

PHILIPPA FOOT

Razionalità e virtù¹

*trad. italiana di Elisa Grimi**

Questo saggio riguarda la razionalità dell'azione morale, e dunque un problema che è tanto vecchio quanto Platone ma che ancora oggi tormenta la filosofia morale. Esso interessa la razionalità nel seguire la morale: nell'evitare l'omicidio o la rapina per esempio, e nell'essere fedele al mantenimento di contratti e promesse anche quando questo pare essere contro il nostro interesse e in contrasto con quanto più desideriamo. Il problema della razionalità della moralità sorge in maniera maggiormente evidente riguardo tali azioni e perciò ha a che fare in particolare con la virtù della giustizia, perché è qui che l'interesse personale e la moralità spesso sembrano scontrarsi. Allora la Ragione può manifestarsi come schierata dalla parte dell'interesse personale e della soddisfazione del desiderio del momento; così a meno che non venga mostrato che agire in modo giusto è una parte necessaria della razionalità pratica, i cinici come Trasimaco diranno sempre che non vi è alcuna buona ragione per lasciarsi sfuggire un vantaggio per agire in modo giusto, e ragione in abbondanza per non lasciarselo sfuggire.

Qui la posta in gioco è alta. Perché se Trasimaco ha ragione, una persona giusta agirà spesso in modo irrazionale, e diamo per scontato che vi è qualcosa di *sbagliato* nel far questo; per cui qualcuno che agisce in modo irrazionale non agisce bene. E dal momento che nel concetto di virtù è incluso il fatto che esso rende l'azione del suo possessore buona, è lo stesso stato della giustizia come virtù a essere messo in questione da Trasimaco, come egli stesso afferma con sarcasmo².

Ma con quale approccio dovrebbe essere affrontato questo problema sulla razionalità della moralità? Può darsi a questo punto che, quando l'approccio è stato determinato, venga commesso molto spesso (persino di consueto) un errore cruciale. Si suppone che il nostro compito sia di riconciliare i requisiti della giustizia

* Si ringrazia la Kluwer Academic Publishers, Right and Permissions/Springer, per la gentile concessione.

¹ Questo saggio è stato pubblicato per la prima volta in H. Pauer-Studer (ed), *Norms, Value and Society*, Vienna Circle Institute Yearbook, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam 1994, pp. 205-216; poi ristampato in P. Foot, *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 159-174.

Le idee presenti in questo saggio devono molto al lavoro di Warren Quinn e Michael Thompson. Ho tratto vantaggio anche dalle critiche di Rosalind Hursthouse e dei partecipanti alla conferenza del Vienna Circle Institute dal titolo 'Norms, Values, and Society' del settembre-ottobre 1993.

² Platone, *Repubblica*, 348c2-d3.

con una teoria della razionalità pratica precedentemente concepita; come se dovessimo mostrare che nonostante le apparenze sia sempre nel nostro interesse agire in modo giusto, o che questo sia il modo per ottenere ciò che in quel momento vogliamo maggiormente. Tali tentativi, a mio parere, sono sempre inciampati sul caso de 'l'uomo messo con le spalle al muro', dove qualcuno potrebbe essere in grado di salvare la propria vita soltanto brutalmente ignorando gli interessi e i diritti degli altri. Questo tipo di esempio ovviamente solleva delle difficoltà se la razionalità pratica è considerata come azione motivata dall'interesse personale. E altre dottrine più strettamente humane non si trovano in una situazione migliore. Se, per esempio, la razionalità pratica consistesse nel perseguimento della massima soddisfazione dei desideri *attuali*, ci sarebbe comunque, nel migliore dei casi, una coincidenza contingente tra l'azione razionale e la moralità, e persino questo sarebbe difficile da vedere in modo chiaro.

È naturale pertanto domandare se l'intrattabilità di questo problema non sia forse dovuta a qualcosa inerente all'approccio con cui cerchiamo di risolverlo. Seguendo questo pensiero voglio, in un certo senso, capovolgere la questione: prendendo le mosse non da una teoria della razionalità pratica ma dall'idea che la giustizia è una virtù. Questo potrebbe sembrare come la più oltraggiosa *petitio principii*, dal momento che è proprio lo stato di giustizia a essere in dubbio; ma non ci può essere nulla di sbagliato nell'esplorare una tale ipotesi ed è quello che ora farò.

Per scoprire le implicazioni dell'idea della giustizia come virtù, dobbiamo chiederci che cosa sia una virtù. È detta essere una 'perfezione' ma questo non ci porta molto lontano quando vogliamo pensare non tanto alla virtù dell'affilatezza in un coltello, o della meticolosa attenzione in uno studioso, ma alle virtù putative degli esseri umani, e degli esseri umani in quanto tali. Tali 'perfezioni', che spesso chiamiamo virtù morali, si suppone rendano i loro possessori buoni. Ma a che riguardo? La risposta a questa domanda è piuttosto controversa, dal momento che alcuni dicono che le virtù 'rettificano' le passioni come le azioni, e altri no. Eluderò questa controversia richiamando l'attenzione al fatto che entrambi gli schieramenti sono d'accordo sul fatto che le virtù, qualunque cosa facciano d'altro, in ogni caso devono rendere le azioni dei loro possessori buone. Dunque spostiamo la nostra attenzione sul concetto di *azione buona*. Una azione è qualcosa di compiuto da un essere umano, che può fallire per ragioni irrilevanti come l'ignoranza non colposa o la mancanza di forza fisica, ma può essere giudicata come cattiva *in quanto azione*. Dunque cosa esattamente fa una virtù, nel senso in cui si intende la giustizia come virtù? Cosa distingue una persona giusta da una ingiusta? Il fatto che essa tiene fede ai suoi contratti? Questo non può essere corretto, dal momento che le circostanze possono renderglielo impossibile. E neppure il fatto che essa salva delle vite piuttosto che uccidere gente innocente, dal momento che per sfortuna può accadere che essa compie quest'ultima azione e non la prima. 'Certamente', qualcuno dirà a questo punto, 'È l'intenzione della persona giusta che conta, e non ciò che essa realmente compie'. Ma perché non dire, allora, che è il fattore distintivo del giusto il fatto che *per esso certe considerazioni contano come ragioni per l'azione?* (E come ragioni di un certo peso). Non varrà lo stesso per le altre virtù come, ad esempio, la carità, il coraggio, e la temperanza? Quelli che posseggono

queste caratteristiche, le posseggono in virtù del fatto che essi riconoscono certe considerazioni come potenti, e in molte circostanze inoppugnabili, come ragioni per agire, e che le loro azioni riflettono le loro posizioni.

