



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*SANTITÀ MORALE E MORALISMO.
UN'INDAGINE SUI CONFINI DELLA MORALITÀ*

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Da Re

Laureando:

Giuseppe Cardinale

Matricola n. 1230117

Anno Accademico 2021- 2022

INDICE

Introduzione	4
--------------	---

Capitolo primo "MORAL SAINTS"

1. La figura del santo morale	6
2. Le conseguenze sul concetto di moralità	9

Capitolo secondo TRE OBIEZIONI

1. L'obiezione del controesempio	12
2. L'obiezione alla concezione della moralità	16
3. Il problema dell'impossibilità della perfezione morale	18

Capitolo terzo I CONFINI DELLA MORALITÀ

1. Perfezionismo e moralismo	22
2. Il livello sportivo della moralità	26
3. Lo sradicamento e l'eccellenza della vita	29

CONCLUSIONE	35
-------------	----

BIBLIOGRAFIA	36
--------------	----

INTRODUZIONE

Il concetto di perfezione ci dà sempre l'idea di qualcosa di compiuto, privo di difetti, pienamente realizzato e, pertanto, *migliore*. Siamo abituati a pensare il perfetto come l'assolutamente positivo e, perciò, l'assolutamente desiderabile. Perfetto è ciò che è irreprensibile, impeccabile, impareggiabilmente riuscito e tutti, in fondo, siamo almeno in parte sensibili alla tentazione di raggiungere una tale condizione. C'è una differenza tra l'aver scritto un buon libro e averne scritto uno perfetto, o tra l'aver un bel corpo e averne uno perfetto, o tra l'aver giocato una bella partita e averne giocata una perfetta; una differenza che, come ci accorgiamo quando riceviamo delle critiche, forse consideriamo più significativa di quanto siamo disposti ad ammettere. Il perfezionismo, ossia l'adozione di uno stile decisionale che punta alla perfezione, sembra essere una tendenza largamente diffusa e incentivata da una cultura dello sforzo e del successo che confonde la disciplina con l'ossessione e la realizzazione personale con il raggiungimento di uno stato assolutamente positivo.

Anche la filosofia morale non è rimasta indifferente a tale tentazione e ha anzi promosso, forse spesso inconsapevolmente, l'idea perfezionista per cui è sempre meglio essere moralmente più buoni possibile. L'obiettivo di questa indagine è quello di mettere alla prova questo principio guida e di verificare la sua attuabilità e i suoi effetti sull'individuo perfezionista. Partiremo dal celebre saggio *Moral Saints* della filosofa statunitense Susan Wolf, e ci inoltreremo nel dibattito che nel corso degli ultimi quarant'anni si è sviluppato intorno a tale tema. Man mano che svolgeremo questo percorso ci renderemo conto che quello del perfezionismo morale è un problema più ampio di quanto non sembri, trattando il quale comprendiamo la natura e l'importanza del divario che c'è tra la moralità e la sua degenerazione: il moralismo. Il problema principale del perfezionismo è l'idea per cui dobbiamo massimizzare il nostro impegno morale, in un contesto esistenziale dove la moralità non è però l'unica dimensione che ha

valore per noi. Nell'ultimo capitolo proveremo a tematizzare proprio il significato di questa coesistenza di valori morali e non morali, e gli esiti ossessivi che il perfezionismo, in quanto negazione di questa coesistenza, produce nella vita umana. Il percorso risulterà nell'idea che sia il corretto sia l'eccellente esercizio della moralità abbiano a che fare più con la comprensione della posizione che essa occupa tra le altre dimensioni valoriali, che con l'affermazione del suo primato. Ecco allora il senso dell'"indagine sui confini della moralità", che qui si è tentato di abbozzare.

Capitolo primo

"MORAL SAINTS"

1. La figura del santo morale

Quando nel 1982 la filosofa statunitense Susan Wolf, allora docente all'Università del Maryland, pubblicò il saggio *Moral Saints*, l'impiego della categoria di "santità" nella trattazione di questioni propriamente etiche era una pratica relativamente giovane. Fu James O. Urmson, soltanto 24 anni prima nel famoso saggio *Saints and heroes*, il primo a parlare del "santo" «in un senso puramente morale senza implicazioni religiose» (Urmson 1958: 199).

Entrambi i testi ebbero un notevole successo, e contribuirono a due decisivi allargamenti della gittata del pensiero etico di lingua inglese. Urmson, parlando dei santi e degli eroi, riportò all'attenzione della filosofia il tema dell'eccellenza morale¹, denunciando l'incapacità delle allora principali correnti di pensiero (l'intuizionismo, l'utilitarismo e il kantismo) di spiegare adeguatamente i «voli più alti della moralità» (*Ibidem*: 215), cioè i rari momenti in cui l'uomo riesce ad esercitare oltremisura la carità, arrivando talvolta a sacrificarsi per il bene del prossimo².

Wolf invece, riprendendo la figura del santo morale come agente moralmente perfetto, introduce nella riflessione etica il tema del rapporto tra perfezione morale e realizzazione personale come rapporto problematico e conflittuale.

¹ La riflessione sull'eccellenza morale aveva avuto un particolare sviluppo con il dibattito medievale sul supererogatorio, concetto che da Urmson (che però non usa tale termine) in poi verrà ripreso e approfondito alla luce delle conquiste della filosofia moderna.

² Negli anni Cinquanta, per la lettura dell'esperienza morale venivano impiegati solo i concetti di azione obbligatoria, azione vietata, e azione permessa perché moralmente indifferente. Il sacrificio di sé per il bene del prossimo, come esempio di eccellenza morale, non può certo essere detto obbligatorio, né vietato, né però semplicemente "permesso".

L'autrice esordisce in *Moral Saints* sostenendo che «la perfezione morale, nel senso di santità morale, non costituisca un modello di benessere personale verso il quale sarebbe particolarmente razionale o buono o desiderabile per un essere umano tendere» (Wolf 1982: 419). Si tratta, come la stessa Wolf riconosce, di una tesi che a coloro che sono alieni al dibattito filosofico potrebbe apparire come una «ovvietà» (*Ibidem*), ma che invece all'interno di tale dibattito verrebbe accettata con qualche disagio, per via della generale assunzione che «uno dovrebbe essere moralmente più buono possibile e che i limiti che ci sono alla presa che la moralità ha su di noi sono stabiliti da caratteristiche della natura umana di cui non dovremmo essere fieri» (*Ibidem*).

In altre parole, sembra che qualsiasi condotta che non sia orientata alla massimizzazione del bene venga generalmente considerata come manchevole, e che le spinte motivazionali che ci impediscono di essere moralmente eccellenti vengano considerate solo come debolezze.

Wolf intende mostrare che una tale interpretazione dell'esperienza morale sia fuorviante, e per farlo analizza la figura del santo morale, intesa come perfetta espressione personificata della «moralità del senso comune» (*Ibidem*: 420).

Definisce quindi il santo morale come una persona «la cui azione è moralmente la più buona possibile, una persona, cioè, che è moralmente più degna possibile» (*Ibidem*: 419). Per la filosofa, essere moralmente più buoni possibile nel contesto della cultura occidentale contemporanea significherebbe vivere una vita che è «dominata da un impegno a migliorare il benessere degli altri o della società nel suo insieme» (*Ibidem*: 420). Tale impegno, se rispettato al punto da rasentare le possibilità umane, richiede in linea di principio che ogni momento della vita del santo morale venga dedicato alla coltivazione di quelle virtù morali che gli permetterebbero di trattare gli altri «più giustamente e gentilmente possibile» (*Ibidem*: 421). Una condotta orientata da questa logica genera per Wolf due problemi.

Il primo è dato dal fatto che le virtù morali (come ad esempio la benevolenza, la tolleranza, la lealtà, l'equità, la generosità) non sono le uniche disposizioni che chiameremmo virtuose. Esistono delle virtù che non hanno a che fare direttamente con la moralità, e che nondimeno pensiamo sia bene coltivare: esistono delle virtù *non* morali (la capacità di suonare una chitarra, di scrivere un libro, di cucinare...) che *vogliamo* sviluppare. Il problema è che, sebbene non sia *logicamente* impensabile un santo morale

che abbia anche queste virtù, risulta *praticamente* impossibile, per via della limitatezza del tempo che abbiamo a disposizione, mettere in pratica uno stile di vita che promuova le virtù non morali senza fallire nella perfetta attuazione di quelle morali. Nel momento (fosse anche l'unico) in cui decidiamo di imparare a suonare il pianoforte invece di fare volontariato, abbiamo già pregiudicato definitivamente la nostra perfezione morale, perché abbiamo rifiutato la possibilità (sempre presente) di produrre ulteriore bene a favore dello svolgimento di un'altra attività. La perfezione morale del santo sembra quindi produrre una vita «stranamente sterile» (*Ibidem*).

Il secondo problema che Wolf evidenzia ha invece a che fare con qualità che il santo morale non può avere per ragioni che non sono solo pratiche. Sembra per esempio difficile immaginare un santo morale che si dedichi all'alta cucina, senza pensare che le risorse impiegate a tal fine potrebbero essere impiegate per soddisfare bisogni più basilari. È anche difficile immaginare un santo morale sarcastico, o anche solo capace di apprezzare il sarcasmo, dato che l'apprezzamento di questo umorismo «richiede che uno assuma un atteggiamento di rassegnazione e pessimismo verso i difetti e i vizi che si trovano nel mondo» (*Ibidem*: 422). Per il santo morale ogni occasione è quella giusta per cercare di produrre un avanzamento nel compimento del bene; pertanto, davanti ai vizi e ai difetti si presenterà sempre come fiducioso e promotore del miglioramento.

Sembra che, così disegnato, il santo morale non sia affatto simile alle persone che generalmente consideriamo possibili ideali. Noi pensiamo, certamente, che dovremmo ispirarci a «figure che siano moralmente buone» (*Ibidem*), ma ci aspettiamo anche che esse «non siano *solo* moralmente buone, ma anche talentuose o complete o attraenti in modi nonmoralmente». Preferiremmo ispirarci a un bravo tennista, a un eccellente conduttore televisivo o a uno scienziato illuminato che dimostrino sempre rispetto per il prossimo, e che usino la loro posizione di potere per compiere qualche opera di bene, piuttosto che a una persona che si dedica completamente alla lotta contro la povertà³.

