.

Un breve cenno va fatto innanzitutto agli autori del cosiddetto Tomismo analitico che giudico interessanti in etica, per poi trattare della loro ripresa implicita o esplicita dell'etica di Tommaso. Occorre partire da Elizabeth Anscombe, allieva preferita di Wittgenstein, convertita da giovane al cattolicesimo con il marito Peter Geach, che conosceva Aristotele e Tommaso<sup>7</sup>. La Anscombe – riferisce la figlia Mary – soleva affermare che non era opportuno in filosofia richiamarsi esplicitamente a Tommaso d'Aquino, per non offrire il fianco alle critiche. Ma ciò non significa che ella non conoscesse il suo pensiero, non lo stimasse e che non lo riprendesse. Insieme a lei ricordiamo oltre a Peter Geach, Philippa Foot agnostica, Iris Murdoch religiosa, ma non cristiana e nota anche come romanziera di successo, in un contesto oxoniense di ripresa della filosofia continentale influenzato anche da letterati come Clive S. Lewis. La Anscombe, come Wittgenstein, che, pur esercitando di fatto un influsso significativo sull'etica, non ha e non vuole avere una sua filosofia morale, segna un inizio nuovo, uno "sguardo nuovo" in filosofia e in filosofia morale. In questo ambito è la sua ampiezza di vedute a essere la ragione della sua profondità filosofica. Nella sua critica alla distinzione fatti-valore, alla concezione legalistica della moralità e al consequenzialismo, ella ricorre alla filosofia della mente, alla filosofia del linguaggio, a una particolare prospettiva storica e a un genuino coinvolgimento con i temi etici concreti. Si dovrebbe anche menzionare la sua capacità – evidente a tutti quelli che la conobbero – di scorgere

<sup>5</sup> Cfr. E. STUMP, *Francis and Dominic: Persons, Patterns, and Trinity* in A. CAMPODONICO (a cura di), *Verità nel tempo. Platonismo, Cristianesimo e contemporaneità. Studi in onore di Luca Obertello*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 75-102.

<sup>6</sup> Nel numero di «New Blackfriars» dedicato al tomismo analitico Charles Taylor evidenzia significativamente che la sintesi di Tommaso potrebbe essere utilmente integrata ancor più dalla insistenza sulla dimensione della *differenza* propria della filosofia continentale: Cfr. *Thomism and the Future of Catholic Philosophy, Responses: Charles Taylor*, «New Blackfriars» 80 (1999), n. 938, pp. 209-210.

<sup>7</sup> Anscombe afferma che il suo interesse è rivolto più alle questioni di etica speciale piuttosto che alla metaetica in un'epoca in cui l'etica anglosassone si riduceva in gran parte alla metaetica. Cfr. *Ethics, Religion and Politics. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III, Blackwell, Oxford 1981, p. VIII. Sul pensiero della Anscombe in etica cfr., in particolare, R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 83-127. Per una introduzione complessiva al pensiero della Anscombe in lingua italiana cfr. E. GRIMI, *The Dragon Lady. Elizabeth Anscombe*, Cantagalli, Siena 2013.

le ipocrisie e le mostruosità intellettuali del suo tempo con quella sorta di oggettività che è prerogativa di chi guarda le cose dal di fuori.

Molti seguiranno la Anscombe, in particolare l'amica e collega Philippa Foot. Tra i suoi primi allievi vi sarà anche un tedesco: Anselm Müller, aristotelico sensibile al pensiero di Tommaso<sup>8</sup>. L'influsso della Anscombe in etica si è diffuso anche attraverso Alasdair MacIntyre che, pur non essendo un filosofo analitico, ma essenzialmente un "narrativo" che dipende dalla tradizione continentale, risente della sua critica alla filosofia morale moderna e contemporanea e lavora in un contesto analitico, entrando in dialettica con questo<sup>9</sup>.

In un pamphlet provocatorio, esito di una conversazione alla BBC, dal titolo *La filosofia morale di Oxford corrompe la gioventù?* Anscombe sostiene ironicamente che la filosofia morale di Oxford non corrompe la gioventù perché essa è già corrotta dalla morale diffusa dalla società inglese contemporanea. Essa esprime in filosofia la corruzione che già sussiste a livello di morale comune soprattutto a opera del *consequenzialismo* (termine da lei coniato), secondo cui non esiste una *natura* delle azioni e non esistono azioni in quanto tali malvagie, ma per giudicarle sotto il profilo morale occorre valutare il complesso delle loro conseguenze. Questa corruzione si manifesta paradigmaticamente, secondo Anscombe, nel fatto che l'Università di Oxford abbia concesso la laurea *honoris causa* al presidente degli Stati Uniti Harry Truman che aveva ordinato di lanciare la bomba atomica su civili inermi al fine di accelerare la fine della seconda guerra mondiale<sup>10</sup>. Più in generale questa corruzione si esprime in un disinteresse per i fini in etica (*de finibus non est disputandum*), in un relativismo secondo cui bisogna adeguarsi continuamente ai nuovi standard di vita, e in un ideale di giustizia antiplatonico secondo cui non sarebbe necessario che i singoli siano giusti, ma che lo sia il complesso della società<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Di questo autore cfr., in particolare, A.W. MÜLLER, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des Guten Lebens*, Kohlhammer, Stuttgart 1998.

<sup>9</sup> Si potrebbe affermare che MacIntyre valorizza di Tommaso d'Aquino non solo e non tanto determinati *contenuti* del suo pensiero, quanto il *metodo* della discussione (*quaestio*) che pratica. Cfr., in particolare, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993.

<sup>10</sup> Solo la Anscombe e pochi altri tra cui la Foot si opposero al conferimento dell'onorificenza a Truman.

<sup>11</sup> All'origine della diffusione a livello di massa del consequenzialismo potrebbe esserci anche una certa forma di paternalismo dei governi nell'emanare leggi che preservino da certi pericoli. Cfr. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008 p. 124.

Ma la critica della Anscombe alla filosofia morale allora dominante si manifesta più esplicitamente nel famoso saggio *Modern moral philosophy*<sup>12</sup>, sebbene non solo in questo, come:

(1) critica all'idea di ragione di Hume, autore che pure ella stima come interlocutore. Viene criticata la divaricazione fatti-valori, perché i fatti sono sempre inseriti (wittgensteinianamente) in un contesto relazionale<sup>13</sup>. In particolare, Anscombe critica lo strumentalismo di Hume, la netta distinzione, che è quasi una divaricazione, tra i fini-emozioni da un lato e i mezzi-ragioni dall'altro. Questo tema sarà condiviso da molti "tomisti analitici" e da MacIntyre. Così Philippa Foot individuerà i limiti delle sue posizioni precedenti a *Natural Goodness* nel fatto di non prendere sufficientemente le distanze dalla posizione humeana, cioè da un'etica basata sugli "imperativi ipotetici". Vi sono motivazioni per agire che non si riducono agli aspetti conativi. Una virtù come l'essere giusti può esser una di queste. Ella si rifà – contra Hume – alla distinzione di Tommaso tra tendere al bene e tendere al bene "in quanto bene", che è tipica dell'uomo grazie al linguaggio e alla ragione. Particolarmente significativo è il caso di alcuni atti che a motivo dei giochi linguistici in cui s'inseriscono impegnano colui che li compie, specialmente dell'atto di *promettere* tematizzato da Anscombe e ripreso da Foot con l'esempio dell'antropologo che ha promesso all'indigeno di non fotografarlo, neppure quando dorme, e si sente moralmente necessitato a prestar fede alla promessa<sup>14</sup>.