La descrizione ‘giusto’ come viene applicata a un uomo o una donna dice qualcosa su come in essi avviene l’accettazione di un certo gruppo di considerazioni come ragioni per agire. Dunque se la giustizia è una virtù, è questo che la giustizia rende buono: i giusti sono buoni in quanto riconoscono e agiscono in base a certe ragioni. Vale a dire – dal momento che difficilmente può esserci da una parte il fatto di essere praticamente razionali in una certa area e dall’altra il fatto di riconoscere e seguire certe ragioni – che se la giustizia è una virtù questo è perché essa amministra una certa area di razionalità pratica. Il possedere una virtù porta una persona a *far bene* rispetto all’agire in base a delle ragioni, e la giustizia la porterebbe ad agire bene dove le ragioni riguardano, per esempio, le promesse, i diritti di proprietà, o il rispetto per la vita. Questa non è una conclusione sorprendente, dato che è stato riconosciuto prima che lo stato della giustizia come virtù fosse in gioco nella disputa con Trasimaco. Tutto ciò che abbiamo fatto nei paragrafi precedenti è stato mettere in chiaro la ragione per cui se la giustizia è una virtù l’azione giusta deve essere un’azione razionale, e la ragione per cui se la seconda affermazione non vale neanche la prima può essere vera.

Sembra, pertanto, che siamo arrivati a un punto dove è cruciale decidere se la giustizia sia o non sia una virtù. Agisce bene un individuo – è la sua azione, così come è stata presentata, buona – se egli è giusto? Questa è una domanda di spessore, alla quale suppongo non vi sia tuttora una risposta soddisfacente. Ma è bene qui fare un *excursus* su alcune considerazioni già familiari grazie al lavoro di vari filosofi morali.

In primo luogo vorrei riprendere l’utilizzo di Peter Geach dell’idea di ‘buono’ come di un aggettivo ‘attributivo’; aggettivo che quindi si applica agli individui solo in congiunzione con un’altra descrizione³. Geach così traccia una distinzione tra i predicati come ‘grande’, ‘autentico’, e ‘buono’ da una parte e ‘rosso’ dall’altra. Egli afferma che il primo tipo, ma non il secondo, ha bisogno di essere attribuito a un individuo tramite un certo concetto: qualcosa che è chiamato ‘grande’ può soltanto essere giudicato grande in una particolare classe di cose; e un autentico van Meegeren non è un autentico Vermeer. Analogamente, un libro che è un buon sonnifero può essere o può non essere un buon libro; la valutazione è individuale, ma effettuata attraverso criteri che sono dati dal concetto sotto cui è giudicato. Geach insiste che quando chiamiamo un’azione ‘buona’, la parola è utilizzata in modo attributivo, e dunque non come la parola ‘rosso’ nella frase ‘Questo libro è rosso’. Nell’analisi, non stiamo perciò predicando una qualità nel modo che gli scritti di G.E. Moore suggeriscono quando considerava ‘X è buono’ come una forma primaria di un ‘giudizio di valore’. Neppure, afferma Geach, il giudizio morale afferma che una cosa o l’altra è ‘una buona cosa’ o che ‘È buono che’ qualcosa o

3 P.T. Geach, “Good and Evil”, «Analysis», 17 (1956), pp. 33-42.

altro accada; egli suggerisce che senza una ulteriore spiegazione tali espressioni hanno un senso incerto.

Questo mi pare essere sia giusto sia importante. Considererò quindi la questione se una azione giusta sia una *buona azione*, non se la giustizia sia buona, se sia una cosa buona che le persone siano giuste, o se uno stato di cose nel quale vi è maggior giustizia sia in tal modo migliore rispetto a uno in cui ve ne è meno (qualunque cosa, se qualcosa, questo possa significare).

Che differenza fa se prestiamo attenzione a ‘buono’ come a un aggettivo attributivo in modo simile al senso di Geach, e pensiamo al giudizio morale come avente a che fare con l’azione buona? Immediatamente, lo vediamo come appartenente, almeno superficialmente, a una serie di valutazioni la cui correttezza o scorrettezza va giudicata da criteri più o meno determinati. Già ci sembra di essere lontani dai ‘fischi’ e dagli ‘evviva’, e persino dai sentimenti e dagli atteggiamenti a cui si fa riferimento in resoconti espressivi di giudizi di buono o cattivo. Nessuno pensa che chiamare un coltello un buon coltello, un contadino un buon contadino, un discorso un buon discorso, esprima necessariamente o persino includa un atteggiamento o un sentimento verso l’oggetto in questione. E persino una descrizione quale ‘buono per i miei scopi’ deve essere giudicata oggettivamente, riferendosi agli scopi che ho. A ogni modo questo non è il punto che in questa sede voglio sottolineare. Piuttosto è che persino la lista più casuale degli usi attributivi di ‘buono’ conterrà esempi che differiscono tra loro in maniera marcata. Perciò l’ultimo esempio conteneva un esplicito riferimento agli scopi di una particolare persona, la quale non vuole necessariamente ciò che gli altri vogliono; mentre il fatto che un oggetto sia ‘un buon coltello’ (*tout court*) è qualcosa che deve essere giudicato in riferimento al tagliare; che una radice sia una buona radice dipende da qualcosa che ha a che fare con il nutrimento e il radicamento per una pianta; e un contadino è un buon contadino solo se si prende cura della sua terra, dei suoi animali, o delle sue coltivazioni⁴.