Questo ci fa pensare che «sembra esserci un limite a quanta moralità possiamo sopportare» (*Ibidem*: 423), oltre il quale una vita diventa indesiderabile, e che la vita del

³ Questo non significa che non siamo in grado di nutrire una profondissima ammirazione per una tale devozione al bene. Ma appunto si tratta di comprendere che, accanto a questa ammirazione, si accompagna quasi sempre la certezza di essere incapaci di emulare una tale vita, e la sensazione di questa certezza va indagata e spiegata, allorquando legiferiamo su come dovremmo vivere tutti. Come si vedrà meglio proseguendo, sembra essere questo quello che Wolf cerca di chiarire.

santo morale sia, per così dire, sommamente indesiderabile, visto che in essa «il sacrificio degli altri interessi per l'interesse per la moralità [...] avrà il carattere, non di una scelta, ma di un imperativo» (*Ibidem*: 424).

Il punto, tuttavia, non è semplicemente che la vita del santo morale sia indesiderabile, poiché non tutto quello che è indesiderabile è “cattivo” per noi. Che la vita del santo non ci attragga può anche essere un semplice segnale della nostra debolezza, della presenza dei difetti che ci rendono difficile l'adozione di questo buon ideale. Il punto invece è che non si tratta affatto di un buon ideale, precisamente perché la sua adozione esclude la possibilità di coltivare qualità (le virtù nonmorali) che non solo consideriamo desiderabili, ma che consideriamo anche *buone*.

2. Le conseguenze sul concetto di moralità

È proprio perché esistono delle virtù desiderabili e buone, che tuttavia non sono virtù morali, che è possibile pensare senza contraddizione che «una persona può essere *perfettamente meravigliosa* senza essere *perfettamente morale*» (*Ibidem*: 436). Questa valutazione richiede, secondo Wolf, una prospettiva a lungo ignorata dalla filosofia morale contemporanea: quella dalla quale formuliamo giudizi riguardo ciò che sarebbe buono principalmente *per noi* (e non principalmente per il prossimo, per il gruppo, per la società ecc.). Si tratta di giudizi oggettivi, allo stesso modo in cui sono oggettivi i giudizi morali. Il punto del discorso di Wolf invero è proprio questo: che i giudizi intorno a quello che è buono per noi sono oggettivi e meritano rispetto, anche quando confliggono con i giudizi morali, e che questi ultimi non devono essere presi come «uno standard contro il quale ogni altro ideale deve essere giudicato o giustificato» (*Ibidem*: 435).

La filosofa chiama questa prospettiva, dalla quale consideriamo quali vite sarebbe bene e desiderabile vivere, «il punto di vista della perfezione individuale» (*Ibidem*: 437). È proprio questo punto di vista quello che ci permette di riconoscere che, nonostante possano essere tra di loro molto diverse, le vite degli innumerevoli campioni⁴ di qualsiasi

⁴ Qui faccio riferimento ai "campioni", perché l'ammirazione per una virtù sorge specialmente quando la si vede espressa e riuscita in "massimo grado". Ma il discorso della Wolf forse ha più a che vedere con la valorizzazione della *dedizione* a certe virtù non morali, che ai risultati che con la dedizione possiamo raggiungere.

disciplina, o di capaci imprenditori, o di eccellenti artisti o di filosofi, siano tutte parimenti degne di essere vite ideali per noi.

Tale prospettiva ci permette di apprezzare un vasto e variegato numero di ideali e ci offre però un ulteriore motivo di rifiuto della santità morale, su cui Wolf non si sofferma ma su cui vale la pena di meditare. Dal punto di vista morale, infatti, «la perfezione di una vita individuale avrà qualche, ma limitato, valore – perché ciascun individuo rimane, dopotutto, solo una persona tra le altre» (*Ibidem*). Ma sottolineando il nostro essere “solo una persona tra le altre”, il punto di vista morale sembra fornire un orientamento dell'azione che, se considerato soverchiante (*overriding*) e prioritario, rischia di appiattare l'eterogeneità della vita umana. Se è questo lo sguardo della moralità, allora impedirne l'adozione sistematica e indiscriminata diventa necessario per difendere e promuovere l'unicità delle persone, permettendo loro di vivere una vita che ne sia la piena espressione. In un certo senso allora la santità morale, così come è intesa da Wolf, sembra produrre un'alienazione, nel senso di un allontanamento dalla singolarità dell'espressione della vita umana che è la nostra persona.

È importante tenere a mente, tuttavia, che Wolf non intende affatto sostituire il punto di vista morale con il punto di vista della perfezione individuale, o stabilire una superiorità gerarchica di quest'ultimo. Affermare che la moralità non debba essere il metro con il quale valutare tutti gli altri valori «non vuol dire che il valore morale non debba essere un importante, anche il più importante, tipo di valore che teniamo presente nel valutare e migliorare noi stessi e il nostro mondo» (*Ibidem*: 438). La critica all'assunto per cui «è sempre meglio essere moralmente migliori» (*Ibidem*) perciò non è mossa per screditare la moralità come buona guida dell'azione, bensì per screditare la pretesa di un certo tipo di filosofia morale di renderla guida *unica e prioritaria*.

L'introduzione di una ulteriore guida però pone un altro problema: nei momenti in cui i due punti di vista entrano in conflitto, come dobbiamo decidere quale punto di vista assumere? Sembra che serva un criterio metamorale, magari una serie di principi che possano orientare la nostra scelta. Wolf non crede che un simile progetto, quello di costruire una teoria metamorale che possa farci da criterio stabile, possa riuscire nel suo intento. Sebbene si tratti di un piano metamorale, si tratterebbe comunque di costruire dei principi ultimi, che fungano da base solida e da guida onnicomprensiva per l'azione. Una tale teoria assumerebbe quindi lo stesso aspetto delle teorie morali che pretendono di

essere guide complete per l'azione, e perciò non riuscirebbe a sottrarsi a critiche parallele a quelle che Wolf ha presentato in *Moral Saints*.

A questo punto l'autrice suggerisce una via difficile ma interessante, e forse anche compatibile con alcune intuizioni del senso comune: sostiene che «a un certo punto, sia nel nostro filosofare che nelle nostre vite, dobbiamo essere disposti a sollevare questioni normative da una prospettiva che non è legata all'impegno verso un particolare sistema di valori ben ordinato» (*Ibidem*: 439). Si tratta forse di un tentativo di accettare l'irriducibilità della contingenza delle situazioni in cui siamo chiamati a scegliere, aprendosi alla possibilità di trovare a volte «risposte normative che divergono dalle risposte date da qualunque teoria morale si accetti» (*Ibidem*).

Tali convinzioni, come Wolf stessa ammette in chiusura, sembrano lasciare un certo spazio all'intuizione come strumento utile per l'orientamento delle nostre scelte. Un'intuizione che però «non intende sostituire le teorie morali più rigorose e sistematicamente sviluppate, ma piuttosto intende mettere queste più rigorose e sistematiche teorie morali al loro posto» (*Ibidem*).

Capitolo secondo

TRE OBIEZIONI

1. L'obiezione del controesempio

La pubblicazione di *Moral Saints* contribuì ad alimentare significativamente il dibattito filosofico, non solo perché presentò un nuovo punto di vista sulla santità morale, ma anche per via delle implicazioni che tale punto di vista generò in relazione a tanti altri temi. Molte sono state le obiezioni mosse al saggio di Wolf, alcune più, altre meno puntuali. In generale sembra esserci un accordo sul fatto che il tipo di vita che lì viene descritto non è desiderabile per noi: il punto di molta critica è però che il santo morale non vive quel tipo di vita, e che perciò non è affatto vero che la santità morale sia indesiderabile. In questo senso si muovono i filosofi che hanno sostenuto quella che qui chiamo “obiezione del controesempio”, come Robert M. Adams (Adams 1984), Daniel Dombrowski (Dombrowski 1989) e Vanessa Carbonell (Carbonell 2009).

Tra i tre, il lavoro di Dombrowski sembra mostrare più chiaramente il punto di vista da cui sorge questa obiezione. Il filosofo, in *Back to Sainthood*, dopo aver ripreso sinteticamente le posizioni di Urmson (Urmson 1958) e le critiche di Elizabeth M. Pybus (Pybus 1982), esamina criticamente (e con una certa dose di sarcasmo) alcuni passaggi del testo di Wolf. Egli esordisce scrivendo che la definizione del santo morale che fornisce Wolf («una persona la cui azione è moralmente la più buona possibile») è «vecchia, a dir poco» (Dombrowski 1989: 59) e che ci si potrebbe chiedere «se ci possa mai essere una persona simile» (*Ibidem*). Le persone che normalmente consideriamo santi morali infatti, per Dombrowski, non rientrano nella definizione di Wolf, e le loro vite non sembrano mostrare le drammatiche dinamiche che la filosofa descrive come conseguenze della santità. Albert Schweitzer e Santa Cecilia, per esempio, sono anche stati capaci di sviluppare virtù nonmorali. Schweitzer è stato ad esempio, oltre che santo morale, anche teologo, musicista, fisico e filosofo. Non è quindi vero che è impossibile sviluppare virtù

non morali mantenendosi allo stesso tempo nella sfera della santità morale. E non è neanche vero che un santo morale debba per forza evitare il sarcasmo: Socrate e persino Gesù sono per Dombrowski due validi controesempi a questa tesi.

In diversi punti del suo articolo il filosofo evidenzia criticamente le espressioni che Wolf utilizza per riferirsi alla perfezione del santo morale: il fatto, per esempio, che *ogni* azione debba essere la *più buona possibile*. Questo modo di procedere, non accompagnato da esemplificazioni, è rigettato da Dombrowski e definito “finzionale” («Ancora una volta, se solo Wolf ammettesse costantemente che questo è quello che sta facendo: finzione» (*Ibidem*: 61)).

Cinque anni prima Robert M. Adams, in un saggio intitolato *Saints*, si era mosso nello stesso senso, rilevando lo scarto che c'è tra la definizione che Wolf dà del santo morale e i «santi reali» (*actual saints*) (Adams 1984: 395). A differenza di Dombrowski però, che sembra voler evidenziare i problemi metodologici delle argomentazioni presenti in *Moral saints*, Adams intende approfondire le ragioni per cui esiste una tale distanza tra il santo morale descritto da Wolf e coloro che consideriamo veri santi.