In questa prospettiva critica nei riguardi dell'emotivismo, prospettiva critica che accomuna tutti gli analitici direttamente o indirettamente influenzati oltre che da Wittgenstein anche da Tommaso,

<sup>12</sup> Cfr. E. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, «Philosophy» 33 (1958), n. 124, trad. it. *La filosofia morale moderna*, «Iride», 21 (2008), n. 1, pp. 47-70.

<sup>13</sup> Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *On Brute Facts*, «Analysis», 18 (1958), n. 3, pp. 69-72.

<sup>14</sup> Cfr. P. FOOT, *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 61. Subito dopo l'esempio la Foot aggiunge a spiegazione: «È importante per una comunità che i suoi membri si possano fidare gli uni degli altri ed è ancor più importante che a un livello elementare gli uomini abbiano rispetto reciproco. È importante non solo ciò che si fa, ma ciò che si è. Questo va detto, ma sembra introdurre un'altra forma di reazione utilitaristica, che si basa sull'utilità delle disposizioni. In favore di una teoria di questo genere c'è l'implausibilità dell'idea che l'affidabilità, e ancor meno il rispetto, possano essere, per così dire, "accesi o spenti" all'occorrenza». Secondo Teichmann alla domanda: «Perché è bene mantenere le promesse?», la Anscombe risponderebbe: «Perché è bene per noi in quanto esseri umani» (cit. in TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, p. 102).

particolarmente degna di nota è la critica alla concezione del bene che parte da Moore. La parola “bene” non sarà più considerata, ad esempio da Geach, platonicamente come aggettivo predicativo dotato di un valore assoluto, ma come aggettivo attributivo relativo come quando si dice «Un coltello affilato è un buon coltello» o «Egli è un buon ciclista»<sup>15</sup>.

(2) Critica all'utilitarismo e al consequenzialismo. In queste prospettive etiche si sottovaluta la dimensione del *contenuto* dell'azione (ciò che s'intende fare), soffermandosi sulle conseguenze delle azioni, prescindendo cioè dalla condizione del soggetto in un modo che è stato definito *agent neutral*. Si trascura così la distinzione fra fini *intesi* ed effetti *previsti* delle azioni, non riuscendo a isolare l'azione intesa dalle sue conseguenze e mettendo tutto sullo stesso piano. Si finisce per affermare, quindi, una cattiva infinità delle conseguenze.

Si può forse stabilire un nesso fra ermeneuticismo (come interpretazione infinita) sul piano speculativo e consequenzialismo sul piano pratico perché impediscono entrambi di compiere affermazioni conclusive sul concreto sia in senso speculativo, sia pratico. Anscombe sottolinea che il consequenzialismo è incapace di comprendere i divieti in etica, impedendo così un progresso morale dell'uomo e non solo un progresso della sua filosofia morale. Non si può agire moralmente basandosi innanzitutto sulla speranza o sul timore delle conseguenze che seguirebbero a un atto giusto o sbagliato e senza riconoscere in partenza qualcosa come moralmente giusto o sbagliato *in se stesso* almeno *prima facie*. In questa prospettiva non si può affermare, secondo la Anscombe, contro la stessa Foot, che sia certamente preferibile salvare quattro uomini anziché uno, qualora si prescinda dalla considerazione di altri aspetti<sup>16</sup>.

Come nota Robert Spaemann, nel consequenzialismo, che è conseguenza indiretta dell'estensione dell'approccio scientifico all'etica, manca un'idea di fine in cui si riposa, di un *ananke stenai* dell'azione umana<sup>17</sup>. Anscombe sottolinea sia l'astrattezza di questa impostazione,

<sup>15</sup> Cfr. P. GEACH, *Good and Evil*, «Analysis», 1956.

<sup>16</sup> Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Who Is Wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point*, in ID., *Human Life, Action and Ethics*, Imprint Academic, Exeter 2005, pp. 249-251.

<sup>17</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

astrazione dovuta all'impossibilità di scorgere tutte le conseguenze di un'azione (sarebbe richiesto all'uomo uno sguardo divino sul mondo), sia la difficoltà di risolvere i casi concreti, sempre nuovi, con una regola. Ella critica anche il carattere volutamente astruso degli esempi di molta etica anglosassone che non nascerebbero sempre da una buona intenzione sotto il profilo morale. Secondo Rosalynd Hursthouse, la Anscombe sottolinea che è errato e tendenzioso affermare che vi siano solo due alternative etiche possibili in una scelta, perché in realtà, a ben vedere, ve ne sono di più. Talora poi, una delle due alternative proposte come esclusive non è effettivamente tale perché non è ragionevolmente percorribile. Ella invita, così, a fare maggiormente uso dell'immaginazione nell'esperienza morale<sup>18</sup>.

Il tema della critica al consequenzialismo sarà ripreso – tra gli altri – da un autore come David S. Oderberg dell'Università di Reading che lo applica anche alle questioni bioetiche e che critica la possibilità di parlare in etica di diritti e insieme di adottare un approccio consequenzialista. Oderberg valorizza in questa prospettiva il principio cosiddetto del *doppio effetto*, già ripreso dalla Anscombe, che preferisce parlare in questo caso di *effetti collaterali*, rifacendosi all'esempio dell'omicidio per legittima difesa di Tommaso ed esaminando i diversi modi in cui egli considera le conseguenze volute e non volute di un'azione<sup>19</sup>. Occorre notare, tuttavia, che il cosiddetto *principio del*

<sup>18</sup> Cfr. la testimonianza di R. Hursthouse in: GRIMI, *The Dragon Lady. Elizabeth Anscombe*, p. 424.

<sup>19</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 5 co.: «Gli eventi successivi possono essere previsti e non previsti. Se sono previsti, è chiaro che essi accrescono, o la bontà, o la malizia. Infatti quando uno, pur prevedendo che dalla propria azione possono seguire molti mali, non desiste, dimostra che la sua volontà è assai pervertita. Se invece l'evento successivo non è previsto, allora bisogna distinguere. Se all'atto codesto evento segue direttamente e nella maggior parte dei casi, allora codesto evento aggiunge bontà o malizia all'azione: infatti è evidente che un atto è migliore nel suo genere, per il fatto che da esso segue un maggior numero di beni, ed è peggiore, se ad esso segue un maggior numero di mali. – Al contrario, se l'evento consegue all'azione in casi sporadici, e solo indirettamente, allora l'evento non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: infatti non si può giudicare una cosa in base a quanto le appartiene indirettamente e accidentalmente, ma solo in base alle sue dirette proprietà». Cfr. inoltre *ibi*, II-II, q. 64, a. 7: «Niente impedisce che un atto abbia due effetti, di cui l'uno intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale, come sopra abbiamo visto. Perciò dalla difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della

*doppio effetto* non si ritrova come tale in Tommaso, ma nella tradizione successiva, sebbene questa riprenda certamente spunti già presenti in lui<sup>20</sup>. Di Oderberg sono pubblicati da Blackwell due volumi, uno

propria vita; mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore. Orbene, codesta azione non può considerarsi illecita, per il fatto che con essa s'intende di conservare la propria vita: poiché è naturale per ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza. Tuttavia un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito, se è sproporzionato al fine. Se quindi uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita: infatti il diritto stabilisce, che "è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti della legittima difesa". Non è quindi necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunci alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto di più a provvedere alla propria vita che alla vita altrui.

Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra abbiamo detto, è illecito che un uomo miri direttamente a uccidere per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: com'è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi. Anche questi però peccano, se sono mossi da risentimenti personali».