Ora supponiamo, per ipotesi, che il giudizio di un’azione come azione buona si collochi da qualche parte nell’estensione di tale lista. Dove si troverebbe? Intendo sostenere che si troverebbe in una serie di attribuzioni della bontà che potrebbero essere chiamate ‘autonome specie-dipendenti’. Vediamo dunque cosa possa significare ciò. In questione sono, come suggeriscono le parole, valutazioni di cose viventi individuali, e delle loro caratteristiche e operazioni; e questo senza un riferimento agli interessi che potremmo nutrire nei loro confronti⁵. Questo è il motivo per cui la parola ‘autonomo’ è presente nella descrizione della modalità di valutazione. Il modo in cui la dipendenza dalla specie entra in gioco deve essere oggetto di discussioni future, che potrebbero iniziare con le facoltà degli animali, e con alcune cose che fanno gli animali.

4 Vd. Philippa Foot, “Goodness and Choice”, «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. vol 35 (1961), pp. 45-60; ristampato in Foot, *Virtues and Vices*, Blackwell, Oxford 1978; Oxford University Press, Oxford 2002.

5 Con questo intendo escludere, ad esempio, la comodità per un cavallerizzo nella valutazione del modo in cui si muove un cavallo.

Consideriamo il funzionamento della vista o dell'udito, per esempio, o della forza del movimento. Un singolo animale che è bene o male dotato rispetto a queste è in grado di funzionare corrispondentemente male o bene⁶. Ma è ovvio che soltanto in riferimento alla sua specie possiamo valutare in tal modo un individuo. È soltanto *come dotazione della tal cosa* che la percezione o un'altra capacità di qualsiasi individuo può essere giudicata. Neppure è giusto che in riferimento alla vista le talpe siano giudicate secondo gli standard dei falchi; come se ci fosse una sola cosa, la 'vista buona', rispetto a cui ci si possa aspettare che i diversi generi di animali l'abbiano in gradi differenti. L'esempio dei gufi ci mette di fronte al fatto che è il modo di vivere della specie a determinare in che cosa consiste la vista migliore o peggiore per un individuo. Ed è, ovviamente, questo, e non la circostanza in cui capita di trovarsi. Questo perché un individuo messo in un particolare ambiente, come un animale selvaggio in uno zoo, può avere quel che non cessa di essere un difetto solo perché capita di essere compatibile con questo particolare ambiente. Espressioni come 'buona vista' fanno riferimento alle specie nel loro significato. Se vogliamo parlare del tipo di vista che si è verificato essere vantaggioso per un determinato individuo in un particolare ambiente, o anche nel suo ambiente proprio, possiamo sempre farlo; ma allora non stiamo parlando di buona vista ma di qualcosa d'altro.

Perciò, quando si tratta di perfezioni e difetti degli animali, è attraverso il riferimento alla vita delle specie che è fatta la valutazione. Ma che cosa significa qui la 'vita delle specie'? Non è una cosa che include tutto ciò che caratterizza i membri della specie, ma solo ciò che ha qualche funzione in tale vita. Per quanto ne so non deve essere fatta nessuna distinzione (nella bontà specie-dipendente) tra le foglie che frusciano male e quelle che frusciano bene.

Questo può iniziare a dare un'idea di ciò che si intende quando si dice che le bontà e i difetti autonomi specie-dipendenti derivano da 'la vita delle specie'. Ma come deve venir risolto questo? La nozione chiave ritengo sia il concetto di *necessità* che compare in varie costruzioni; come quando diciamo cosa *necessita* di avere una pianta o un animale di una certa specie, sia in se stessa sia nel suo ambiente, e cosa essa stessa, e i suoi elementi operativi, come le radici, le foglie, i cuori, i polmoni *necessitano* di fare. Gli occhi buoni sono gli occhi di cui necessita un particolare tipo di creatura; le buone radici sono quelle di cui necessita un particolare tipo di pianta; e così via. E dal momento che l'idea è che gli organismi non possono prosperare senza le parti, le caratteristiche, gli organi, e i funzionamenti di cui le cose di questo tipo necessitano, la nozione di bisogno è approssimativamente quella descritta, in maniera molto utile, da David Wiggins come 'bisogno assoluto'⁷. Wiggins definisce ciò come una nozione di bisogno che dipende dalla condizione che qualcosa o qualcos'altro sia necessario per evitare un qualche *danno*. Questo non è esattamente ciò che voglio in questa sede, perché un organismo

6 Il funzionamento effettivo dipende, naturalmente, in parte da circostanze esterne e da altre sue caratteristiche.

7 Egli oppone a questo il 'bisogno relativo' che sarebbe implicato se qualcuno affermasse che egli necessita di soldi per un abito costoso. David Wiggins, "Claims of Need", in *Needs, Values, Wiggins, Truth*, Blackwell, Oxford 1987.

può essere imperfetto nell'essere sprovvisto di qualcosa di necessario per la riproduzione, come è un animale se manca dell'istinto di accoppiamento, e forse questo non conta esattamente come danno, a meno che la specie in sé possa dire di essere danneggiata in questo senso. Vi è, comunque, una differenza più importante tra ciò che Wiggins ha (e necessita) per i suoi scopi e ciò di cui io necessito per i miei. Io sono interessata alla bontà specie-dipendente, e quindi a ciò che è necessario (bisogno assoluto) a un membro di una particolare specie *in quanto tale*. Egli, dall'altra parte, è interessato alle richieste di bisogno, e quindi tanto agli individui quanto alle specie. Un esempio che mostra la differenza è che una mosca in una trappola per mosche, che morirà di fame se non trova l'uscita, ha un bisogno assoluto di fare questo in base alla definizione di Wiggins di bisogno assoluto. Ma dal momento che le trappole per mosche non fanno parte dell'habitat naturale delle mosche, e non fa parte del meccanismo di sopravvivenza delle mosche il distinguere la luce diretta da quella rifratta, questo non è, nel senso che adopero io, una delle cose che le 'mosche necessitano di fare'. Senza dubbio qui possono sorgere numerose domande di difficile soluzione sull'adattamento dei nuovi ambienti, ma questo introduce un dinamismo all'interno del modello: un dinamismo da cui le nozioni come *buoni occhi* e *buone radici* devono astrarre.