Questo scarto è dovuto al fatto che «la santità è un fenomeno essenzialmente religioso» (*Ibidem*), e sottraendo tale fenomeno a tale contesto (come, secondo Adams, Wolf fa) si rischia di renderne impossibile la comprensione. La santità di personaggi come Madre Teresa o San Francesco ha a che fare con una «bontà morale insolita» (*Ibidem*: 396), che però non dobbiamo intendere come il compimento di azioni di cui non si possano pensare alternative moralmente più degne o più buone. In altre parole, «la santità non è perfezionismo» (*Ibidem*), e i santi non sono santi perché sono moralmente perfetti nel senso di Wolf. La sostanza della santità non è il perfezionismo dell'atto, bensì «la bontà che trabocca da una fonte illimitata» (*Ibidem*)⁵. Cadendo il requisito della perfezione, cade il problema delle virtù non morali: se un santo può essere tale anche senza essere moralmente perfetto in ogni azione, allora può dedicarsi alla coltivazione di virtù non morali senza per ciò essere meno santo (al pari di Dombrowski, lo stesso Adams fa l'esempio di Schweitzer). Inoltre, i santi trovano nella fede in Dio una fonte notevole non

⁵ Cfr. anche il saggio di Adrien Candiard, *Sulla soglia della coscienza. La libertà del cristiano secondo Paolo* (2020), in cui la conversione di Paolo di Tarso dal giudaismo al cristianesimo è letta proprio come il passaggio da un frustrato perfezionismo all'amore libero del cristiano: «Ha scoperto [Paolo, n. mia] che la santità non è ottemperare a questo o quel dettame categorico, né un'ascesa eroica ed estenuante verso vette di perfezione che lo sfidano, bensì l'alleanza, l'amicizia con Cristo, la vita con Dio» (p. 42).

solo di forza motivazionale, ma anche di benessere⁶, per cui la dedizione al bene del prossimo non è vissuta come sacrificio di sé.

Anche Vanessa Carbonell, in *What Moral Saints Look Like* (Carbonell 2009), presenta un controesempio come argomento contro la definizione di santità morale di Wolf. Nel presentarlo si smarca però dal discorso di Adams, perché «il tipo di santo che Adams descrive non è necessariamente un santo *morale*» e perché «la santità morale stessa è qualcosa che possiamo descrivere senza riferimento al sacro o al divino» (*Ibidem*: 376). Carbonell vuole mantenere l'idea del santo morale come di «un agente morale veramente straordinario» (*Ibidem*) e tuttavia offrirne una descrizione diversa da quella che ci propone Wolf. Il controesempio è qui costituito dalla figura del dr. Paul Farmer, medico fondatore della non-profit *Partners in Health*, che gestisce cliniche che in tutto il mondo forniscono servizi medici ai più poveri. L'intento di Carbonell è quello di mostrare come Farmer, che è «un esempio indiscutibile di un vero santo morale» (*Ibidem*), non conduca affatto una vita indesiderabile. Anche qui, come è nel contributo di Dombrowski e in parte in quello di Adams, il punto di forza del controesempio risiede nel fatto che nella vita di questi santi morali non mancano le virtù non-morali ed un carattere in generale niente affatto sgradevole.

Questa obiezione ha un grande merito: quello di mostrare chiaramente che *esistono* agenti morali straordinari (che consideriamo santi) che vivono una vita desiderabile, e che perciò c'è un modo di conciliare un certo tipo di eccellenza morale con la coltivazione di virtù non-morali. Però questo discorso non è necessariamente contrastante quello contenuto in *Moral Saints*, e può al contrario essere considerato addirittura *complementare*. Si tratta di un argomento che vale come obiezione solo se si pensa che Wolf abbia cercato di *interpretare* la santità morale, e non piuttosto di *costruirne* un esempio negativo, un esempio che è meglio non seguire.

Sembra perciò che i filosofi che hanno avanzato tale argomento come obiezione abbiano pensato che Wolf stesse parlando di santi morali realmente esistenti o esistiti, e che la sua intenzione fosse quella di interpretarne la figura e la vita, squalificandole come indesiderabili. Ma se fosse questo il caso, non si capirebbe il senso della frase d'esordio di *Moral Saints*. Wolf comincia proprio scrivendo «*Non so se esistono santi morali*»

⁶ Scrive Adams che «Ciò che consente loro di donare sé stessi senza riserve non è la mancanza di interesse per la propria persona, ma la fiducia che Dio provvederà alla loro crescita e felicità» (*Ibidem*: 397).

(Wolf 1982: 419; corsivo mio), e subito dopo dà la celebre definizione («Per *santo morale* intendo una persona la cui azione è moralmente la più buona possibile...» (*Ibidem*)). Perché questo dubbio, se non per il fatto che quello che si accinge a fare assomiglia più a un disegno che a una fotografia? In effetti ha quindi ragione Dombrowski quando dice che Wolf sta facendo “finzione”, ma questo procedimento può essere visto come un problema solo se si pensa che l'obiettivo di Wolf sia quello di descrivere quelli che ordinariamente chiamiamo “santi”.

Invece il centro di *Moral Saints* è il perfezionismo morale, e non la santità morale. La filosofa intende rigettare la generale tendenza della filosofia morale contemporanea a pensare che «è sempre meglio essere moralmente migliori» (*Ibidem*: 438), e per farlo *immagina e disegna* l'aspetto che avrebbe una persona che fosse l'incarnazione di questo principio. La figura del santo morale è perciò solo un mezzo. L'idea è che *se* la santità morale coincide col perfezionismo morale, *allora* non abbiamo buone ragioni per desiderarla. Potremmo avanzare l'ipotesi che almeno qualcuno di coloro che hanno sostenuto l'obiezione del controesempio possa trovarsi d'accordo con questo tipo di discorso, così precisato. Lo stesso Adams per esempio scrive, in una perfetta sintesi, che «non dovremmo fare della moralità una religione» (Adams 1984: 400)⁷. Sembra perciò che il problema stia solo nel fatto che non abbiano inteso la funzione strumentale che la figura del santo morale ha nel discorso di Wolf⁸, e che *Moral Saints* contenga qualcosa di più simile a un esperimento mentale che a una interpretazione. Stando così le cose, capiamo che personaggi come Farmer, Schweitzer, o altri santi morali reali hanno una vita desiderabile proprio nella misura in cui non rispettano la definizione di Wolf.

E quando la filosofa cita San Francesco e Madre Teresa di Calcutta⁹, non intende affatto affermare che essi siano esempi reali di santi morali nel senso da lei definito, ma

⁷ Cfr. anche (Santana 2010).

⁸ Forse tale fraintendimento non sarebbe sorto se Wolf avesse sostituito il nome "santo morale" con, ad esempio, quello meno controverso di "perfezionista morale". Ma è giusto anche ricordare che prima di *Moral saints* si è parlato solo di "santi", e che l'aggiunta dell'aggettivo "moral" doveva forse, nelle intenzioni di Wolf, proprio servire a precisare che si stava parlando di una persona *moralmente eccellente*, e non *eccellente* in tutti i sensi.

⁹ I riferimenti sono solo due: «si preferisce la malizia e il senso dell'ironia nel Padre Brown di Chesterton all'innocenza e all'amore indiscriminato di San Francesco» (Wolf 1982: 423) e «Nonostante la mia convinzione che sia altrettanto razionale e buono per una persona prendere Katharine Hepburn o Jane Austen come modello invece di Madre Teresa, sarebbe assurdo negare che Madre Teresa sia una persona moralmente migliore» (*Ibidem*: 432). Non sembrano esserci elementi sufficienti per stabilire che Wolf considerasse loro santi morali nel senso da lei scelto.

solo che per certi aspetti si avvicinano a quella definizione, e che nella misura in cui vi sono vicini sono modelli che preferiremmo non seguire.

L'obiezione del controesempio sembra quindi non andare a segno, ma non per questo si rivela inutile, anzi. Il lavoro che è stato fatto da alcuni dei sostenitori di questa obiezione è per certi versi *speculare* a quello di Wolf, e non opposto. Mentre la filosofa parte per così dire dall'alto, dal principio astratto del perfezionismo, e discende incarnandolo in una figura costruita che poi si dimostra un modello indesiderabile, i “filosofi del controesempio” partono dal basso, da coloro a cui effettivamente desideriamo ispirarci, risalendo ai motivi comuni di tale ammirazione: un certo tipo di eccellenza morale accompagnata dalla presenza di virtù non-morali.

2. L'obiezione alla concezione della moralità

Un'altra parte del dibattito innescato anche grazie alla pubblicazione di *Moral Saints* si incentrò sul rifiuto della cosiddetta tesi della prevalenza (*overridingness thesis*), cioè la tesi per cui le considerazioni morali sono prioritarie rispetto ad altri tipi di considerazioni. Servendosi delle riflessioni di Wolf (o di riflessioni simili), alcuni autori hanno cominciato a parlare di “immoralità ammirevole” (Slote 1983)¹⁰, oppure di “imperfezione ammirevole” (Flanagan 1986).

Altri filosofi hanno invece continuato a sostenere la tesi della prevalenza morale, e tuttavia non hanno potuto farlo senza cambiare il senso di quella moralità che intendono far prevalere¹¹. Il punto non è che la moralità debba sistematicamente prevalere anche su quelle che abbiamo chiamato virtù non morali, bensì che queste virtù siano in realtà morali, e che perciò la perfezione morale includa anche quella che Wolf chiama perfezione individuale. Il primo a proporre questa lettura è Robert B. Louden, nel 1988 in *Can We Be Too Moral?* (Louden 1988), seguito poi anche dal saggio *A Critique of Admirable Imperfection* di Sandra J. Fairbanks (Fairbanks 1999) e, più recentemente, anche dal saggio *Who wants to be a saint?* di Gregory W. Dawes (Dawes 2016). L'idea di base dietro l'obiezione di questi autori è che non è vero che la moralità sia qualcosa che

¹⁰ Cfr. anche la critica puntuale di Marcia Baron (Baron 1986).