<sup>20</sup> Su questo punto riprendo la sintesi di F. RICKEN in *Etica generale*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. 236: «In S.th. 2-2, q. 64, a. 7 Tommaso d'Aquino si chiede se sia permesso uccidere un uomo per difendere se stessi. Egli risponde che una stessa azione può avere due effetti dei quali uno è voluto, l'altro no. Un'azione morale conserva la sua essenza (*species*) ma in forza di ciò che è programmato e non di ciò che eccede l'intenzione. L'azione di autodifesa può avere un doppio effetto: la conservazione della propria vita e l'uccisione di colui che l'attacca. Ciò che si prevede nell'azione d'autodifesa è la conservazione della propria vita, e ciò è moralmente permesso. Tommaso aggiunge come condizione limitante la proporzionalità del mezzo: posso solo applicare tanta potenza quanta è necessaria per salvare la mia vita; l'atto moralmente giusto dell'autodifesa diventa moralmente sbagliato quando il mezzo non corrisponde allo scopo. In base alla comprensione oggi diffusa il principio d'autodifesa afferma: è moralmente lecito causare un male extramurale, se si adempiono le seguenti quattro condizioni:

- (1) L'azione in sé, a prescindere cioè dal male su cui si chiude un occhio, può essere moralmente buona o indifferente (è moralmente lecito preservare la propria vita).
- (2) La persona agente progetta l'effetto buono dell'azione, l'azione malvagia è solo lecita. (Colui che difende se stesso, progetta di conservare la propria vita).
- (3) L'effetto malvagio non può essere in alcun modo un mezzo da cui far emergere l'effetto buono. L'effetto malvagio può perciò essere solo o
  - (3a) una conseguenza dell'effetto buono (conservo la mia vita e mi porto in sicurezza; l'aggressore muore più tardi per le conseguenze della mia difesa) o
  - (3b) esso si deve dare con la stessa immediatezza delle conseguenze buone (posso non strappare di mano la pistola all'aggressore, ed egli tenta fino all'ultimo attimo di sparare su di me; la mia vita è preservata solo non appena egli è morto).
- (4) La liceità del male si può bilanciare con una ragione molto forte che le corrisponda».

di etica generale e un altro di etica applicata quale esempio di etica analitica alternativa a quella dominante che è contraddistinta dal consequenzialismo<sup>21</sup>. L'autore, che era stato precedentemente un consequenzialista influenzato da Peter Singer, sottolinea tra l'altro che non si tratta solo di *promuovere* il bene, ma innanzitutto di *rispettarlo* in quanto tale. Perché si presuppone che l'unico atteggiamento morale possibile e legittimo sia puntare a promuovere e aumentare il bene? E se poi si ammettono eccezioni, non ci si sta già opponendo al consequenzialismo? In *Why I'm not a consequentialist?* egli critica come contraddittorio il tentativo di Philip Pettit di conciliare consequenzialismo e difesa dei diritti<sup>22</sup>.

Può essere interessante notare che, secondo la Anscombe, la negazione del principio cosiddetto del *doppio effetto* è causa di errori nel pensiero morale moderno, ma l'abuso di questo stesso principio ha determinato la corruzione del pensiero cattolico. Mentre il consequenzialismo gonfia il dominio della responsabilità personale, questa forma corrotta di pensiero cattolico la riduce. Essa si basa su una nozione di intenzione come *atto interno* che Anscombe in *Intention* fa esplodere. Un uomo, infatti non può sostenere di non avere avuto l'intenzione di fare ciò che era per lui un mezzo in vista di un suo scopo<sup>23</sup>.

(3) Critica al deontologismo formalistico dell'autolegislazione di derivazione kantiana, auto legislazione che Anscombe sostiene essere assurda. Ella ammette certamente i doveri come condizioni per raggiungere un determinato fine. E sostiene pure che i doveri assoluti esistono in etica, ma afferma che essi possono essere giustificati in ultima analisi solo dal comando divino e che sul piano della giustificazione della morale l'autolegislazione non ha senso, una volta venuta meno la fede nel comando divino. Qualcosa è bene non perché lo richiede Dio e d'altronde, che sia bene lo si può cogliere senza credere in Dio.

<sup>21</sup> Cfr. D.S. ODERBERG, *Moral Theory. A Non Consequentialist Approach*, Blackwell, Oxford 2000; ID., *Applied Ethics. A Non Consequentialist Approach*, Blackwell, Oxford 2000.

<sup>22</sup> [http://www.intellectum.org/articles/issues/intellectum6/en/ITL06p005015\\_Why%20I%20am%20not%20a%20consequentialist\\_David%20S%20Oderberg.pdf](http://www.intellectum.org/articles/issues/intellectum6/en/ITL06p005015_Why%20I%20am%20not%20a%20consequentialist_David%20S%20Oderberg.pdf).

<sup>23</sup> Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000<sup>2</sup>, trad. it. di C. Sagliani, *Intenzione*, Università della S. Croce, Roma 2004, I, 44. Cfr. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, pp. 117-118.

Ma non si può pensare di essere *obbligati* a non rubare o a non uccidere senza credere in un Legislatore non meramente terreno. Per la Anscombe la parola *deve* è ormai diventata un termine dotato di mera forza mesmerica non più deducibile da altro. Ella riprende dal secondo Wittgenstein l'idea che valorizzerà MacIntyre della problematicità di una ripresa di certi termini, in particolare del *dovere* inteso in senso forte, in un contesto assai diverso rispetto a quello in cui sono sorti originariamente. Questa tesi, assai discussa, è condivisa per esempio da un'interprete di Wittgenstein come Cora Diamond.

(4) Quali sono le conseguenze di queste critiche? Secondo la Anscombe non si può fare filosofia morale senza prima aggiornare la *filosofia della psicologia* e dunque sapere che cosa significhi *fioritura umana* (*human flourishing*) e come si connettano a essa le virtù. Questo invito della Anscombe per lo più non è stato seguito, anche perché non è del tutto chiaro che cosa significhi *filosofia della psicologia*. Essa sembra riguardare non le scienze umane, ma quella teoria dell'azione da lei intrapresa poco dopo con il saggio: *Intention*.

Ad ogni modo, la contemporanea *virtue ethics*, che è soprattutto di matrice aristotelica (e che è sviluppata per esempio da Rosalind Hursthouse), non costituisce l'unica ripresa dei pensieri della Anscombe (e di Wittgenstein) sull'etica. Riprese significative vi sono anche in altri autori come Iris Murdoch, Charles Taylor, Sabina Lovibond e Cora Diamond. Questo secondo filone non si può inquadrare semplicemente come un'etica delle virtù che intende rifarsi a una concezione aristotelica di *natura*, tuttavia, come vedremo, presenta aspetti che lo avvicinano a Tommaso d'Aquino, ad esempio il respiro metafisico riconosciuto all'esperienza etica, l'accentuazione della dimensione metaforica e narrativa del linguaggio morale e la valorizzazione dell'*attenzione* che può essere efficacemente letta come una dimensione della virtù della *prudentia*<sup>24</sup>. Per Tommaso, che è discepolo di Aristote-

<sup>24</sup> Sulla valorizzazione della dimensione narrativa in etica in ambito anglosassone cfr. M. JOHNSON, *Moral Imagination*, University of Chicago Press, Chicago 1994. Sulla dimensione narrativa dell'etica di Tommaso cfr. P. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1994. Sul tema dell'attenzione cfr. M.S. VACCAREZZA, *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012 e ID., *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*, Orthotes, Napoli 2012.

tele, ma anche del Platonismo, il bene e il vero costituiscono due approcci complementari a tutto l'essere. Esiste cioè una metafisicità della dimensione etica spesso troppo trascurata dalla filosofia analitica, che invece autori come Iris Murdoch e Charles Taylor hanno avuto invece il merito di evidenziare.