La bontà autonoma specie-dipendente si trova pertanto intrecciata con una particolare nozione di bisogno; dato che i bisogni si basano, almeno nel caso delle piante e degli animali, su ciò che è necessario non solo per la salute e la sopravvivenza dei singoli membri di una specie ma anche per la continuazione della specie in sé. Deve essere fatta un'ulteriore distinzione che dipende dalla risposta alla domanda 'Dove si verifica il danno se il bisogno non è soddisfatto?' Perché mentre un difetto della vista, dell'udito, dell'istinto, molto spesso si ripercuote su chi lo ha – il quale potremmo chiamare il soggetto della valutazione – non è sempre così. Se un gabbiano non può distinguere il pianto della sua prole nella cacofonia della colonia allora sarà il pulcino che muore; e sono i cuccioli che muoiono, non la leonessa, se questa non riesce a insegnare loro a cacciare. Vi sono molti esempi. Uno pensa, per esempio, ai membri della specie delle api danzanti, che danzano una danza complessa che dirige *le altre api* alla fonte del nettare. O ancora di qualunque specie di ape pungente. È necessario che le api abbiano i pungiglioni (esse necessitano di un pungiglione): affinché i predatori imparino ad avere paura delle api, e per la protezione dell'alveare. Le api necessitano di pungere. Dunque la singola ape necessita di pungere, nonostante il fatto che se lo farà morirà? Non importa a questo punto in che modo scegliamo di esprimerci. Ciò che importa è che la valutazione di un individuo – delle sue caratteristiche e funzioni – può dipendere da un danno, pubblico o privato, che minaccia gli altri piuttosto che sé stesso.

Torniamo ora agli esseri umani. Sono le loro perfezioni e i loro difetti ugualmente specie-dipendenti, nonostante il fatto che vi sia una così grande diversità nel modo in cui vivono? Innanzitutto, che cosa dire su cose come i difetti della vista o dell'udito con cui abbiamo aperto la discussione? È importante, certamente, che gli esseri umani possano talvolta scegliere il loro stile di vita e possano deliberatamente modificare il loro ambiente. Ciò di cui necessitano, per esempio, nel senso della vista, può dipendere in una certa misura dagli ambienti scelti. Inoltre,

per gli esseri umani vi sono diversità maggiori tra gli stili di vita all'interno di un dato habitat, come per esempio in una singola città, e questo dovrà essere preso in considerazione. Ciononostante, vi è davvero molto in comune tra tutti gli esseri umani. Nessuno di noi ha bisogno della vista di una sula, non avendo la capacità di immersione di una sula e disponendo di altri modi di prendere un pesce. Ma tutti noi abbiamo bisogno della vista che ci permette di riconoscere i volti; e delle orecchie per sentire, e da una parte della lingua per generare, e dall'altra del cervello per elaborare il linguaggio. Senza dubbio, alcune professioni particolari hanno bisogno di capacità specializzate, come uno studioso ha bisogno di una memoria specializzata. Ma vi sono alcune cose piuttosto diverse dal linguaggio di cui gli esseri umani in quanto tali necessitano di poter ricordare, come la fisionomia distintiva di un amico o di un nemico.

Una cosa che vorrei sottolineare, a ogni modo, è che un grande cambiamento ha invaso la scena concettuale con lo spostamento dagli animali (altri animali) agli umani, e che dovremmo volgere nuovamente lo sguardo alle necessità che stanno dietro la valutazione nel loro caso. Per cominciare, dobbiamo ora occuparci del numero maggiore di danni, e qui anche di privazioni, che possono essere sofferti: privazioni che appartengono al mondo dell'immaginazione e della comprensione per esempio. Al livello più basilare, e lasciando da parte cose come l'arte e la scienza, è possibile osservare che un essere umano che non sia capace di seguire una melodia o una danza è privato di qualcosa, e perciò non possiede ciò di cui un essere umano ha bisogno per le cose buone di cui godono gli esseri umani. Nonostante la nozione di privazione sia elastica e difficile, si può ben parlare di tali esseri umani come scarsamente dotati. Ma dipende di nuovo dalla vita umana, dalla capacità umana di trovare le cose interessanti, sorprendenti, e meravigliose che noi capiamo l'idea che qualcuno è in uno stato di privazione se non possiede molte cose che non sono necessarie per la vita o persino per la salute. Il prosperare, per gli esseri umani, include il godimento di molte cose buone. Chiunque non abbia una certa misura di questo godimento si trova in uno stato di privazione; e se la privazione è dovuta a qualche incapacità in lui piuttosto che a fattori esterni, allora questa è una fonte di valutazione negativa. Spero che sarà sufficiente per lo scopo di questo scritto seguire l'uso comune di 'privazione' e 'bisogno': quello che tutti noi intendiamo quando si dice che gli esseri umani hanno *bisogno* di affetto, o che la mancanza di affetto in sé è una privazione, mentre invece un'avversità non lo è.

Molto di quello che qui deve essere detto dipenderà da una caratteristica della funzione degli esseri umani su cui Tommaso d'Aquino puntò l'attenzione, quando affermò che mentre gli animali percepiscono cose che sono buone e le scelgono, gli esseri umani scelgono ciò che *vedono come buono*⁸. Questa idea può lasciare estremamente interdetti se si pensa che vedere una cosa come buona debba essere come vederla con un alone. Di fatto la verità, e la grande importanza, di ciò che Tommaso ha detto emerge nel riconoscimento dell'intera struttura concettuale ap-

8 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, 1a 2ae, q.1a. 2 (Prima Parte della Seconda Parte, questione 1, articolo 4).

partenente all'idea dell'azione umana e del desiderio; come per esempio nel fatto che essi possono dire perché vogliono qualcosa, possono produrre un ragionamento pratico, e difendere una scelta. È inoltre importante per la questione dei bisogni assoluti degli esseri umani che vi sia un secondo ordine di male nella vita umana, intendendo con questo per esempio la miseria che deriva dalla coscienza di essere ignorati, soli, o oppressi.