¹¹ È bene sottolinearlo per evidenziare ancora una volta che, in qualunque senso lo si sia inteso, il discorso di Wolf ha un merito che possiamo forse considerare un guadagno condiviso nel dibattito: il fatto che c'è un problema in quel tipo di vita umana che non prevede la realizzazione e la cura personale.

ha a che fare in primis con il nostro rapporto con gli altri, per cui esprimerla in forma perfetta significherebbe trascurare la nostra persona. Questa idea è considerata «uno dei dogmi della teoria etica contemporanea» (Louden 1988: 364), che questi filosofi respingono preferendo una concezione più classica, per cui «l'impegno morale più rilevante di un agente è l'auto-perfezione piuttosto che il benessere degli altri» (*Ibidem*: 365). Non solo è il più rilevante, ma è anche la condizione per pensare qualsiasi impegno che riguardi gli altri. Come è scritto nella *Dottrina delle virtù* di Kant, che è il riferimento principale di questi filosofi:

Supponendo infatti che non vi sia nessun dovere di questa specie [i doveri verso se stessi], allora non ve ne sarebbero di nessun'altra specie, e non potrebbe quindi esservi nessun dovere esterno. Non posso infatti considerarmi obbligato verso gli altri, se non in quanto io contemporaneamente obbligo me stesso, giacché la legge, in forza della quale io mi considero obbligato, emana in tutti i casi dalla mia propria ragione pratica, dalla quale io sono costretto, mentre io sono, nello stesso tempo, riguardo a me stesso, colui che costringe (Kant 1797: *Dottrina degli elementi dell'etica*, parte 1, § 2)¹².

Abbiamo svariati “doveri verso noi stessi” che riguardano la nostra salute fisica, il nostro sviluppo personale e molto (o forse tutto) di quello che Wolf considera non-morale. Anche questi filosofi credono perciò che dovremmo guardarci dal diventare il santo morale descritto da Wolf, però non sono d'accordo nel definire quel tipo di modello un “santo morale” (nel senso di persona che esprime in massimo grado la moralità) e non sono di conseguenza d'accordo nel concludere che dovremmo porre un limite alla moralità.

In effetti, se assumiamo questa nozione allargata della moralità, non ha più molto senso parlare di un limite all'impegno morale, dal momento che «nessuna azione umana volontaria è in linea di principio resistente alla valutazione morale» (Louden 1988: 374). Cioè: rientra tutto nell'ambito della moralità. Non si tratta più allora di chiedersi principalmente se la morale sia prevalente (*overriding*) e quando lo sia. Piuttosto, da questa prospettiva, si giunge a riconoscere che la morale è *pervasiva*¹³(*Ibidem*: 377).

Viene però da chiedersi in che senso questo tipo di discorso possa costituire una obiezione a quanto dice Wolf. Per questi autori non c'è nessun problema nella tesi per cui

¹² La citazione è riportata anche da Louden.

¹³ Louden riprende questa caratterizzazione della moralità da Samuel Scheffler (Scheffler 1986).

la perfezione morale (così come intesa da Wolf) dia come risultato una vita umana indesiderabile. Dawes conclude il suo saggio proprio con queste parole: «Allora chi vuole essere un santo? Se essere un santo significa vivere una vita completamente dedicata agli altri, allora spero che nessuno di noi desideri essere un santo» (Dawes 2016: 115). Il punto di critica di questi autori è che in realtà quella descritta da Wolf non è la perfezione morale, e che alla base di tale disegno del santo morale c'è «un'incomprensione di ciò che comporta la vita morale» (*Ibidem*: 116).

In altre parole, questi filosofi hanno ripensato l'esperimento mentale che Wolf ha proposto, costruendo un'altra possibilità interpretativa dei suoi risultati. Per far sì che questa operazione costituisca un'obiezione però c'è bisogno di dimostrare che la concezione pervasiva della moralità non sia frutto di una scelta arbitraria, ma di una riflessione che la vede come l'unica concezione corretta. Ci sarebbe perciò bisogno di dimostrare che c'è qualche incoerenza o contraddizione nel pensiero che la moralità non sia pervasiva. Questa necessità non sembra venir tematizzata sufficientemente, perlomeno non in questi articoli. In effetti, l'unico argomento rintracciabile è quello kantiano per cui esistono dei doveri verso noi stessi. Il punto diventa allora capire se esiste, per esempio, un *obbligo* di sviluppare i nostri talenti oppure no. Se c'è, allora la concezione non-pervasiva della moralità è erronea. Se non c'è, allora la differenza dell'interpretazione dell'esperimento mentale di Wolf portata avanti da questi contributi si riduce a una arbitraria differenza terminologica. Sarebbe solo come se si scegliesse di dire che Roma è la capitale della Repubblica Italiana (che è vero) in francese piuttosto che in spagnolo.

3. Il problema dell'impossibilità della perfezione morale.

Finora abbiamo trattato della santità morale, intesa come espressione della perfezione morale, interrogandoci sul suo aspetto e sul suo essere o meno buona e desiderabile. Esiste tuttavia una domanda non meno centrale, rispondendo alla quale comprendiamo ancora maggiormente la pertinenza di queste riflessioni riguardo al significato più profondo della vita umana: è davvero possibile essere santi morali (ossia: moralmente perfetti)?

Si tratta di una questione annosa che, specialmente nella sua forma più allargata (quella che ha a che vedere più in generale con la “perfezione”, e non solo con la più

specifica “perfezione morale”), è stata oggetto di trattazione di numerose tradizioni di pensiero, anche molto lontane tra di loro. All’interno della tradizione dell’etica contemporanea di lingua inglese, che costituisce il riferimento filosofico principale di questo lavoro, Vanessa Carbonell (nel già citato *What Moral Saints Look Like?*) ed Earl Conee (in *The Nature and the Impossibility of Moral Perfection*) hanno fornito interessanti contributi, entrambi sostenendo l’impossibilità della perfezione morale.

Secondo Carbonell, il santo morale descritto da Wolf è «logicamente e praticamente autodistruttivo (*self-defeating*)»¹⁴ (Carbonell 2009: 386). È logicamente autodistruttivo nel senso che possiede, per definizione, degli attributi che non possono essere posseduti allo stesso tempo, dalla stessa persona, senza produrre una qualche incoerenza logica. Mentre è praticamente autodistruttivo nel senso che non esiste davvero il modo di impersonare la santità morale, perché capita sempre che qualche fattore contingente lo impedisca.

Dal punto di vista logico il problema sta nel fatto che il santo morale dovrebbe mostrare «un vasto repertorio di tratti positivi, ottimistici, alcuni dei quali confliggono tra di loro» (*Ibidem*). L’esempio proposto da Carbonell è molto significativo: il santo morale dovrebbe essere premuroso, paziente, disponibile, ma anche sincero. Questo non costituisce un problema, fintanto che la persona che riceve aiuto dal santo morale ha dei bisogni giustificati. Ma cosa accade quando i bisogni e le richieste di colui che viene aiutato sono ingiustificati? Il santo morale aiuterà comunque, perché per definizione è generoso, ottimista, sempre pronto a scommettere sulla capacità delle persone di migliorare. E tuttavia egli «non può essere *sinceramente* cortese (*considerate*) con le richieste illegittime» (*Ibidem*: 387), non può cioè aiutare senza pensare più o meno segretamente che non dovrebbe farlo. Per semplificare, il conflitto logico starebbe nel fatto che il santo morale deve sempre aiutare, ma deve anche essere sempre autentico e sincero, e questo non sembra possibile.

Gli argomenti sull’impossibilità pratica della santità morale sono più convincenti. Il primo ha a che vedere col fatto che l’agente che aspira al perfezionismo morale ha, per il fatto di essere umano, delle risorse (per così dire “psichiche”) limitate e dei bisogni che

¹⁴ È bene ricordare che per Carbonell, poiché crede che Wolf si riferisca a santi reali, questo argomento costituisce un’obiezione. Dal punto di vista dell’interpretazione che ho promosso nel precedente paragrafo, affermare che la santità morale è impossibile è invece, ancora una volta, un discorso complementare a quello contenuto in *Moral Saints*.

non possono essere del tutto trascurati. La tendenza perfezionistica porterebbe il santo ad ignorare sistematicamente i suoi interessi personali, e a lungo andare egli «diventerebbe esaurito (*burned-out*), minando così la sua abilità di fare la cosa moralmente giusta» (*Ibidem*: 388). Il secondo argomento è invece già ampiamente riportato nel dibattito sull'utilitarismo, che si applica alla santità morale proprio perché essa condivide con un certo tipo di utilitarismo la tendenza massimizzante. Le azioni del santo morale, si è detto, devono essere moralmente le più buone possibili. La difficoltà pratica sta nel fatto che non è per niente facile né veloce capire quali siano queste azioni: ogni circostanza in cui siamo chiamati ad agire richiede una valutazione. Se questa valutazione ha come scopo la perfezione dell'atto, ci ritroveremo molto probabilmente a svolgere una lunga riflessione. Il problema sta proprio qui, nel fatto che il pensare a come agire è già un'azione, un'azione niente affatto buona se si prolunga costringendoci a un'indecisione che si risolve in uno spreco di tempo (che avremmo potuto impiegare per fare azioni buone, anche se non perfette). Il secondo argomento è fondamentale perché ci mette di fronte ai nostri limiti conoscitivi: il problema non è costituito solo dal fatto che la dedizione al bene è insostenibile (come spiega il primo argomento), ma anche dal fatto che dobbiamo essere in grado di capire quale sia il bene in ogni situazione che ci troviamo ad affrontare.

Nel suo saggio *The Nature and Impossibility of Moral Perfection*, pubblicato nel 1994 sulla rivista "Philosophy and Phenomenological Research", Earl Conee presentò altre riflessioni contro l'idea che la perfezione morale sia possibile. Una di queste si basa sul fatto che esistono delle situazioni (molto comuni in realtà) in cui non possiamo soddisfare tutte le istanze morali in gioco, in cui non possiamo cioè fare tutto quello che dovremmo fare. Potremmo ad esempio trovarci obbligati a violare la promessa che avevamo fatto a un amico di assistere al suo concerto, se dovessimo imbatterci in un grave incidente stradale. In quel caso, prestare il soccorso necessario è il dovere più «incombente» (Ross 1930: 19)¹⁵, e perciò quello che dovrà orientare la nostra azione. Non rispettando la promessa fatta al nostro amico abbiamo fatto «qualcosa di spiacevole (*regrettable*), anche se giustificato» (Conee 1994: 817). Il punto è che «una condotta che è in qualche modo

¹⁵ Il filosofo britannico William David Ross tematizzò ampiamente queste circostanze nel saggio, rimasto celebre, *Il giusto e il bene*. Al suo interno sostiene che abbiamo una serie di doveri condizionati, o *prima facie* (cioè "a prima vista"), e che dobbiamo decidere quali soddisfare (nel caso in cui confliggano) dopo un'attenta valutazione della situazione in cui ci troviamo. È la valutazione che ci svelerà quale sia il nostro dovere reale (*actual duty*).

spiacevole non è moralmente impeccabile» (*Ibidem*), non è cioè perfetta. Sembra allora che in alcune situazioni (pensiamo anche ai cosiddetti “dilemmi morali”) sia impossibile soddisfare tutte le richieste della moralità.