### 3. *Caratteri comuni dei due filoni di ricerca influenzati dall'etica di Tommaso d'Aquino*

Con uno sguardo complessivo si può affermare che ciò che accomuna gli autori che rientrano in questi due filoni influenzati direttamente o indirettamente da Tommaso o comunque coerenti in qualche misura con la sua proposta sono i seguenti fattori:

- (A) Il realismo inteso in senso lato. V'è un'aria di famiglia che accomuna diversi filosofi di questi filoni sia a Wittgenstein, che è grande ispiratore di una peculiare sensibilità "realista" in filosofia, sia anche a letterati come Clive S. Lewis<sup>25</sup>. Si tratta del richiamo a un'aderenza alla realtà, all'azione umana nella sua irriducibile concretezza nella Anscombe, al concreto e all'imprevedibilità degli eventi nella Murdoch, talora alla natura intesa anche in senso biologico che si manifesta in varie forme (come in Thompson e Foot)<sup>26</sup>. C'è alla radice la critica al mentalismo cartesiano da parte di Wittgenstein che è fatta propria per esempio da Anscombe, Foot, Murdoch. In particolare si sottolinea l'astrattezza di un'etica che pretende modellarsi sulla scienza e che tende a legittimare l'individualismo liberale delle scelte puntuali e la sua pretesa serietà morale da *gentleman*<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> In effetti Wittgenstein è all'origine sia dell'emotivismo, sia di una ripresa del cognitivismo in metaetica. Cfr. la voce *Wittgenstein* di E. HARCOURT nella *International Encyclopedia of Ethics*, edited by H. LA FOLETTE, Wiley-Blackwell, London 2013, e inoltre: M.S. VACCAREZZA, *La realtà è iconoclastica: forme del realismo in Iris Murdoch (e C.S. Lewis)*, «Etica & Politica, Ethics & Politics» [on-line review], 16 (2014), n.1, pp. 426-440.

<sup>26</sup> T.S. ELIOT, *Quattro quartetti*, I, 44-45. Cfr. P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford 1991, trad. it. *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007; M. THOMPSON, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008.

<sup>27</sup> Significativa, a questo proposito, è la critica rivolta da Iris Murdoch a Hare e a Sartre; cfr. I. MURDOCH, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, a cura di P. Conradi, Il Saggiatore, Milano 2006.

- (B) La critica nei riguardi della scienza e dei metodi quantitativi applicati all'etica tipici di buona parte del filone razionalistico della modernità, in base al principio secondo cui:

Essi cercano di evadere dal buio esterno e interiore, cercando sistemi talmente perfetti che più nessuno avrebbe bisogno di essere buono.<sup>28</sup>

Questa espressione vale per lo scientismo di sinistra e di destra, dal marxismo "scientifico" al liberismo economico che deve garantire a tutti i costi che l'individualismo monadico sia regolato da una sorta di armonia prestabilita. Il ragionamento che è alla base di molti sistemi etici e politici moderni sembra essere il seguente: "bisogna fare presto perché i problemi sono urgenti. Abbiamo la nuova scienza che già funziona bene in altri ambiti. Proviamo quindi ad applicarla all'agire umano per risolvere efficacemente i problemi etici e politici". A partire da Hobbes si ha, così, un'oscillazione in antropologia ed etica fra naturalismo e scientismo nell'approccio all'uomo, da un lato, e affermazione dell'autonomia, della libertà e dei diritti, dall'altro lato<sup>29</sup>. Nel Novecento subentra una critica, quindi, alle etiche improntate al paradigma scientifico, ovvero alle etiche cosiddette *agent-neutral* cioè all'utilitarismo e al consequenzialismo, al formalismo e ontologista, all'intuizionismo di Moore e di Ross. Ciò comporta spesso una rivalutazione della razionalità pratica di derivazione aristotelica. Forse ai nostri giorni si potrebbe osservare che anche la scienza applicata all'uomo (neuroetica ecc.), valorizzando la dimensione emotiva dell'uomo, denuncia i limiti e l'astrattezza della scienza applicata all'etica.

- (C) Una filosofia "femminile". Contraddistingue in generale la ripresa di Aristotele e di Tommaso in ambito analitico e la critica di un'etica ridotta a metaetica, deontologia e utilitarismo, un'attenzione più alla concretezza che al sistema, un'accentuata sensibilità morale. Si ritrovano significativamente molte più autrici donne rispetto al passato. Una ragione fra le tante può

<sup>28</sup> T.S. ELIOT, *Poesie*, Bompiani, Milano 1983, p. 419. Sul ruolo del paradigma scientifico in etica e sulla conseguente riduzione della razionalità pratica cfr. M.S. VACCAREZZA, *Razionalità pratica e attenzione alla realtà. Prospettive contemporanee*, pp. 83-88.

<sup>29</sup> Per questa oscillazione in Hobbes cfr. A. CAMPODONICO, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res, Milano 1982.

- essere data dal fatto che la situazione della filosofia a Oxford durante la guerra era più favorevole alla presenza femminile.
- (D) Differenze fra etica analitica ed etica tommasiana. Fra le differenze che si possono segnalare soprattutto una merita di essere evidenziata. Nota Candace Vogler nel sintetico saggio cui si è accennato all'inizio che la filosofia di Aristotele e Tommaso mira anche e *in primis* a guidare la condotta, a differenza della filosofia analitica che punta, invece, essenzialmente a comprendere e a giustificare la morale. Questa costituisce un'importante differenza dell'etica antica e medioevale rispetto a molta etica moderna e contemporanea.

#### 4. La presenza di Tommaso nell'etica analitica

Invece di proporre una serie di medaglioni di singoli pensatori, preferisco esaminare alcuni aspetti della filosofia di Tommaso e mostrare come siano ripresi dai filosofi analitici, seguendo lo stesso ordine delle questioni di *Summa theologiae*, I-II. Seguiamo a grandi linee, quindi, l'ordine delle questioni.

##### 4.1. Questioni 1-5: il bene e la felicità come fine

Nella concezione tommasiana come in quella aristotelica, la felicità ha a che fare con ciò che *dipende da me* (la virtù, che richiede la libertà e l'esercizio) e con ciò che radicalmente *non dipende da me* (la Grazia o la fortuna). Bene e felicità (*eudaimonia*, *beatitudo*) sono classicamente pensati come non-contraddittori. L'attrazione del bene è alla base dell'agire morale<sup>30</sup>.

La concezione della fioritura umana (*human flourishing*), che non a caso ha nessi con analoghe concezioni di Aristotele e Tommaso, è stata assunta significativamente, anche per quanto riguarda la terminologia, da Anscombe e da lei diffusa nell'etica contemporanea (pensiamo a Nussbaum e a Sen tra gli altri). Questa concezione che da allora sarà

<sup>30</sup> Da un lato, al bene, ovvero a ciò che ci compie, non possiamo non tendere sempre, dall'altro, il bene stesso esercita un'attrazione e una *pretesa* sulla nostra vita. Ecco perché, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, non c'è opposizione fra finalismo e normatività, e la domanda fondamentale della sua etica si può formulare così: quale bene è degno del nostro amore? Cfr. il titolo del volume sull'etica di Tommaso di A. CAMPODONICO – M.S. VACCAREZZA, *La pretesa del bene. Teoria dell'azione ed etica in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli 2012.

ripresa frequentemente in etica, denota uno sviluppo psicologico e ontologico sulla base di una tendenza al bene e alla felicità. In essa è implicita una critica alla concezione della felicità solo psicologica dei moderni e, in particolare, di Hume.