Sembra chiaro che nonostante la maggiore gamma di considerazioni che sono rilevanti per la determinazione di un bisogno assoluto negli esseri umani, la valutazione di cose quali il movimento, la vista, e la memoria, ha la stessa struttura concettuale negli animali e negli uomini. Vi è molta più flessibilità nel nostro giudizio e variazione nell'ambiente ma tuttavia la salute mentale e fisica, la buona vista, ecc. sono giudicate qui in maniera specie-dipendente. E il tono di questo scritto è per sottolineare che vale la stessa cosa quando il soggetto è la bontà o la malvagità dell'agire umano. Se è così, e se inoltre l'azione è valutata in riferimento ai bisogni umani, come le cose che fanno le api sono valutate in base al bisogno delle api, questo sarà estremamente rilevante per lo stato della giustizia come virtù. Dovremmo domandare se il comportamento di una persona ingiusta sia imperfetto, per la stessa ragione, parlando in generale, del comportamento di un'ape danzante che non danza ma piuttosto si muove a caso, o di una leonessa che non insegna ai suoi cuccioli a cacciare?

Sullo schema della valutazione delle altre funzioni negli animali e negli uomini, dobbiamo ora puntare al buono realizzato dalla giustizia. Ma sicuramente siamo in grado di farlo, o no? Perché l'insegnamento e l'osservanza delle regole della giustizia sono una parte tanto necessaria della vita degli esseri umani quanto cacciare insieme al branco con un capo è una parte necessaria della vita dei lupi, o quanto lo è il danzare nella vita dell'ape danzante. Come Elizabeth Anscombe ha affermato riguardo a un aspetto della giustizia – il mantenimento delle promesse – gran parte del bene umano dipende dalla possibilità che un uomo possa vincolare la volontà di un altro facendolo promettere di fare qualcosa. Come lei afferma, l'istituzione del fare una promessa e del mantenerla è 'uno strumento il cui uso è parte integrante di un'enorme quantità di attività umana e perciò del bene umano; della soddisfazione sia dei bisogni umani che dei voleri umani per quanto la soddisfazione di questi sia compossibile... È difficilmente possibile vivere in una società senza imbattersi in questo e anche esserne coinvolti⁹'. Perché allora sembrerà, alla maggior parte dei filosofi, impossibile inferire da questo genere di considerazione la conclusione che un essere umano che si rifiuta di considerare 'Ho promesso di fare A' come in sé una ragione buona e razionalmente irrefutabile di fare A (sebbene non sempre certamente prioritaria), è imperfetto precisamente nella razionalità pratica? Perché l'analogia con un comportamento imperfetto negli animali apparirà così ridicola a molti filosofi morali?

9 G.E.M. Anscombe, "On Promising and its Justice", in Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, III, 18.

Innanzitutto potrebbe essere perché l'analogia sembra darci una immagine della moralità come cieca adesione a delle norme per via di una specie alla quale ci accade di appartenere. Ma pensare questo è sbagliato. Perché mentre in un lupo, o in un'ape danzante, un'appropriata caccia o danza (come opposta al muoversi a caso) è tutto ciò che è richiesto loro per comportarsi bene in questo senso, la semplice conformità alle regole sarebbe invero obbedienza *cieca* in uno di noi. Per fare ancora riferimento a ciò che Tommaso d'Aquino ha affermato, gli esseri umani non solo scelgono ciò che è bene ma ciò che *vedono come* bene. Così non sorprende se la razionalità pratica richiede la *comprensione* delle ragioni per agire; che è il motivo per cui criticiamo il fatto che alcune persone seguono le norme sociali come un comportamento 'meramente convenzionale'. Si potrebbe obiettare che la maggior parte della gente non capisce perché si debba agire secondo la giustizia o altre virtù. Ma questo non è vero. Perché questa comprensione non è qualcosa di acquisito solo attraverso lo studio e il dibattito. Al contrario è proprio ciò che è espresso da uno chiunque di noi quando diciamo, per esempio, 'Come andremmo avanti se la gente non mantenesse le promesse?' o 'E se nessuno aiutasse più l'altro, dove allora andremmo a finire?' Questo genere di risposta può essere dato puntualmente alla domanda 'Perché si dovrebbe agire giustamente?'; vale a dire 'Perché c'è motivo di fare così?'. Al contrario, risposte analoghe non potrebbero essere date, o difese efficacemente, se la domanda riguardasse la razionalità di obbedire a qualunque legge, come, per esempio, una regola per duellanti o una regola puramente snob di etichetta. È perché io stessa ho mancato di vedere che questo era cruciale per la discussione delle ragioni per l'azione che ho fatto una tale confusione in un articolo intitolato "Morality as a System of Hypothetical Imperatives"¹⁰. Ancora più o meno guidata da una teoria della razionalità pratica fondata sul desiderio ho guardato ovunque tranne che dove ora penso sia giusto guardare per la differenza, in materia di razionalità pratica, tra chi segue una qualsiasi regola e chi segue la moralità.

Può essere obiettato che il genere di cose che la gente normalmente afferma riguardo la giustizia o la carità non si basa sull'idea della *specie* umana, la quale gioca un ruolo così importante nell'argomento del presente scritto. Ma questo non è vero. Ho già citato Elizabeth Anscombe sul bisogno che gli esseri umani hanno di vincolare le volontà gli uni degli altri in un enorme numero delle loro imprese. La ragione per cui abbiamo bisogno di un aiuto reciproco è altrettanto semplice da vedere. Se le persone non si ammalassero o non si cacciassero nei guai, alcuni in un momento altri in un altro, e non fossero capaci di prestare soccorso senza cacciarsi essi stessi nei guai, allora potrebbe non esserci alcuna buona ragione per considerare la benevolenza una virtù e per compiere azioni gentili proprio in virtù di questo. Ricordo che questo pensiero di come le cose sarebbero diverse per una razza di individui che avessero solo la possibilità di *scambiarsi* i guai a vicenda, cosicché una persona potrebbe essere tirata fuori da un pozzo solo a condizione

10 P. Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", «Philosophical Review», 81/3 (1972), pp. 305-316.

che qualcun altro vi cadesse, fu una delle idee che mi diede l'intuizione della possibilità di una descrizione specie-dipendente della virtù.