A questo punto è opportuno fermarsi e ripensare a quanto è stato detto finora. Se infatti la perfezione morale è *impossibile* (e non soltanto *non buona* e *indesiderabile*), il problema sembra aggravarsi. Viene da chiedersi: che senso ha discutere se è bene o no applicare uno stile di vita che è in realtà impossibile da applicare? C'è evidentemente qualcosa di profondamente sbagliato in un pensiero che, nascendo e svolgendosi per aiutare la vita umana, finisce per servirle come risultato un fine impossibile. Un modello di vita impossibile è infatti un modello di vita *irreale*, che non esiste, che non si incontra nella realtà. La perfezione morale non può che essere, per dirla con un'espressione adleriana, una *meta fittizia* (v. Adler 1920), cioè finta, immaginaria. Una meta immaginaria è una meta ovviamente inarrivabile, davanti alla quale i tentativi dell'uomo, per costituzione imperfetto, sono destinati a rimanere frustrati. Il perfezionismo, in quanto assume come meta questa finzione è allora, come scrisse il filosofo nicaraguense Ricardo Peter, un «*problema di direzione*» (Peter 1996: 89), una «*nevrosi di senso di direzione*» (*Ibidem*: 90; il corsivo è dell'autore).

Il pericolo posto da un orientamento finzionale della vita è, ancora una volta, il pericolo di un'alienazione. La santità morale non solo, come abbiamo già visto¹⁶, produce un'alienazione nel senso di un allontanamento dalla propria unicità, ma produce altresì un'alienazione nel senso di un allontanamento dalle proprie capacità. Il perfezionismo è un rifiuto, una negazione del limite e dell'unicità dell'uomo. Ci allontana dalla nostra umanità sottomettendoci a uno stile di vita che d'un canto non lascia spazio alla nostra espressione singolare, e dall'altro ci impone obiettivi che sono al di là dei limiti umani. Ma più in là dei nostri limiti «non si trova la perfezione, bensì la disumanizzazione» (*Ibidem*: 36), la perdita della propria umanità. Alfred Adler mostrò allora con efficacia l'assurdità di questo orientamento, quando scrisse che la meta di superiorità (che punta alla perfezione) è nei fatti una «meta di essere simile a Dio» (Adler 1920: 17): se io non mi concedo alcun errore, se voglio essere moralmente perfetto, allora voglio essere Dio. L'azione impeccabile, perfetta, è l'azione divina. Puntare alla perfezione morale è puntare ad essere un Dio.

¹⁶ V. il paragrafo “Le conseguenze sul concetto di moralità” del primo capitolo.

Capitolo terzo

I CONFINI DELLA MORALITÀ

1. Perfezionismo e moralismo.

Vediamo adesso di allargare il nostro sguardo e di riflettere sulla crucialità che il tema del perfezionismo riveste non solo per l'uomo, ma anche per la filosofia morale come disciplina utile alla vita. Prima di entrare nel dettaglio occorre però presentare, in difesa dell'eterogenea tradizione etica occidentale, una sorta di *disclaimer*. Convincersi che il perfezionismo sia alienante, e poi notare che nella storia della filosofia la perfezione è quasi sempre stata considerata un fine a cui tendere, potrebbe infatti farci concludere che i filosofi morali abbiano per millenni prescritto un'alienazione. In realtà, se è vero che il perfezionismo è stato promosso da moltissimi pensatori nel corso della storia della filosofia, è anche vero che questa promozione è stata fatta in contesti concettuali molto diversi tra di loro, e soprattutto molto diversi dal contesto in cui nasce il perfezionismo che Wolf (e noi con lei) ha criticato. In parole semplici, non si è trattato sempre dello stesso "perfezionismo". Approfondire questa piccola osservazione di carattere storico aprirebbe inoltre la strada all'inclusione di un'importante intuizione del senso comune, che sembra altrimenti rimanere martoriata dalle considerazioni fin qui presentate: l'idea che *in un certo senso, c'è qualcosa di vero nel fatto che dovremmo sempre cercare di migliorare la qualità morale della nostra condotta.*

Nel suo saggio *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale* (2021), Simone Grigoletto ha offerto una documentata ricostruzione dell'aspetto che il perfezionismo ha assunto nel pensiero antico, nel pensiero medievale (cristiano), nel pensiero moderno e in quello contemporaneo. Si tratta, è chiaro, di riconoscere delle linee comuni in epoche di pensiero che comprendono secoli di espressioni filosofiche eterogenee.

La filosofia morale antica ha articolato le sue riflessioni sul bene impiegando concetti come quelli di “virtù” e “vizio”, e interrogandosi sulla “natura umana” (che l’uomo ha il compito di realizzare pienamente). L’esercizio del bene è l’esercizio della virtù, e la virtù è ciò per mezzo della quale possiamo realizzare la nostra vera natura. Per gli antichi questo avvicinamento alla virtù perfettamente espressa ha però la forma di un «percorso di crescita» (Grigoletto 2021: 25): si tratta cioè di un processo *graduale*, che «ammette la presenza e il susseguirsi di stati di imperfezione» (*Ibidem*: 35)¹⁷. Ciò che conta di più, per gli antichi (che hanno tematizzato ampiamente il tema del limite anche nella loro produzione teatrale), è tendere alla perfezione, e non che questa tensione dia un risultato perfetto. In questo senso il perfezionismo antico si smarca dal perfezionismo esigente che abbiamo visto nei primi due capitoli.

Anche il pensiero medievale (cristiano), come quello antico, sostiene che la tensione alla perfezione sia un percorso, e che l’uomo sia costitutivamente imperfetto. Inoltre, è proprio in ambito cristiano che viene tematizzata ampiamente la distinzione tra “precetti” e “consigli”, e nasce il concetto di *supererogatorio*. Si tratta di categorie che, come vedremo meglio in seguito¹⁸, permettono di pensare l’eccellenza morale come buona, senza però pensarla come *obbligatoria*.

Il perfezionismo rigoroso che abbiamo trattato nei primi due capitoli nasce e si sviluppa con l’avvento delle moderne etiche deontologiche e consequenzialiste. Sia perché è in queste nuove tradizioni che compaiono tematizzazioni approfondite dei concetti di dovere e di massimizzazione (dell’utilità), sia perché tali tematizzazioni vengono affiancate da un significativo cambiamento di ottica. La dimensione di principale interesse della filosofia morale diventa il singolo atto (e non più il carattere). Perciò l’agente, nell’interrogare sé stesso su come agire moralmente, avrà come risposte dei metodi che considerano come moralmente rilevante *tutte* le sue azioni. Il perfezionismo diventa perciò «perfezionismo dell’atto» (*Ibidem*: 66): comincia così ad essere più esigente, più capillare nel suo dominio e, alla luce delle critiche già svolte, potremmo anche dire più “ossessivo”.

Come dicevamo all’inizio del capitolo, l’adozione di uno stile perfezionista rigoroso ha delle conseguenze notevoli anche per la filosofia morale. Dopo aver cercato di capire

¹⁸ V. il prossimo paragrafo.

se il perfezionismo sia buono per la vita, cercheremo adesso di capire se sia buono per l'etica. Già Wolf, nell'ultima parte di *Moral Saints*, aveva fatto notare che le sue riflessioni sulla santità morale portavano a riconoscere la necessità di limitare il monopolio del “punto di vista morale” nell'orientamento delle nostre azioni¹⁹. Quelle considerazioni erano però ancora riferite a come un agente dovrebbe rapportarsi alle istanze morali, invece il punto è ora: che cosa ne è dell'etica (e non di noi), nel momento in cui ammette dei principi alienanti (come quelli perfezionisti)?

Lo spunto cruciale per rispondere a questa domanda è secondo me rintracciabile in un recente saggio di Antonio Da Re dedicato al tema dell'esemplarità (Da Re 2021). Riflettendo di passaggio su *Moral Saints*, Da Re scrive che «il santo morale della Wolf è espressione in definitiva di un *moralismo* opprimente» (*Ibidem*: 66; corsivo mio), o ancora di «un moralismo falsificante l'esperienza umana» (*Ibidem*: 67). L'importanza di questo accostamento, di questa nuova chiave di lettura del lavoro di Wolf, è evidente: un conto è fare della filosofia morale, un altro è fare del moralismo. Il secondo è una degenerazione della prima. La persona morale è colei che agisce considerando adeguatamente i fattori moralmente rilevanti di una decisione, mentre il moralista è colui che si preoccupa di considerare questi fattori ma, in qualche modo, giunge a conclusioni sbagliate e disfunzionali.

Quello sul moralismo è in effetti un dibattito i cui risultati integrano efficacemente le considerazioni fin qui fatte sul perfezionismo morale. Per Craig Taylor, ad esempio, il moralismo è proprio «un fallimento nel riconoscere ciò che il pensiero o la riflessione morale richiede (e non richiede) da noi» (Taylor 2012, p. 153). Per Driver è «l'illecita introduzione di considerazioni morali» (Driver 2006: 37), per Dean è «essere eccessivamente preoccupati di esprimere giudizi morali o essere ingenerosi nei giudizi che si esprimono» (Dean 2012: 577), mentre per Archer ha a che fare con «un senso esagerato della misura in cui la critica morale è appropriata» (Archer 2017: 343). Non possiamo non ricordare, leggendo queste definizioni, la prospettiva del santo morale, per cui *tutto* deve essere sottoposto al vaglio del giudizio morale. Il moralismo, come anche il perfezionismo, ha a che vedere con un uso errato della moralità che ha la forma dello *sconfinamento*, dell'uscita dal suo dominio.

¹⁹ V. il paragrafo “Le conseguenze sul concetto di moralità” del primo capitolo.