Questa idea di felicità presuppone, in Tommaso più nettamente che in Aristotele, il quale pure valorizza il tema dell'amicizia, un rapporto con una soggettività altra. Il tema del fine dell'uomo come *rapporto* è stato ripreso significativamente dal pensiero dialogico del Novecento. Su questo piano, si ha una prossimità con la ripresa dell'idea platonica del bene da parte di Iris Murdoch: non si può fare a meno del fine, del Bene in etica. Senza questa attrazione del Bene cui si acconsente, si smarrisce il senso della realtà.

Una dimensione metafisica è presente nella razionalità pratica che tende al fine. Questo tema credo sia fondamentale anche oggi in etica: quale fine o speranza ci muove? V'è obiettivamente difficoltà (e questo contraddistingue anche la filosofia analitica) a individuare un fine ultimo, un *bene* che valga di diritto per tutti gli uomini, ciò che accomuna invece Tommaso e Aristotele<sup>31</sup>.

Sul tema del rapporto fra felicità e virtù si è soffermata anche Philippa Foot in *La natura del bene: felicità è provare gioia per le cose buone*, pur senza accettare l'identificazione di virtù e felicità.

#### 4.2. *Questioni 6-21: sull'azione e sulla bontà e malizia degli atti umani*

La filosofia analitica in alcuni suoi esponenti sottolinea l'importanza dell'azione e della teoria dell'azione per l'etica<sup>32</sup>. Aristotele e Tommaso riconoscono un'importanza all'azione intenzionale che la

<sup>31</sup> Ma il problema si pone drammaticamente. Il fine che accomunerebbe tutti oggi sembrerebbe coincidere talvolta con una sorta di *post human*, quasi un ultimo sostituto della speranza religiosa e marxista che non riesce tuttavia a scalzare il nichilismo. Cfr. il mio volume: *L'uomo. Lineamenti di Antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, cap. VII dedicato al *Post human*. Sul tema del *bene comune* oggi cfr. F. BOTTURI – A. CAMPODONICO (a cura di), *Bene comune. Fondamenti e pratiche* Vita e Pensiero, Milano 2014.

<sup>32</sup> Vi sono oggi in ambito anglosassone alcuni testi fondamentali per l'interpretazione dell'agire in Tommaso: D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994; S. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998; trad. it. *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edizioni Università della S. Croce, Roma 2002.

prima modernità per lo più ha misconosciuto affidandosi al paradigma scientifico che esalta la causalità efficiente e accomuna le azioni umane alle altre forme di movimento causale. L'azione umana nella sua specificità viene riscoperta nel pensiero contemporaneo anche grazie alla Anscombe, in particolare al già citato: *Intention*. Si tratta secondo Donald Davidson della migliore ripresa della teoria dell'azione dopo Aristotele e – aggiungerei – dopo Tommaso. In opposizione al primato moderno della dimensione osservativa, la razionalità pratica, non a caso trascurata dalla modernità, presuppone secondo la Anscombe che sia possibile l'intenzione di agire e l'azione anche senza osservazione, in particolare quando si tratta di muovere le proprie membra per compiere un'azione<sup>33</sup>. L'intenzione che muove all'azione non è poi qualcosa di meramente interiore, ma wittgensteinianamente e tomisticamente è sottoponibile a un controllo pubblico. Occorre ricordare a questo proposito, oltre all'opera della Anscombe, la riflessione di Anthony Kenny che a Tommaso e alla Anscombe s'ispira<sup>34</sup>.

L'indagine di Elizabeth Anscombe sulla teoria dell'azione, pur essendo contraddistinta da una relativa autonomia, è finalizzata come quella di Tommaso, in ultima analisi alla valutazione delle azioni sotto il profilo morale<sup>35</sup>. Ella prende in considerazione l'azione una volta compiuta, cioè l'intenzione effettiva che ha mosso l'azione. In *Intention* si ha l'importante e innovativa nozione di *azione under description*: una stessa azione può essere descritta a partire da diverse prospettive. Con la Anscombe, su influenza probabile di Tommaso, emerge l'importanza degli *act types*. V'è somiglianza fra l'*obiectum* o *fine prossimo dell'azione* di Tommaso e gli *act types* dei filosofi analitici. In entrambi i casi, infatti, il contenuto dell'azione emerge nella risposta alla domanda: che cosa stai facendo? Se si vuole valutare l'azione sotto il profilo morale, non basta chiedersi: perché lo fai? (tema del-

<sup>33</sup> La Anscombe sottolinea giustamente la notevole differenza esistente fra osservare le azioni da una parte ed avere l'intenzione di compierle ed attuarle dall'altra. Noi conosciamo le nostre intenzioni senza contemplazione. Ella propone il noto esempio di un uomo che acquista prodotti ad un supermercato in base ad una lista e quello di un detective che osserva la corrispondenza tra i prodotti acquisiti e la lista. In questi casi l'attenzione è diretta in senso inverso.

<sup>34</sup> Cfr. A. KENNY, *Action, Emotion and Will*, Routledge, London 1963.

<sup>35</sup> Non a caso l'indagine sull'azione svolta in *Intention* segue il programma di una filosofia della psicologia quale era stato suggerito in *Modern Moral Philosophy*. Secondo C. Vogler, il nesso fra teoria dell'azione ed etica è invece problematico nell'etica analitica in generale; cfr. C. VOGLER, *Reasonably Vicious*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002.

l'intenzione-fine che muove ad agire), ma occorre considerare pure che cosa si stia facendo<sup>36</sup>. Così alcuni atti come uccidere sono moralmente proibiti. Come per Tommaso anche per la Anscombe non vi sono in concreto atti eticamente indifferenti. La morale è, infatti, una dimensione che abbraccia l'intera vita. Non basta, in questa prospettiva, cercare di fare il bene, ma occorre sapere in concreto quali atti siano malvagi o buoni; non basta cioè la sola intenzione dello scopo buono. In questa prospettiva la Anscombe sottolinea l'importanza dei *divieti*, qualcosa che per lo più l'etica delle virtù, che pure a lei s'ispira, curiosamente non pone a tema.

Peter Geach osserva che la prudenza può fissare una fra le tante descrizioni dell'azione di cui tratta Anscombe, giudicandola sotto il profilo etico, senza doverne trarre tutte le conseguenze. Candace Vogler valorizza la Anscombe e Tommaso, difendendo l'idea, tradizionale in teoria dell'azione e oggi spesso criticata, del nesso fine-mezzi, tutto-parte<sup>37</sup>. Solo questa idea tradizionale di azione che Tommaso tematizza in dettaglio dà ragione del perché agiamo e della nostra responsabilità. Sebbene oggi la discussione sui fini sia molto più presente che in passato, in cui i fini sembravano per lo più ovvi, dato il comune contesto culturale, tale nesso fini-mezzi resta fondamentale per comprendere l'agire umano. In questa prospettiva la Vogler valorizza la distinzione tommasiana di *piacevole, conveniente e utile* a proposito dei fini delle azioni<sup>38</sup>.