Una seconda obiezione può, comunque, sembrare più forte. Essa ha a che fare con un individuo svergognato, interessato forse soltanto al proprio potere, alla propria ricchezza, e alla propria comodità, che dice che nulla di ciò che è stato detto qui gli ha dato una ragione per agire giustamente nel caso in cui sia improbabile che tale azione gli arrechi un vantaggio. Ma il mio argomento non aveva l'obiettivo di mostrare che un tale individuo avrebbe un movente per una azione giusta, se 'movenete' significa, per esempio, ciò che l'investigatore cerca dopo un crimine. Ciò che ho sostenuto è stato che, dal momento che fa parte della razionalità pratica, ogni essere umano ha *ragione* di essere caritatevole e giusto. Se il nostro vergognoso immoralista dice che *egli* non ha ragione di agire in tal modo egli sta semplicemente presentando una *petitio principii*. Di sicuro egli non ha nulla che *riconosce* come motivo; ma questo, se il mio argomento è corretto, è perché egli viene meno nel riconoscimento della verità. Qualunque idea che se egli non ha un movente, non può agire giustamente è certamente ridicola. Nessuno afferma questo, a meno che sia influenzato da una cattiva filosofia, forse del tipo che interpreta 'movenete' in parte nel modo comune e in parte come 'qualunque cosa sia che ci muove all'azione', pensando che deve esserci sempre una tale 'forza che muove'. Considerazioni come 'Ho promesso' o 'Questo è di sua proprietà' spingono molto generalmente la gente ad agire. Se non lo facessero, non potrebbero svolgere il ruolo che svolgono nella vita umana. Per ipotesi essi non muovono l'individuo totalmente egoista, svergognato, e forse non c'è modo in cui possiamo toccare la vita di quest'ultimo. Ma è un vantaggio, non uno svantaggio, in una considerazione delle ragioni per agire, il fatto che essa lasci spazio per una tale persona. Mostrare che c'è un motivo per lui, come per chiunque altro, di fare ciò che la giustizia richiede, non richiede che noi mostriamo come si possa *far agire*.

Con questo si conclude ciò che voglio dire in questa sede riguardo la razionalità della giustizia; la quale credo possa applicarsi, *mutatis mutandis*, ad altre virtù che hanno a che fare con il bene degli altri piuttosto che di se stessi, come, per esempio, la carità o la devozione nei confronti dei genitori. È il momento, perciò, di confrontarsi con le teorie della razionalità pratica che, ritengo, siano erroneamente viste come strutture preconcepite all'interno delle quali dobbiamo cercare di adattare la razionalità dell'azione morale. Bisogna affrontare queste teorie – o almeno gli esempi della irrazionalità su cui fanno affidamento – se non si vuole che il concetto di razionalità pratica si sgretoli. Dobbiamo tenere conto dell'irrazionalità dell'autodistruttività, per esempio, o della vendita del proprio diritto di nascita in cambio di una razione di zuppa. E mi viene in mente qui un ladro di cui ho letto una volta che si sedette a guardare la televisione nella casa che stava svaligiando, e fu beccato. Anche qui c'erano buone ragioni per agire altrimenti, che l'agente le riconoscesse o meno. Attraverso la sua mancanza di interesse per le conseguenze egli fu così carente nella razionalità pratica, che agì male non solo nel furto ma anche sotto questo aspetto.

Abbiamo dunque due differenti tipi di razionalità, con una teoria per ciascuna? Una che si adatta agli esempi appena forniti e l'altra che si adatta alla razionalità di

agire giustamente in accordo con le altre virtù? Per nulla. Perché se non mi sbaglio, il fondamento base della razionalità è in entrambi i casi lo stesso.

Perché, dopo tutto, la maggior parte di noi accetta senza esitare che una persona razionale prenda in considerazione il proprio bene, pesando i vantaggi e gli svantaggi dell'azione attraverso il loro effetto sul suo futuro, persino un suo futuro distante? Fare ciò costituisce una possibilità per gli esseri umani come non lo è, o non allo stesso modo, per gli animali, perché il linguaggio ci permette di proiettare i pensieri in un futuro ipotetico in un modo in cui essi non possono fare. Inoltre, gli esseri umani *hanno bisogno* di fare così. Fa parte del modo in cui essi sopravvivono e prosperano. A meno che altri non si occupassero di lui, la vita di un individuo che non arrivasse mai a fare ciò sarebbe spiacevole, incivile e breve. Inoltre, è una caratteristica del modo in cui operiamo – una che è così generale che difficilmente la notiamo – il fatto che ognuno di noi dedica un pensiero speciale per la *propria* vita. Qui una qualche variazione è possibile. Assumiamo dottori per dirci cosa fare per la nostra salute futura, e potremmo dare loro maggior potere di agire per noi di quanto facciamo. Ma ovviamente sarebbe ridicolo che ciascuno agisca per ognuno: nessuno può avere una visuale se non molto ristretta su una così vasta scala. Una sorta di 'sistema di amici' potrebbe essere suggerito, attraverso cui ogni persona accudisce un'altra, ed a sua volta viene accudita da un'altra persona. Ma nessuno può pianificare per un altro essere umano come egli può pianificare per se stesso, non fosse altro perché le intenzioni costituiscono una così grande parte dei piani. Il nostro comportamento sarebbe pertanto imperfetto se non avessimo una speciale attenzione verso noi stessi.

Vi sono molti aspetti della razionalità pratica che sembrano essere fondati sullo stesso tipo di necessità della vita umana. Vi è, per esempio, la considerazione adeguatamente accurata dei mezzi per ottenere un fine, e la disponibilità a scegliere i migliori mezzi anche quando essi sono faticosi o allarmanti, o quando implicano il rifiuto di un desiderio urgente. Fallire in questo può costituire di per sé una colpa, come lo era con la storia del ladro e della televisione. Questo certamente non implica che i fini siano neutrali dal punto di vista della razionalità pratica¹¹. Se il mio argomento è corretto, il ladro ha due colpe, entrambe rappresentando fallimenti della razionalità pratica: una perché egli fallì nel vedere (o nell'agire in base a) il fatto che vi è motivo per non rubare, e un'altra perché fallì nel vedere (o nell'agire in base a) il fatto che vi è motivo per non rischiare la galera per mezz'ora di televisione.