Una bella immagine letteraria che descrive molto bene l'aspetto e gli effetti del moralismo è l'ultima commedia di Eduardo De Filippo, *Gli esami non finiscono mai* (1976). L'opera comincia con la laurea del protagonista, Guglielmo Speranza, che festeggia perché «gli esami sono finiti!». In realtà, come è l'inizio dell'opera, è anche solo l'inizio della lunga lista di “esami” a cui Guglielmo verrà sottoposto per tutto il resto della sua vita dalle persone che vi entreranno. Per poter sposare Gigliola, dovrà ad esempio superare un esagerato (e per questo spassoso) colloquio con il padre e lo zio della donna, preoccupati di verificare l'adeguatezza fisica e morale del “candidato”. L'occhio moralista dei personaggi dell'opera frustrerà continuamente i progetti e la libertà del protagonista, che alla fine rinuncerà alla sua vita chiudendosi in un rigoroso silenzio e passando le sue giornate seduto su una poltrona. L'opera si conclude con il funerale di Guglielmo, accompagnato da pianti ipocriti e dalla danza liberatoria del fantasma del protagonista, che sembra vivere la sua morte come la fine di una prigionia. Le ultime battute sono di alcuni ritardatari che non riescono ad assistere al funerale. Uno di loro, avendo saputo che non è stato un grande funerale, dice che sarebbe dovuto morire una quindicina di anni prima, quando tutti parlavano di lui. Il giudizio finale, «non ha saputo morire», risuona come una sintesi dell'assurdità di un moralismo che nella sua cecità colpevolizza l'uomo per qualcosa che non solo non può essere considerato immorale, ma che è addirittura fuori dal suo potere.

Questo tipo di atteggiamento ha delle serie conseguenze sull'esercizio della moralità. Come ha notato Archer, quando ci serviamo di considerazioni morali in maniera ingiustificata ed esagerata, come fa il moralista, noi «degradiamo la forza della critica morale legittima» (Archer 2017: 346). Condannare e pretendere eccessivamente, senza nessuna considerazione per l'imperfezione costitutiva dell'uomo, non può che allontanarlo dalla sua educazione morale, e provocare «un'erosione del rispetto per la legge» (*Ibidem*: 347). Già Urmson, in *Saints and heroes* (1958), aveva riflettuto su questa linea, proponendo un esempio illuminante tratto dalla storia della politica statunitense:

Le leggi proibizioniste chiedevano troppo al popolo americano e di conseguenza furono sistematicamente infrante; e man mano che la gente si abituava a infrangere la legge, seguì

naturalmente un generale abbassamento del rispetto per la legge; non sembrava più che una legge fosse qualcosa a cui ci si poteva aspettare che tutti obbedissero. (Urmson 1958: 212)²⁰.

Il moralismo squalifica la moralità, ne macchia la reputazione mettendo continuamente in difficoltà il rapporto che ciascuno di noi deve avere con essa. È importante difendere i nostri valori morali dallo sconfinamento per far sì che possiamo sempre sentire non solo la necessità, ma anche il desiderio di valutare moralmente la nostra condotta quando è il caso di farlo. L'esempio di Guglielmo Speranza e quello di Urmson mostrano che una morale alienante spinge per forza di cose l'uomo a rinunciare alla vita oppure alla morale. In questo senso il moralismo, come scrive Da Re, è «la malattia mortale della morale» (Da Re 2021: 67), la sua fine.

È proprio per questo che è necessario riflettere continuamente sulla complessità e sui confini della moralità. Costruire una morale che sconfinava pretendendo troppo, o essendo rigida quando sembra che dovrebbe essere più flessibile, significherebbe allontanare la moralità dalle esigenze della nostra vita. Significherebbe rendere un importante mezzo, quello della riflessione etica, un ulteriore fine astratto, una fissità che aliena la vita. Si tratta in sostanza di capire, parafrasando Gesù di Nazareth, che l'etica è stata fatta per l'uomo, e non l'uomo per l'etica²¹.

2. Il livello sportivo della moralità.

Abbiamo visto che l'esercizio della moralità, quando viene inquinato da tendenze massimizzanti, può facilmente diventare esercizio di moralismo. Pur avendo considerato l'aspetto di tale sconfinamento, abbiamo bisogno di capire come possiamo prevenirlo e in che modo dobbiamo pensare questa opera di prevenzione. Sono rimaste infatti alcune questioni aperte: 1. Non dobbiamo essere moralmente i più buoni possibile, ma quanto dobbiamo esserlo? 2. Il moralismo “richiede troppo”, ma in che senso? 3. La santità morale non è un buon modello di vita, ma è anche moralmente eccellente. Quindi una buona vita certe volte dev'essere immorale? Manca insomma un pensiero più dettagliato che ci permetta di capire come muoverci al di qua dei confini della moralità.

²⁰ Anche Archer riporta questa citazione.

²¹ Mc 2, 23-28: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il figlio dell'uomo è signore anche del sabato».

La stessa Wolf sembra darci lo spunto per riflettere in questo senso quando, nella parte conclusiva di *Moral Saints*, scrive che «qualsiasi teoria morale plausibile deve fare uso di una qualche concezione di supererogatorio» (Wolf 1982: 438). Supererogatoria è un'azione che è meritoria ma non dovuta, e che perciò sarebbe bene fare, ma non sarebbe immorale omettere. È un concetto che nasce nell'ambito della teologia cattolica medievale, e che è stato riportato all'attenzione della filosofia morale contemporanea da James O. Urmson per descrivere la caratteristica distintiva dell'eccellenza morale. La gratuità, la beneficenza, la generosità sono esempi di supererogatorio: nessuno può pretenderle da noi, non sono obbligatorie, ma sono buone. È supererogatorio offrire un passaggio, un caffè, il proprio posto nella fila, oppure aiutare gratuitamente in qualsiasi modo. Quella del supererogatorio è una dimensione in cui lo scambio, la ricompensa e il dovere vengono temporaneamente messi da parte per lasciare emergere quel bene possibile solo quando si è disposti a perdere qualcosa, a non avvantaggiarsi sempre. La santità morale è supererogatoria, e ciò significa sia che è moralmente buona ma non obbligatoria, sia che comporta una perdita per il santo (come abbiamo ampiamente visto).

C'è un evidente scarto tra questo ventaglio di azioni "sante" e quello che comprende il rispettare una promessa, una persona, il ripagare un debito: sono tutte azioni *buone*, ma quelle supererogatorie lo sono in modo diverso, in un certo senso in un modo più alto. Questa differenza è profonda e, come ha fatto notare Grigoletto (Cfr. Grigoletto 2021: 140-150), apre al riconoscimento del fatto che la moralità e i ragionamenti con cui tentiamo di esplicitarla non si muovono su un solo livello. Ve ne sono almeno due: uno è quello che potremmo chiamare il livello del *giusto*, di ciò che è doveroso fare e non fare (livello deontico). Ciò che è giusto è naturalmente anche buono, ma il concetto di supererogatorio mostra che il contrario non è sempre vero. Non tutto ciò che è buono è anche giusto, nel senso di obbligatorio. L'altro livello è allora quello che ha a che fare con un bene eccellente, in un certo senso "in più", potremmo dire un *superbene*. L'errore del perfezionismo sta nella sua tensione ossessiva al superbene, una tensione che una teoria etica equilibrata e coerente non può proprio accettare. Ciò che la moralità richiede da noi è il compimento di una serie di requisiti morali minimi (da qui l'espressione *etica minima*), che hanno a che fare principalmente con il rispetto della persona. Lo stile massimizzante del santo morale aspira invece a un'etica massima, che si obbliga ad

esprimere massimamente il bene²². Si tratta però di capire che, come ha acutamente osservato Ortega y Gasset, «la perfezione morale, come ogni perfezione, è una qualità *sportiva*, qualcosa che si aggiunge lussuosamente a ciò che è necessario e imprescindibile» (Ortega y Gasset 1924: 103; corsivo mio). Lo sport, poiché appartiene a una dimensione ludica, è un'evidente espressione di un'attività libera, nel senso di scelta liberamente. La perfezione morale è quindi una qualità sportiva, un di più che l'uomo se vuole può scegliere di praticare (nei limiti del possibile), senza però attaccarvisi ossessivamente, come nell'atteggiamento del santo morale, dove la perfezione non è sport ma «idolatria della norma» (Ibidem). Possiamo rileggere con quest'ottica la distinzione tra il santo morale descritto da Wolf e i santi morali esistenti a cui si riferivano i filosofi dell'obiezione del controesempio. La santità del perfezionista nasce da un disegno, e si iscrive in un contesto astratto in cui conta solo la norma, perché l'esigenza da cui essa sorge è un'esigenza puramente normativa (come devo agire? Risposta: devo essere moralmente il più buono possibile). L'esercizio del bene supererogatorio invece sorge dai veri santi liberamente, come una apertura volontaria, appassionata e disinteressata (sportiva, appunto).

Questa sorta di dicotomia, tra il livello sportivo della moralità (quello del superbene) e il suo fraintendimento, lo stile idolatrico, può offrirci allora l'occasione per riflettere sull'aspetto motivazionale, o più in generale esistenziale, del nostro discorso. Tale questione, come ha sottolineato Da Re (2021: 36-39), è in genere sottovalutata, sebbene sia invece centrale. È infatti opportuno domandarsi, nel momento in cui ragioniamo su quello che abbiamo ragione di pretendere da un soggetto umano, quali risorse motivazionali è indispensabile che egli abbia per agire bene. Peraltro il supererogatorio, per via della "perdita" che comporta la sua gratuità per chi lo compie, deve avere alla base un «surplus motivazionale» (Ibidem: 37) che va allora indagato come il mistero-chiave della moralità massima (ma non massimizzante). L'esigenza di questa indagine è poi anche un'esigenza di connessione: riflettere sull'aspetto del bene senza occuparsi del contesto motivazionale (e, più largamente, esistenziale) degli agenti dà come risultato un'etica astratta, che rischia perciò di divenire alienata e alienante. In questo senso, proprio perché lo "sportivo" è il non preteso (come scrive Ortega) e anche il volontario, parlare di "livello sportivo" della moralità offre forse l'opportunità di riferirsi

²² Un'etica massima non è però sempre un'etica massimizzante, com'è nel caso della santità morale.

all'eccellenza morale sottolineandone l'eccezionalità non solo normativa, ma anche motivazionale.