Hayden Ramsay in *Beyond virtue. Integrity and Morality* difende l'idea tommasiana d'integrità in base all'esperienza. Per Tommaso il bene dipende da un'integralità di cause (*Bonum ex integra causa*). Nel caso della moralità dell'azione si tratta di valutare il complesso di fine, oggetto o contenuto, circostanze dell'azione. L'integrità è significativamente una proprietà della bellezza. E la bellezza è per Tommaso un carattere del *bonum honestum*.

Ramsay sottolinea il ruolo della razionalità pratica che tende al bene complessivo della persona coniugando un'idea formale di pienezza che rimanda a Kant e a Finnis, da un lato, e un complesso contenutistico-sostanziale di beni e di virtù ad essi correlate, ovvero i

<sup>36</sup> Significativamente nell'*obiectum* di Tommaso rientrano anche le conseguenze delle azioni che è possibile prevedere. Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 20, a. 5.

<sup>37</sup> Cfr. VOGLER, *Reasonably Vicious*. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* II-II, q. 145, a. 2.

<sup>38</sup> Cfr. H. RAMSAY, *Beyond Virtue. Integrity and Morality*, Palgrave-Macmillan, London 1997.

principi della legge naturale e le virtù, dall'altro. Per Ramsay «tutti gli usi di "integrità" dipendono dal primo che si riferisce all'affidamento ragionevole a piani di vita da parte di persone ragionevoli»<sup>39</sup>. Nei suoi stessi termini: «*Perfect happiness is Perfect integrity*». In questa prospettiva la prudenza e la virtù della carità sono espressione e compimento dell'unità della persona.

La Foot poi riprende con interesse i vari modi in cui Tommaso valorizza il ruolo della coscienza (le forme della coscienza erronea): agisce male chi va contro la propria coscienza. Ma, come osservano la Anscombe e la Foot in accordo con Tommaso, occorre prestare molta attenzione al fatto se la coscienza sia erronea per la presenza di vizi che inficiano alla radice il giudizio morale.

#### 4.3. *Questioni 49-89 (e II-II): su virtù e vizi*

Secondo i migliori interpreti di Tommaso la sua è soprattutto un'etica delle virtù e solo in seconda battuta della legge morale o legge naturale<sup>40</sup>. Virtù e vizi fanno riferimento alla natura e alla legge naturale<sup>41</sup>. Le virtù, infatti, rappresentano secondo l'Aquinate la fioritura dei semi che sono dati dai primi principi della legge naturale e non soprattutto l'esito di una deduzione a partire da principi. Fra i contemporanei, Alasdair MacIntyre nota che occorrono le virtù perché

<sup>39</sup> Cfr. *Ibi*, p. 107.

<sup>40</sup> Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983; E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, New York-London 2003.

<sup>41</sup> Cfr. *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 3: «Gli atti virtuosi si possono considerare sotto due aspetti: primo, in quanto sono virtuosi; secondo, in quanto sono atti determinati nella loro specie. Perciò, se li consideriamo come atti virtuosi, allora tutti codesti atti appartengono alla legge naturale. Infatti sopra abbiamo dimostrato che appartiene alla legge di natura tutto ciò cui l'uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora, ogni essere prova inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: il fuoco, p. es., tende a bruciare. E poiché l'anima ragionevole è la forma propria dell'uomo, in ciascun uomo c'è l'inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Ecco perché tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge naturale: perché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa. – Se invece parliamo degli atti delle virtù come sono in se stessi, cioè nelle loro specie, allora non tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale. Infatti ci sono molte azioni virtuose, verso le quali la natura non dà un'inclinazione immediata; ma che sono state escogitate dagli uomini come utili al ben vivere».

se è vero che le regole in etica sono necessarie, è vero altresì che non bastano. Fra gli analitici, Peter Geach scrive in modo originale sulle virtù, criticando tra l'altro l'idea della loro necessaria unità: non sempre, per una fortunata incoerenza, quando ne manca una, ne manca anche un'altra<sup>42</sup>.

La Anscombe favorisce la ripresa dell'etica delle virtù o della formazione del carattere insieme alle altre forme di etica: senza le virtù l'uomo non può raggiungere il suo fine. In *Contraception and Chastity* (1975) le virtù mistiche accanto alle virtù utilitaristiche concernono ciò che è connesso alla dignità dell'uomo (divieto di omicidio, di tutto ciò che disonora il corpo).

Per Candace Vogler, invece, è soprattutto importante la considerazione dei vizi. Un'azione può essere pienamente *razionale* secondo i criteri moderni e contemporanei, ma non moralmente soddisfacente perché viziosa. Il vizio risente di scelte precedenti e non si risolve nella scelta puntuale qui e ora. Questo tema si ritrova anche in Harry Frankfurt e, prima ancora nella Murdoch, che critica la visione atomistica e libertaria di un Hare e di un Sartre, che lei associa perché in entrambi è possibile ritrovare una difesa ideologica del tipo umano individualista-liberale-libertario. A questo proposito l'influsso cristiano di Tommaso su questi autori anche rispetto ad Aristotele è evidente.

In dialettica con la contemporanea etica delle virtù, Hayden Ramsay – sempre in *Beyond Virtue. Integrity and Morality* – afferma che occorre andare oltre la mera dimensione delle virtù e della legge. Se si vuole leggere correttamente Tommaso e riprenderlo oggi, occorre affermare la centralità della razionalità pratica e dell'ideale d'integrità che presuppone quella dimensione della *reflexio* che Tommaso pone a tema. Certe semplificazioni e rigidità come la netta divaricazione virtù-legge non aiutano ad operare questa ripresa.

<sup>42</sup> Cfr. P. GEACH, *The virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977. Esiste un'unità delle virtù, per cui al venir meno di una si ha il venir meno pure delle altre? E, in particolare, che nesso esiste fra le virtù che riguardano innanzitutto l'individuo e le virtù "sociali"? Classicamente il nesso è forte, ma oggi è attenuato, perché come è stato notato, la critica all'unità delle virtù è una conseguenza del fatto d'intendere la moralità fermandoci solo a quello che si osserva del comportamento umano e svincolando l'attuazione dell'agente da tutto il processo che precede l'attuazione della condotta virtuosa. Iris Murdoch, in particolare, ha sottolineato il valore dell'interiorità, ribellandosi al comportamentismo, cioè al privilegio dato all'azione osservabile dal di fuori e a ciò che è esprimibile linguisticamente. In quell'ottica si privilegia, per esempio, la giustizia e si trascura il fatto che per essere veramente giusti occorre pure essere coraggiosi.

Per quanto riguarda la trattazione di singole virtù merita un cenno l'opera di un filosofo analitico come Michael Thompson che discute la giustizia individuale in *What is to wrong someone? A puzzle about justice*<sup>43</sup>. In un saggio assai complesso egli evidenzia la contraddizione esistente fra presupposti etici e ontologico-metafisici della giustizia, sottolineando in particolare che la retorica neokantiana che insiste sull'autonomia dell'uomo, mal si concilia con l'identità della legge morale e con la natura della giustizia, cui *autonomamente* ci si sottomette.