Sarebbe stato naturale concludere il paragrafo precedente affermando che vi era un motivo *più convincente* per uscire in fretta dalla casa rispetto a sedersi di fronte alla televisione. Ora è il momento per dire qualcosa di più sulla relativa forza delle ragioni, di cui finora ho parlato a stento. È quest'ultima determinata dai fatti della vita umana, quando è determinata? Mi sembra sia così. È ovvio, per esempio, che il mantenimento delle promesse debba avere precedenza – una qualche precedenza

11 Per una critica forte di questa idea humana, vd. Warren Quinn, "Rationality and the Human Good", in Quinn, *Morality and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

– sui piani e sugli interessi di colui che promette; altrimenti il potere di vincolare la volontà di un altro attraverso le promesse avrebbe poca forza. È inoltre ovvia la ragione per cui non sia una colpa dare al serio interesse per se stessi, e all'interesse per la propria famiglia, una qualche precedenza su quello riservato agli estranei; ed è ovvia la ragione per cui la razionalità richiede che in generale i genitori mettano il bene dei loro figli prima del loro. Questo, uno potrebbe dire ritornando al concetto di bisogno assoluto, è ciò che deve accadere per evitare i danni e salvaguardare quel tipo di bene senza il quale gli esseri umani possono essere ritenuti indigenti.

Niente di questo comporta che a tali questioni di precedenza sia semplice dare una risposta: né può eliminare ampie aree di indeterminatezza. Un problema speciale di precedenza sorge anche dalla distinzione tra beni umani maggiori o minori. Alcune cose sono importanti nella vita umana, mentre altre sono meno importanti o futili; e la saggezza, come parte della razionalità pratica, deve prendere in considerazione questo nella gestione dei nostri scopi. Non posso neppure iniziare a trattare qui questa tematica, eccetto che per notare una connessione concettuale con il concetto di privazione (come opposto a quello di avversità). È un'assunzione ragionevole, comunque, che l'idea di *importanza* debba dipendere dai fatti riguardanti le cose che si radicano in profondità nella vita umana, tuttavia è esattamente questo a dover essere compreso.

Affermerei che nonostante i numerosi problemi irrisolti, il quadro generale risulta chiaro. Il suggerimento è che la nozione di razionalità pratica è corrispettiva di quella di bontà dell'azione, nella misura in cui ciò consista nel corretto perseguimento delle ragioni. Ciò che qui è 'corretto' o 'buono' è determinato dalla vita umana e dalle sue necessità, analogamente al modo in cui la buona o la corretta vista o il movimento o la memoria sono determinati sia negli animali che negli uomini. Perciò la razionalità pratica include un cauto auto-interesse, una calibratura dei vantaggi, l'adozione dei mezzi per la sicurezza dei fini, ma anche alcune questioni 'riguardanti l'altro' come la cura dei figli, la fedeltà ai contratti, l'aiuto reciproco. Non vi è nessuna ragione per dire che la razionalità pratica abbia a che fare specialmente con l'interesse personale dell'agente stesso o con i suoi propri desideri, eccetto quando questo ha una precedenza razionale, come accade talvolta ma certamente non sempre. Neppure vi è alcun senso nell'assegnare ad alcune sezioni di lessico un significato della razionalità pratica in un suo aspetto particolare. Potremmo certamente fare così, per esempio, utilizzando la parola 'irrazionale' per significare qualcosa come 'agire contro i propri interessi e desideri', e 'razionale' per significare 'non-irrazionale'. Questa è, immagino, l'intenzione di quelli che sono disposti a parlare di 'canaglie razionali'. Ma questa decisione renderebbe l'*akrasia* come tale non irrazionale, cosa che dovrebbe normalmente essere. Inoltre, vi sarebbero solo modi inadeguati di esprimere l'opposizione alla razionalità contenuta nell'infrangere le promesse o nel trascurare i propri figli. L'utilizzo suggerito appartiene, credo, all'intera idea di un concetto di razionalità pratica fondato sul desiderio e concepito in precedenza; cosa che è scopo del presente scritto sovvertire.

La strategia che ho adottato è stata di mettere da parte queste teorie ereditate di razionalità pratica che hanno sollevato problemi circa la razionalità dell'azione mo-

rale, ritornando a loro solo alla fine del lavoro. Ho argomentato che se la giustizia è una virtù, essa deve rendere l'azione buona disponendo il suo possessore alla bontà della razionalità pratica; quest'ultima consistendo nel corretto riconoscimento delle ragioni e nell'azione corrispondente. Ho quindi argomentato che la giustizia è infatti una virtù, avendo introdotto l'idea della 'bontà autonoma specie-dipendente' per mostrare come ho pensato che l'argomento debba svilupparsi. Infine, ho suggerito che gli esempi di azioni caute e che soddisfano il desiderio, su cui erano fondate le teorie preconcepite, avessero esse stesse bisogno del medesimo tipo di scrutinio, e possano infatti essere convalidate nello stesso modo. Siamo rimasti, perciò, non con due argomenti rivali della razionalità pratica, ma con uno solo.

Philippa Ruth Foot (Owston Ferry, 3 ottobre 1920-Londra, 3 ottobre 2010), nata da William Sydney Bence e Esther Cleveland Bosanquet (figlia del presidente degli Stati Uniti Grover Cleveland), è stata una tra le filosofe morali più originali e influenti dell'ultimo millennio.

Ha ricevuto il suo BA (1942) e MA (1946) presso il Somerville College di Oxford. Ha sposato Michael Foot nel 1945 e ha iniziato a insegnare filosofia morale presso il Somerville rivestendo diversi ruoli accademici: Lecturer in Philosophy (1947-50), Tutorial Fellow (1950-69), Vice-principal (1967-69), Senior Research Fellow (1979-88), e sempre in questo ateneo è stata poi insignita della onorificenza di Honorary Fellow come anche presso la University of California, Los Angeles.