3. *Lo sradicamento e l'eccellenza della vita.*

Le incoerenze rintracciate nella santità morale ci hanno finora permesso di evidenziare alcuni importanti pericoli per l'esercizio della moralità. Questo confronto con un'eccellenza morale malata può svelare però, a ben vedere, un ulteriore punto su cui vale la pena di riflettere; un punto che ha a che fare ancora con il rapporto che abbiamo con la moralità e che ne mostra un problema se non più importante, almeno più subdolo. Il sospetto sorge qui non dal tema stesso (il perfezionismo), ma da un certo tipo di risposta che i filosofi morali hanno fornito a tale tema. Quando, in *Moral Saints*, Wolf trae le conclusioni del suo lavoro, introduce la distinzione tra il “punto di vista morale” e il “punto di vista della perfezione individuale” (Wolf 1982: 437), sostenendo che sia bene che le nostre decisioni risultino dall'applicazione di entrambi i punti di vista (e non solo da quello morale). Mi sembra importante notare due cose in questo pensiero: la sottintesa idea che decidere significhi sostanzialmente assumere determinati punti di vista, e perciò anche l'idea che l'esercizio della moralità consista nell'assunzione di un punto di vista.

L'espressione “punto di vista morale” è stata coniata e analizzata per la prima volta dal filosofo austriaco Kurt Baier, nel saggio *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics* (1958), e nasce dall'esigenza di distinguere nettamente le ragioni morali da altri tipi di ragioni, e di affermarne il primato. Un principio egoistico (per esempio) è molto diverso da un principio morale, e sottolineare tale differenza è utile in tanti sensi: per mostrare che il secondo tiene in conto l'esistenza di altre persone, ed è quindi più oggettivo, più efficace nel garantire anche il benessere ecc.

Ma per riconoscere questa distinzione è davvero necessario parlare di un “punto di vista morale”? O forse la domanda più importante è: vale davvero la *pena*? Perché l'idea di un punto di vista morale fonda molto di più di tale distinzione, ed è qui che sorge un problema. Dire che considero qualcosa sotto un punto di vista significa che lo considero in base a un certo principio, all'interno di un certo ambito di dettagli. Valutare dal punto di vista estetico, nel senso in cui viene inteso comunemente, significa per esempio osservare solo ciò che in qualcosa ha a che fare con il bello, la proporzione, l'abbinamento

visivamente piacevole di forme ecc. in base al principio che valorizza questi aspetti. Il punto di vista morale, in quanto è un punto di vista, si presenta allora come *unitario* (perché si basa su uno o più principi coerenti tra di loro), e in quanto ha a che fare con la moralità si presenta anche come *universale* (perché vuol essere oggettivo). Ma che agiamo effettivamente assumendo diversi punti di vista, e che il nostro rapporto con la moralità consista nel raggiungere un particolare punto di vista, è tutto da dimostrare.

In senso opposto si è mossa la stessa Wolf che, 17 anni dopo *Moral Saints*, ritorna sui propri passi con un saggio intitolato *Morality and the View From Here* (1999). In tale scritto viene criticata l'idea che il rapporto che abbiamo con i valori morali e non morali sia un rapporto mediato da un punto di vista. Wolf prende in considerazione, in primo luogo, il punto di vista personale²³ e il punto di vista morale. Entrambe le prospettive tendono alla massimizzazione: la prima guida alle azioni che più soddisfano le nostre preferenze o i nostri interessi, la seconda alle azioni moralmente migliori.

Ma ci sono casi in cui preferiamo un'azione anche quando sappiamo riconoscere chiaramente che la migliore è un'altra (sia dal punto di vista del mio interesse personale sia dal punto di vista morale), e cionondimeno non sentiamo di star commettendo un errore. L'esempio di Wolf è significativo:

Potrebbe essere sia più piacevole che moralmente più importante fare il tuo periodo settimanale di volontariato in ospedale, o prenderti il tempo per scrivere commenti dettagliati e costruttivi ai saggi degli studenti che devi restituire domani, piuttosto che passare la giornata a confortare un amico il cui genitore è appena morto. Se sei d'accordo sul fatto che anche in questi casi, una persona potrebbe comunque ragionevolmente scegliere di confortare il suo amico, sembrerebbe che la fonte della sua giustificazione non debba venire dal punto di vista personale o dal punto di vista morale o da una combinazione di entrambi (*Ibidem*: 211).

Ma qui è opportuno anche il dubbio: la razionalità di quella scelta non è forse data dal fatto che è la scelta migliore sotto *un altro* (un terzo) punto di vista? In tal caso, nelle occasioni in cui non agiamo coerentemente al punto di vista morale o al punto di vista personale, agiamo coerentemente a un altro punto di vista. Wolf ventila questa ipotesi,

²³ Il "punto di vista personale" (diverso dal punto di vista della perfezione individuale) è, stando alle due principali concezioni date dai filosofi che se ne sono occupati, il punto di vista che muove l'azione sulla sola base dell'interesse personale (*self-interest*), oppure sulla base delle preferenze di una persona. Coloro che hanno articolato questo concetto lo hanno contrapposto al punto di vista morale, che si distinguerebbe per l'assunzione di una prospettiva di interesse universale.

richiamando per esempio il punto di vista della perfezione individuale che aveva introdotto in *Moral Saints*, per mezzo del quale cerchiamo di capire come vivere una buona vita, coltivando virtù non-morali. Il problema però è che:

Ce ne sono altri [valori] - la conservazione e l'apprezzamento della natura, la conoscenza e la comprensione di tutti i tipi di settori, che non costituiscono necessariamente conquiste (*achievements*) o manifestazioni di virtù. Se tutto ciò che apprezziamo e riteniamo di valore deve avere associato ad esso un punto di vista da cui poterne valutare il valore, non c'è motivo di pensare che possiamo fermarci all'introduzione di un terzo punto di vista, o di un quarto (*Ibidem*: 218).

Bisognerebbe perciò introdurre tanti punti di vista quanti sono i tipi di valore che siamo in grado di riconoscere. Wolf però non è convinta che si debba battere questa strada per intendere correttamente la nostra deliberazione, poiché c'è nell'idea che la decisione sia il frutto dell'assunzione di punti di vista una mediatezza che la filosofa rigetta. Se decidiamo di fare un favore a un amico o a un familiare, non è perché ci siamo chiesti che cosa in quel momento ci rendesse più contenti o più moralmente impegnati. Un simile atteggiamento implicherebbe una lunga valutazione che nei fatti non facciamo. Noi ci sentiamo legati «più direttamente e fondamentalmente all'oggetto specifico che al valore più generale che il punto di vista [associato a quel valore, n. mia] richiama» (*Ibidem*). Facciamo un favore a un nostro amico non perché abbiamo considerato che è un amico e che è giusto aiutare un amico, ma perché vogliamo aiutare *proprio lui*, perché c'è un legame *tra di noi*, non tra “due persone”. Vale anche nel caso di uno sconosciuto in difficoltà: se decido di soccorrerlo, non è perché mi sono chiesto e risposto che è moralmente giusto farlo, ma perché mi sento in qualche senso chiamato *da lui*, non da un principio astratto. C'è, naturalmente, la possibilità che invece agiamo per rispetto di un principio che abbiamo riconosciuto (assumendo l'ipotetico punto di vista morale) e non per un legame più diretto. Si tratta però di una dinamica disturbante²⁴, come mostra un celebre esempio proposto da Michael Stocker in *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories* (1976), che vale la pena riportare qui per intero:

Supponi di essere in un ospedale, in convalescenza da una lunga malattia. Sei molto annoiato e irrequieto e infastidito, quando torna di nuovo Smith. Ora sei più che mai convinto che sia un bravo ragazzo e un vero

²⁴ A meno che non abbia a che vedere con il cosiddetto “terzo”, cioè l'uomo lontano da me, che non conosco, che posso trattare moralmente perciò solo grazie all'assunzione di una prospettiva morale astratta.

amico, che passa così tanto tempo a tirarti su il morale, viaggiando per tutta la città, e così via. Sei così espansivo con le tue lodi e ringraziamenti che lui protesta dicendo che cerca sempre di fare ciò che pensa sia il suo dovere, ciò che pensa sia la cosa migliore. All'inizio pensi che si stia impegnando in una forma educata di autocritica, alleviando il peso morale [della sua azione]. Ma più voi due parlate, più diventa chiaro che stava dicendo letteralmente la verità: che non è essenzialmente a causa tua che è venuto a trovarti, non perché sei amico, ma perché l'ha ritenuto suo dovere, forse come compagno Cristiano o Comunista o altro, o semplicemente perché non conosce nessuno che abbia più bisogno di rallegrarsi e nessuno più facile da rallegrare. Sicuramente c'è qualcosa che manca qui, e che manca di merito o valore morale (*Ibidem*: 462).

La valorizzazione morale mediata da un punto di vista ha un sapore inautentico a cui siamo refrattari. In genere non aiutiamo una persona in difficoltà *perché* è moralmente bene farlo, bensì la aiutiamo e “poi” riconosciamo che è moralmente bene averlo fatto. Il riconoscimento è un'operazione di astrazione e di denominazione, un'articolazione concettuale che viene dopo la prima chiamata alla moralità. Sentiamo una chiamata che parte da *quella* persona e *quella* situazione, e non da un punto di vista.

Tutto ciò non significa che c'è una sorta di attaccamento puramente sentimentale ai nostri valori morali (più largamente, a tutti i nostri valori); dire che non passiamo per punti di vista unitari ed esterni (e quindi coerenti, ordinati, a volte sistematici) non significa che non deliberiamo con qualche ordine e razionalità. L'ordine viene da noi, siamo *noi* che deliberiamo, e lo facciamo, come scrive Wolf, «da qui» (Wolf 1999: 219). Deliberiamo dal *nostro* punto di vista, da cui ascoltiamo l'appello, il richiamo di tutti i valori a cui siamo sensibili e li valutiamo senza assumere punti di vista esterni²⁵. Il rapporto di valorizzazione più autentico, più umano, è un rapporto Io-valore (e poi si giunge all'astrazione del punto di vista), e non un rapporto Io-punto di vista-valore. Con i valori abbiamo un rapporto in un certo senso immediato, non nel senso che tali valori non attraversano *assolutamente* la mediazione del pensiero, bensì che non attraversano quella pesante mediazione che è l'assunzione di un punto di vista esterno, ordinato e tendente alla massimizzazione²⁶. D'un canto, questo *status* comporta l'imperfezione delle nostre scelte, dall'altro la possibilità di avere una relazione più radicale con la realtà, una relazione in cui ci sentiamo legati a ciò che vale per noi non perché è razionale farlo

²⁵ Esterno perché ha il principio non in noi (in quanto siamo un centro di esigenze, desideri, pensieri ecc.), ma in un'esigenza astratta (per esempio, l'esigenza di essere moralmente i più buoni possibile).

²⁶ Ricordiamo che assumere tali punti di vista significava chiedersi: “Qual è l'azione moralmente migliore?”, “Qual è la scelta che mi rende *più* contento” ecc.