#### 4.4. *Questioni 90-108: sulla legge*

David Oderberg sottolinea che parlare di *legge naturale* implica essere *essenzialisti*, ovvero cogliere un'essenza o *natura* dell'uomo che trascende la storia e le culture. La natura si coglie indirettamente attraverso le azioni umane e si manifesta attraverso la cultura. A proposito della legge naturale in Tommaso occorre affermare contemporaneamente due aspetti: in essa la nozione di natura non è contrapposta a quella di razionalità, e in secondo luogo non si tratta di una normatività senza finalismo<sup>44</sup>. Qui vale la nozione di *conveniente* all'uomo, alla sua natura. Per quanto riguarda la ripresa del tema della legge naturale, determinante sotto il profilo antropologico ed etico, si possono distinguere due diverse strategie e due diversi filoni nell'ambito della filosofia analitica: uno di carattere più ontologico e naturalistico e un secondo che accentua maggiormente il ruolo della razionalità pratica. Nel primo filone si possono inserire, in particolare, Michael Thompson e Philippa Foot, nel secondo tra gli altri Joseph Grisez, John Finnis e Robert George.

Michael Thompson, ponendosi esplicitamente alla sequela della Anscombe, tratta esplicitamente del tema della natura intesa in senso aristotelico e valorizza la dimensione della *vita* e dell'*azione*. La dimensione del pratico, infatti, non ha luogo in quella che Sellars chiama l'*immagine scientifica del mondo*, ma nell'immagine così detta *manifesta*:

le categorie con cui l'agente che riflette e delibera opera e concipisce se stesso appartengono a questa; un discorso che rompesse

<sup>43</sup> Cfr. <http://www.pitt.edu/~mthompso/raz.pdf>.

<sup>44</sup> Cfr. A. CAMPODONICO, *How to read today natural law in Aquinas?*, «New Blackfriars», Blackwell, 4 (2013), pp. 716-732.

completamente con esse sarebbe estraneo all'agente e semplicemente non sarebbe filosofia pratica.<sup>45</sup>

Philippa Foot, influenzata da Michael Thompson, nella seconda fase del suo pensiero rappresentata dal saggio *Natural Goodness*, valorizza il modello naturalistico in etica: si può confrontare un buon uomo con un buon coltello, in base alla categoria di *funzione*<sup>46</sup>, considerando cioè la funzionalità complessiva di un dato ente<sup>47</sup>. Occorre notare che, sebbene Tommaso usi talvolta con una certa facilità la categoria di *naturale* e di *non naturale* in etica, tuttavia in lui la natura umana e le sue inclinazioni sono riconosciute nella loro normatività dalla razionalità pratica che tende al bene dell'uomo e secondo cui occorre compiere e perseguire il bene ed evitare il male. Nell'etica di Tommaso la ragione e, in particolare, l'intuizione dei primi principi della razionalità pratica da parte dell'intelletto (*intellectus principiorum* o *sinderesi*) svolge un ruolo fondamentale<sup>48</sup>. Numerose sono tra l'altro le affermazioni, di derivazione stoica, in cui Tommaso rimanda, in etica, alla ragione (*secundum rationem esse*), affermazioni che la Foot non sembra valorizzare adeguatamente. Per di più pare problematico appiattare il bene morale sul bene in senso antropologico, inteso come corretto funzionamento dell'uomo «senza la mediazione della ragion pratica, ma in base alla sola constatazione del significato teleologico-operativo del bene»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> M. THOMPSON, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge (MS) 2008, p. 10. Significativo è tutto il volume che si articola in tre parti: *The Representation of Life, Naive Action Theory, Practical Generality*.

<sup>46</sup> Cfr. P. FOOT, *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007. A proposito dell'evoluzionismo in etica, Foot a p. 65 nota 1 cita D. Wiggins che, nel quarto poscritto a *Needs, Values, Truth* (Blackwell, Oxford 1987), scrive: «in realtà dobbiamo descrivere che cosa è diventata la moralità, questione sulla quale la teoria evoluzionistica non getta alcuna luce particolare» (p. 353).

<sup>47</sup> Cfr. pure R. SOKOŁOWSKI, *What is Natural Law? Human Purposes and Natural Ends*, «Thomist», 68 (2004), n. 4. Sokolowski sottolinea che le piante e gli animali, come le istituzioni e l'uomo stesso possiedono delle finalità "naturali" che permettono d'individuare comportamenti oggettivamente innaturali, perché non adeguati al loro fine. Questo riconoscimento, nel caso dei comportamenti umani, può essere reso difficile da vizi intellettuali e morali. Anche Tommaso riconosce che vi sono inclinazioni naturali buone. Per Tommaso è la razionalità pratica a rendere moralmente normativi i desideri ontologicamente buoni che sono già informati dalla ragione.

<sup>48</sup> Cfr. il contributo di M.S. Vaccarezza in questo stesso volume.

<sup>49</sup> F. BOTTURI, *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 368.

All'opposto di questa ripresa del tema della natura (rappresentata da Thompson e Foot) che rischia il naturalismo in senso biologistico si trova, d'altro lato, la ripresa della legge naturale da parte della *New Natural Law* di Germain Grisez, John Finnis e Robert George<sup>50</sup>. Essi fondano i moderni diritti soggettivi sulla base della legge naturale reinterpretata. Che contributo può dare il cosiddetto tomismo analitico al tema dei diritti, secondo Finnis, George e altri?

(A) Esso contribuisce alla loro fondazione. I diritti oggi sono proclamati e promossi (Bobbio), ma non fondati nella prospettiva *latu sensu* liberale (Rawls, Dworkin, ecc.). Si tratta di fondarli sulla base di una nozione di dignità dell'uomo che a sua volta rinvia alla legge naturale. Secondo Finnis, il percorso che ha storicamente portato ai diritti è stato quello che ha preso origine dal tema della legge naturale come è stato ripensato dalla seconda scolastica (Vitoria, ecc.), e non quello che ha preso origine dalla teoria di Hobbes<sup>51</sup>.

(B) Esso contribuisce inoltre a discriminare fra i diritti e a contemperarli fra loro in base alle capacità-inclinazioni dell'uomo e a una nozione ampia e comprensiva di fioritura umana. Attraverso l'educazione alle virtù si può motivare poi a rispettare i diritti dell'uomo, non limitandosi a proclamarli.

Occorre notare che i *diritti umani* di cui si parla spesso oggi non sono la stessa cosa dei *diritti naturali* sorti nella modernità probabilmente a partire dalla nozione di legge naturale. Mentre i diritti naturali mirano a proteggere gli individui dai soprusi del potere politico e religioso e per questo sono pochi e rigidi, i diritti umani costituiscono una nozione assai più recente, più ampia e più storicamente mutevole a seconda delle situazioni. Vi sono oggi per lo più due concezioni "naturalistiche" di fondazione dei diritti umani: una che fonda i diritti sulla natura dell'uomo rigidamente e universalisticamente intesa (come nel giusnaturalismo moderno di Locke ecc.), scorgendo una continuità fra diritti naturali e diritti umani, e una che li fonda su una razionalità pratica in grado d'interpretare *capacità* (Nussbaum), *beni* (Finnis), *inclinazioni* (Tommaso). Qualcosa di analogo si trova già in un autore attento alla cultura anglosassone come Jacques Maritain<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. tra le altre J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1992, trad. it. di F. Di Blasi, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996; R. GEORGE, *In defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford 2001.

<sup>51</sup> Cfr. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, pp. 225-26.

<sup>52</sup> Cfr., per esempio, J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985; ID, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977.

La fondazione naturalistica dei diritti umani più vicina al pensiero di Tommaso e fatta propria dai “tomisti analitici” è in certa misura la seconda. Si tratta di una concezione che salva l’istanza di fondazione, ma evita l’appiattimento dei diritti umani sui diritti naturali della modernità e che, giocando su inclinazioni e capacità e una nozione ampia di fioritura umana, permette un’agile modulazione dei diritti umani tenendo conto dei mutamenti storici. Tommaso, interpretato da Maritain e da alcuni autori analitici come Finnis, suggerisce una nozione di razionalità che permette di scoprire i diritti umani dentro la storia a partire dai beni e dalle inclinazioni e capacità umane.