Nel 1976 è divenuta Full Professor presso la UCLA, dove è stata nominata prima titolare della prestigiosa cattedra Gloria and Paul Griffin in filosofia nel 1988. Nel 1982-83 è stata Presidente della Pacific Division della American Philosophical Association. Ricevette la rara onorificenza di Fellow sia della British Academy che della American Academy of Arts and Sciences.

La Foot fu tra i primi esponenti del 'realismo morale' o 'cognitivismo', teoria secondo la quale possono darsi vere proposizioni morali e i valori non possono essere completamente separati dai fatti. Molto importante fu l'incontro con Gertrud Elizabeth Margeret Anscombe, che la portò ad approfondire l'ambito di filosofia morale. Anscombe insegnava Aristotele, mentre la Foot Platone; quando non avevano lezione erano solite discorrere di filosofia. Sin dai suoi primi scritti la Foot si mostrò critica verso l'antinaturalismo; nella sua concezione filosofica vi sono alcune caratteristiche fattuali dotate inevitabilmente di significati valutativi. Criticando Kant, si oppose inoltre al linguaggio del dovere assoluto sostituendolo con il lessico delle virtù e dei vizi, desunto dalla lettura di Aristotele e Tommaso d'Aquino e reinterpretato quindi in chiave naturalistica. In tale prospettiva i giudizi morali sono degli imperativi ipotetici e non categorici in quanto manifestano interessi e desideri che ineriscono alla natura del soggetto.

Nota per i suoi saggi raccolti in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, (University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1978 - Clarendon Press, Oxford 2002; una selezione di saggi è apparsa poi in *Virtù e vizi*, tr. it. a cura di L. Ceri, presentazione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2008), e per i numerosi altri articoli comparsi in riviste scientifiche e letterarie, tenne nu-

merose lezioni e conferenze in atenei americani e britannici, come anche nelle più importanti città del mondo. Dopo essersi dimessa dal suo ruolo presso la UCLA nel 1991, ha continuato ad essere una scrittrice produttiva e a partecipare in modo attivo nelle discussioni filosofiche in etica.

Ha tenuto corsi come *visiting professor* in diverse università americane incluse la Cornell, la University of California a Los Angeles, la University of California a Berkeley, e il Massachusetts Institute of Technology, la New York University, e Princeton.

Nella raccolta di saggi in suo onore *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory. Essays in Honour of Philippa Foot* (G. Lawrance, R. Hursthouse, W. Quinn (eds.), Oxford, 1995), Rosalind Hursthouse dichiara che la Foot è l'esponente moderno più autorevole nel campo dell'etica delle virtù. Seguendo la tradizione di Aristotele e Tommaso d'Aquino, la Foot ha insistito che una sana filosofia morale trovi il suo radicamento in una teoria delle virtù e dei vizi. In accordo con questo, *Virtues and Vices* inizia proprio da una analisi approfondita del concetto di virtù. La Foot è anche nota per il suo lavoro su questioni specifiche della morale, quali l'aborto e l'eutanasia. Ricordiamo qui il suo saggio del 1967 "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect" e quello del 1977 intitolato "Euthanasia".

La connessione tra i fatti e i valori è il tema principale nel persistere in opposizione all'emotivismo e al prescettivismo in etica. A proposito si leggano i saggi "Moral Arguments" (1958), "Moral Beliefs" (1958), "Goodness and Choice" (1961), e "Morality as a System of Hypothetical Imperatives" (1972). In contrasto con le dottrine prevalenti nel panorama etico analitico contemporaneo, nel suo saggio "Approval and Disapproval" (1977), la Foot sottolinea il carattere sociale in contrasto con il carattere individualistico della moralità.

Tra le sue pubblicazioni più importanti ricordiamo qui i suoi ultimi testi più recenti: *Natural Goodness* (Clarendon Press, Oxford 2001; *La natura del bene*, tr. it. a cura di E. Lalumera, prefazione di L. Fonnesu, Il Mulino, Bologna 2007), *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy* (Oxford 2002).

Vi è una recente tendenza negli studiosi del pensiero della Foot a suddividere il suo lavoro in tre fasi (vd. Gawin Lawrence, In Hursthouse et al. 1995). La "prima" Foot attacca la dicotomia fatto/valore, ma ancora sostiene che le considerazioni morali forniscono le ragioni per agire per qualsiasi individuo. La Foot nel suo "periodo intermedio", in riferimento alla moralità come un sistema di imperativi ipotetici ha argomentato contro la necessaria razionalità della azione morale. Nel suo stesso libro *Natural Goodness*, la Foot etichetta questa concezione della moralità come 'indigesta'. L'"ultima" Foot sostiene infine che agire moralmente è agire razionalmente, e la razionalità pratica in sé è necessariamente correlata alla bontà umana: «Non c'è criterio per la razionalità pratica che non *derivi* da un criterio per la bontà della volontà» (*Natural Goodness*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2001 p. 20). Ma la sua visione qui non è decisamente kantiana. Influenzata dai suoi mentori – Aristotele, Tommaso d'Aquino, Elizabeth Anscombe – ma anche da filosofi contemporanei e da colleghi come Warren Quinn, Rosalind Hursthouse, Michael Thompson e Gavin Lawrance, la Foot sviluppa un'etica naturalistica fondata sui fatti della vita umana.

Guardando alla produzione della Foot nella sua interezza, si è colpiti non solo dalle sue analisi brillanti ma anche dal fatto che è sempre volenterosa di cambiare o modificare la sua posizione optando per un sano argomento. Non si è mai tirata indietro dinnanzi alla sfida di visioni contrarie e non ha esitato a rispondervi. Nel suo percorso non mancano delle costanti quali: la sua opposizione all'emotivismo, al prescrittivismismo, all'utilitarismo, al kantismo, e la sua difesa del naturalismo e dell'etica delle virtù. Vanno inoltre ad aggiungersi alla vastità della sua produzione anche la vitalità e il rigore della sua analisi filosofica, una voce che continuerà a influenzare lettori, amici, colleghi e studenti: ella ha mostrato che la filosofia nel senso più genuino è davvero un dialogo in cerca della verità.