(secondo qualsivoglia punto di vista), ma per qualche ragione più radicale che investe molto di più della nostra capacità di ragionare.

Ecco il punto che bisogna sottolineare, e che dà senso alla digressione descrittiva di questo paragrafo: il perfezionismo morale, come ogni forma di perfezionismo, proprio perché si articola come l'assunzione sistematica di un punto di vista esterno, comporta allora non solo un'alienazione, ma anche uno sradicamento. Colui che riesce (nei limiti del possibile) ad essere perfezionista è lo sradicato, perché vive cercando il *migliore* e perciò avendo un attaccamento impersonale e astratto alle sue azioni: ti aiuto perché è *la cosa migliore da fare*, mangio sano perché è *la cosa migliore da fare*, suono il piano perché è *la cosa migliore da fare*. Ma noi vogliamo poter dire, alla fine della nostra vita, che ci è piaciuto frequentare chi abbiamo frequentato, fare il lavoro, i viaggi, le scoperte che abbiamo fatto, amare la donna o l'uomo che abbiamo amato; non vogliamo poter dire che ci è piaciuto fare sempre la cosa migliore da fare. Una vita "di valore" è una vita che sa riconoscere la pluralità dei valori e rapportarvisi secondo la loro specificità, e non secondo un principio che li rende indistinguibili, o rilevanti solo ai fini del raggiungimento della perfezione.

Ma a questo punto, a ben pensarci, il concetto di perfezionismo morale rovina su sé stesso per mancanza di coerenza interna. Se l'autentico ascolto dei valori morali non passa per un punto di vista, ed è quindi radicato, immediato, allora lo stile perfezionista non è un vero ascolto di tali valori. L'attaccamento del perfezionista alla perfezione provoca uno sradicamento che squalifica l'apparente carattere morale delle sue azioni²⁷. Quindi non si tratta solo di dire che il perfezionismo morale è alienato e sradicato²⁸ dalla vita, bensì che non è proprio pensabile un'espressione *perfetta* dell'esercizio della moralità, perché nel momento in cui mi propongo la perfezione come stile mi sradico da quel rapporto spontaneo che ho (e devo avere, per essere morale) con i valori. Il disinteresse per la perfezione nella deliberazione è allora il sintomo della profondità del nostro radicamento nell'esistenza, e anche la condizione per l'esercizio autentico della moralità.

²⁷ A meno che non pensiamo, come alcuni filosofi, che la moralità abbia semplicemente a che fare con le azioni e le sue conseguenze, e non anche con le intenzioni e una specifica dinamica motivazionale.

²⁸ Possiamo articolare la differenza tra alienazione e sradicamento, in sintesi, così: in quanto assumo un principio esterno per orientare la mia vita sono *alienato* rispetto alle mie esigenze umane, e *sradicato* rispetto ai valori che potrebbero soddisfarle. Sono allontanato da me (alienato), e allontanato dalla realtà con cui mi rapporto (sradicato).

Possiamo adesso comprendere qualcos'altro anche di quello che abbiamo chiamato il livello sportivo della moralità. Se, come abbiamo visto, esercitare autenticamente la moralità non significa assumere un punto di vista morale, allora colui che è moralmente eccellente non lo è perché è sensibile alla domanda di tale punto di vista (“Qual è l’azione moralmente migliore da fare?”), bensì perché è straordinariamente sensibile alle istanze dei valori morali. Cioè, al santo morale reale non interessa “agire bene”, bensì lenire le sofferenze, aiutare chi è in difficoltà, rendere le persone più felici ecc. Ecco allora che si ritorna al tema dell’enigmatico «surplus motivazionale»: per essere moralmente eccellenti non basta un’intenzione che dice “agirò d’ora in poi moralmente meglio che posso”. Un tale proposito, da solo, o fallisce per mancanza di “motivazione” o, se riesce, non centra l’obiettivo per mancanza di autenticità nell’esercizio della moralità. L’eccellenza morale si raggiunge tramite l’affinamento della nostra sensibilità ai valori morali, alla significatività morale del vivere. In questo senso poi, se è vero che consideriamo tanto più buona una vita quanto più è significativa, l’uomo che è davvero moralmente eccellente vive una vita di qualità, almeno in parte (per quel che concerne la moralità), eccellente. L’eccezionalità del contesto motivazionale è un’eccellenza del contesto motivazionale, perché lo stretto legame con la moralità certifica una vita per certi versi più significativa. Ecco allora che l’eccellenza morale non è più solo auspicabile perché è eccellenza dell’azione, bensì anche perché è, più largamente, eccellenza della vita.

CONCLUSIONE

Le considerazioni di Susan Wolf sulla santità morale sono state il punto di partenza di un percorso che ha mostrato che la moralità è autentica e serve la vita quando occupa una determinata posizione nel nostro contesto motivazionale. La tendenza massimizzante promossa dal perfezionismo produce invece uno sconfinamento, un'ingerenza ossessiva delle considerazioni morali nei nostri processi deliberativi. Tale sconfinamento provoca: un'alienazione, nel senso di una negazione e di un allontanamento dai nostri limiti, dalle nostre esigenze e dalla nostra unicità; e uno sradicamento, nel senso di un allontanamento dalla dimensione valoriale della vita, con cui avremmo, adottando il perfezionismo come stile, un rapporto mediato e, quindi, superficiale. Il concetto di perfezione morale si è rivelato un concetto aporetico, che mostra l'incompatibilità (logica e pratica) decisiva tra il concetto di perfezione e quello di moralità. Il tentativo di Wolf di immaginare la vita di un perfezionista morale ha reso evidente la necessità che l'etica come disciplina tematizzi come centrali anche dimensioni valoriali non direttamente riconducibili alla sfera della moralità. È necessario 'confinare' la moralità perché essa risulti significativa, e per farlo è perciò imprescindibile almeno 'sagomare' quelle dimensioni valoriali che la obbligano a una certa posizione, impedendole di avere la non-forma dello sconfinato. Il percorso fatto ha anche mostrato la necessità che, all'interno della sfera della moralità, sia pensato un livello di eccellenza, e che a tale livello si acceda non semplicemente compiendo azioni supererogatorie, bensì anche entrando in un contesto motivazionale ed esistenziale altrettanto eccellente.

BIBLIOGRAFIA

- Adams R., 1984 «Saints», in *The Journal of Philosophy*, vol. 81, no. 7: 392-401.
- Adler A., 1920 *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, J. F. Bergmann, München / Wiesbaden; trad. it. *Prassi e Teoria della Psicologia Individuale* di Vittoria Ascari, Astrolabio 1967 (3^a ed.), Roma.
- Archer A., 2018 «The problem with moralism», in *Ratio*, vol. 31: 342-350.
- Baron M., 1986 «On Admirable Immorality», in *Ethics*, vol. 96, no. 3: 557-566.
- Candiard A., 2019 *À Philémon. Réflexions sur la liberté chrétienne*, Les Éditions du Cerf, Parigi; trad. it. *Sulla soglia della coscienza. La libertà del cristiano secondo Paolo* di Pier Maria Mazzola, EMI 2020, Verona.
- Carbonell V., 2009 «What Moral Saints Look Like», in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 3: 371-398.
- Conee E., 1994 «The Nature and the Impossibility of Moral Perfection», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, no. 4: 815-825.
- Da Re A., 2021 «L'esemplarità tra religione, etica minima ed etica massima», in *Hermeneutica*, vol. 4: 31-69.
- Dawes G.W., 2016 «Who Wants To Be a Saint?», in *Think*, vol. 15, no. 42: 105-116.
- Dean R., 2012 «A plausible kantian argument against moralism», in *Social Theory and Practice*, 38, 577–597.
- De Filippo E., 1974 *Gli esami non finiscono mai*, Einaudi, Roma.
- Dombrowski D., 1989 «Back to sainthood», in *Philosophy Today*, vol. 33, no. 1: 56-62.
- Driver J., 2006 «Moralism», in C.A.J. Coady (a cura di), *What's wrong with moralism* (pp. 37–52). Oxford: Blackwell.
- Fairbanks S.J., 1999 «A critique of Admirable Imperfection», in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 33, no. 4: 507-517.
- Flanagan O., 1986 «Admirable Immorality and Admirable Imperfection», *The Journal of*

- Philosophy*, vol. 83, no.1: 41-60.
- Framarin C.G., 2020 «The Motivation of the Moral Saint», in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 54, no. 3: 387-406.
- Grigoletto S., 2021 *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, Il Poligrafo, Padova.
- Kant I., 1797 *Die Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Königsberg; trad. it. *La metafisica dei costumi* di Giovanni Vidari, Laterza 2021 (17^a ed.), Bari-Roma.
- Louden R.B., 1988 «Can We Be Too Moral?», in *Ethics*, vol. 98, no. 2: 361-378.
- McGinn C., 1992 «Must I Be Morally Perfect?», in *Analysis*, vol. 52, no. 1: 32-34.
- Ortega y Gasset J., 1924 «No ser hombre ejemplar», in Ortega y Gasset J., *El Espectador*, EDAF 1998, Madrid.
- Peter R., 1994 (1^a ed.) *Una terapia per la persona umana. Aspetti teorici della Terapia dell'Imperfezione*, trad. it. di Antonella Patrioli Peter, Cittadella editrice, Assisi.
- Pybus E.M., 1982 «Saints and Heroes», in *Philosophy*, vol. 57, no. 220: 193-199.
- Ross W.D., 1930 *The right and the good*, Oxford University Press, Londra.
- Santana C., 2010 «More than Moral Saints», in *Ephemeris, the Undergraduate Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 1: 130-152.
- Scheffler S., 1986 «Morality's Demands and Their Limits», in *The Journal of Philosophy*, vol. 83, no. 10: 531-537.
- Slote M., 1983 «Admirable Immorality», in *Good and Virtues*, Clarendon Press, Oxford.
- Stocker M., 1976 «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», in *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no.14: 453-466.
- Wolf S., 1982 «Moral Saints», in *The Journal of Philosophy*, vol. 79, no. 8: 419-439.
- 1999 «Morality and the View from here», in *The Journal of Ethics*, vol. 3, no. 3: 203-223.
- Taylor C., 2012 *Moralism: A study of a vice*, Acumen. Durham.
- Urmson J.O., 1958 «Saints and Heroes», in Melden A. (a cura di), *Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle-Londra: 198-216.