A Finnis e alla *New Natural Law* in genere si possono rivolgere, tuttavia, le seguenti critiche. Affermando giustamente che la legge naturale non si deduce dai fatti (rischio se mai dei moderni e di Locke contro cui giustamente reagisce Hume) e difendendo contro il consequenzialismo l’irriducibilità di una serie ampia di beni fondamentali, questo filone rischia tuttavia di dimenticare che la razionalità pratica tommasiana possiede una dimensione speculativa constativa o, se vogliamo, *realistica* e che occorre gerarchizzare maggiormente fra i beni se si vuole difendere l’unità della persona. In primo luogo il divario fra razionalità e affettività, che contraddistingue il filone dominante dell’etica moderna e contemporanea, ha reso difficile cogliere, già a livello della riflessione metaetica, come dimensione normativa e dimensione conoscitiva siano strettamente intrecciate fra loro nella razionalità pratica. C’è in Tommaso una dimensione pratica della razionalità che *guardando con attenzione pone ordine (ratio practica considerando ordinem facit)*<sup>53</sup>. Si tratta di sottolineare la dimensione conoscitiva e “realistica” senza ridurre la dimensione di praticità insita nella ragione pratica, la sua carica motivante, riducendola a una particolare forma d’intuizione come nell’intuizionismo di David Ross<sup>54</sup>. Insistere sulla dimensione conoscitiva della razionalità pratica significa insistere sull’*attenzione* che rende capaci di cogliere la pertinenza delle varie situazioni sotto il profilo etico-pratico.

<sup>53</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commento all’etica*, prologo.

<sup>54</sup> Sui problemi del realismo in metaetica è assai utile la lettura di D. BRINK, *Il realismo morale e i fondamenti dell’etica*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Molti di coloro che si oppongono alla *New Natural Law* affermano che quando si agisce sempre si presuppone una conoscenza dell'uomo e della realtà in genere<sup>55</sup>. Un'antropologia e una metafisica seppur vaghe sono sempre presupposte. Inoltre occorre affermare che Tommaso è molto scarno ed essenziale quando afferma l'esistenza di alcuni beni fondamentali. Anzi, più che di beni egli afferma l'esistenza di certe inclinazioni fundamentalissime che la ragione pratica riconosce nella loro intrinseca normatività.

È vero poi, come nota Jean Porter, che Tommaso, in casi particolari, ricorre alla natura per condannare facilmente vizi *contro natura*, ma non si tratta quasi mai in questi casi dell'esito di una statistica, né di un dato biologico puro e semplice, ma si fa appello alla ragione e a ragioni che interpretano le inclinazioni<sup>56</sup>.

Un altro filosofo della legge naturale, Marc Murphy, afferma con buoni argomenti la tesi dell'identità che sembra coerente con la prospettiva di Tommaso:

Le tesi che mi preoccupo di difendere sono queste: primo, c'è un insieme di verità, conoscibili dalla ragione speculativa, che affermano l'esistenza di una cosa come il prosperare umano (*human flourishing*) e dicono quali aspetti del prosperare umano (*human flourishing*) ci siano; secondo, ci sono forti ragioni per supporre che qualsiasi stato di cose che la ragione teoretica correttamente coglie come "x è un aspetto del prosperare umano" sarebbe correttamente colto dalla ragione pratica come "x è un bene da perseguire", e viceversa.<sup>57</sup>

La tesi dell'identità reale comporta che alcuni stati di cose che la ragione nella sua dimensione speculativa può riconoscere come parti del nostro prosperare umano sono stati di cose che vale la pena di perseguire, ossia stati di cose che costituiscono ragioni per l'azione. Alasdair MacIntyre riprende più recentemente la nozione di legge naturale in *Intractable Moral Disagreements*. Egli sottolinea che la concezione tommasiana di legge naturale si dimostra dialetticamente più comprensiva e, quindi, superiore rispetto alle contemporanee conce-

<sup>55</sup> Questa posizione è bene rappresentata da Ralph McInerny.

<sup>56</sup> Cfr. J. PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Cambridge 2005.

<sup>57</sup> M. MURPHY, *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 18.

zioni utilitaristiche, contrattualistiche e neokantiane. Anziché difendere la concezione della legge naturale rispondendo ai suoi critici, si tratta di attaccare, cioè di mostrare la debolezza delle moderne teorie etiche rispetto a quella:

La migliore difesa della legge naturale consisterà nella critica radicale di carattere filosofico, morale e culturale dei punti di vista rivali.

In questo MacIntyre mostra affinità con il metodo della Anscombe. Egli difende la sua tesi mostrando ad esempio come la concezione della felicità propria delle teorie moderne sarebbe una concezione parziale e ridotta in senso psicologico se confrontata con quella classica<sup>58</sup>. Così pure, secondo MacIntyre, non si può sradicare il tema della legge naturale da quello delle virtù e dalla saggezza pratica, quindi dal tema dell'educazione.

In sintesi, per Tommaso come per Aristotele, per la Anscombe e per altri autori che aderiscono più meno esplicitamente a una concezione della legge naturale, alcune azioni sono sempre moralmente sbagliate. Ovviamente si può discutere in concreto quali siano effettivamente. Se non si assumesse che ve ne siano, tuttavia, non si potrebbe educare alla moralità e non si potrebbe assumere un atteggiamento etico nella vita concreta. Vale anche qui il paragone con il tema dell'impossibilità di un'ermeneutica infinita e con il riconoscimento "aristotelico" dell'evidenza sensibile. Calcolare tutte le conseguenze delle azioni, cercando di porsi dal punto di vista di Dio, non serve in ultima analisi se non a scusarsi, mentre è problematico affermare che cosa in positivo vada fatto: siamo sempre all'interno della dimensione morale, ma occorrerebbe conoscere una infinità di cose per poter decidere con assoluta certezza che cosa vada fatto *qui e ora*<sup>59</sup>. Anscombe sottolinea, d'altro lato, che la moralità non può mai basarsi solo su proibizioni anche se le richiede<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Intractable Moral Disagreements*, in: L.S. CUNNINGHAM (ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2009, pp. 1-52, in particolare pp. 19-52.

<sup>59</sup> Come il pacifismo radicale, il consequenzialismo, secondo la Anscombe, propone ideali troppo elevati e dunque impraticabili finendo per permettere alla gente di discolarsi facilmente e quindi per affidarsi a tutto ciò che formalmente era stato messo da parte: convenienza o calcolo.

<sup>60</sup> Cfr. VOGLER, *Reasonably Vicious*, p. 19.

Infine, come sostengono tra gli altri Candace Vogler e Rosalind Hursthouse, occorre sottolineare che c'è molto più da dire in morale da una prospettiva cristiana e teista che ha di mira il fine dell'uomo quale è rivelato dalla fede di quanto gli agnostici possano dire. E ciò incide in misura notevole sul piano della motivazione ad agire moralmente. Tommaso, filosofo e teologo, e filosofo proprio in quanto teologo, sarebbe certamente d'accordo<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Come è stato opportunamente rilevato, nella prospettiva di Tommaso, «una teologia cristiana fatta bene dovrebbe essere in grado di affermare più e migliori tesi intorno a tematiche riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta» (M. JORDAN, *Theology and Philosophy*, in N. KRETZMANN – E. STUMP [eds.], *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York 1993, p. 248).