



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

La teoria dell'esemplarismo morale e la sfida del male

*The exemplarist moral theory and the challenge of evil*

Relatore:

Prof. Antonio Da Re

Laureanda:

Angela Bellato

2072366

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024



## Indice

Introduzione	5
Capitolo I: Ammirazione del bene	9
I.I: L'esemplarismo morale secondo Zagzebski	9
I.I.I: Possibili declinazioni problematiche	18
I.II: Quale posto per l'ammirazione?	20
I.II.I: Analisi psicologica sull'ammirazione	25
I.II.II: L'ammirazione come esperienza trasformativa	28
I.III: Why-be-moral problem ed altre "note" tecniche	32
I.III.I: Funzionamento della teoria della divisione del lavoro linguistico applicata alla moralità	34
Capitolo II: Emulazione	41
II.I: Ruolo degli esempi	42
II.I.I: Supererogatorio	51
II.II: "Detrattori" dell'imitazione	54
II.III: Applicare l'esemplarità	61
Capitolo III: Ammirazione del male	71
III.I: Il male, uno snodo problematico addirittura nella Bibbia	73
III.I.I: Libro di Giobbe	79
III.II: Come l'ammirazione cambia nel tempo	85
III.II.I: Ragioni per abbandonare l'ammirazione	95
III.II.II: Ragioni per non abbandonare l'ammirazione	98
III.III: Auschwitz	102
Capitolo IV: La sequela del "cattivo esempio"	117
IV.I: Alla prova dei fatti, il test di Milgram e l'esperimento di Zimbardo	119
IV.II: Indifferenza ovvero l'atteggiamento davanti al dolore degli altri	127
IV.III: Necessità di aprire gli occhi	132

Conclusione	139
Bibliografia	147

## Introduzione

Questo lavoro di ricerca prende forma da un interesse tanto specifico quanto insolito: capire se sia effettivamente possibile ammirare il male, ovvero chiedersi se l'assistere ad atti moralmente sbagliati metta il soggetto nella situazione di voler imitare quelle azioni negative. Ciò che si vuol dimostrare è verificare se i meccanismi messi in gioco nell'ammirazione del bene siano riscontrabili in maniera sostanzialmente identica anche per quanto riguarda la realizzazione del male. In altri termini ci troviamo forse di fronte a dei procedimenti neutri, che poi però cambiano di segno a seconda della determinata circostanza in cui vengono calati?

Al fine di ottenere basi solide su cui poggiare le argomentazioni del presente elaborato, la trattazione seguirà la seguente articolazione. Nel capitolo I verrà analizzato in cosa consista l'emozione dell'ammirazione, cioè attraverso quali modalità si manifesti e in che modo possa concretamente muovere all'azione il soggetto che la prova. Perciò verrà presentata la teoria esemplarista morale elaborata da Linda Trinkaus Zagzebski in *Exemplarist Moral Theory*, pubblicato nel 2017. Focalizzando l'attenzione su questo testo si potrà non solo apprezzare il ruolo fondante che tale emozione ricopre nell'intera costruzione concettuale della filosofa, ma anche acquisire dimestichezza nei confronti dei modelli di virtù che pone a fondamento della sua teoria: santi, eroi e saggi. Infatti secondo Zagzebski il giusto comportamento morale non rimanda ad un ideale astratto e a priori, ma è inestricabilmente connesso alla condotta della persona additata come esemplare. La sua riflessione viene dunque ad innestarsi sulla teoria del riferimento diretto, sviluppata originariamente da Hilary Putnam e Saul Kripke e da lei applicata alla moralità: per riuscire a comprendere che cosa sia l'esperienza morale, si fa concreto riferimento al comportamento del soggetto che si assume come modello.

Nel capitolo II si proseguirà con l'approfondimento sulla ricaduta operativa che l'ammirazione ha sul soggetto che la prova, ovvero come funzioni il meccanismo dell'emulazione. Assistendo in effetti al comportamento di un individuo esemplare, Zagzebski sostiene che il soggetto in questione arrivi di fatto a voler imitare quella condotta, dal momento che la interpreta come virtuosa e perciò, alla luce dei suoi risvolti positivi, degna di essere riprodotta. Verranno quindi esaminate le tre forme classiche di imitazione – cioè i prototipi platonico, socratico ed aristotelico – ma anche si menzioneranno due eminenti voci critiche riguardo l'utilità degli esempi in etica, l'opinione di Immanuel Kant e di Friedrich Nietzsche. Infine, dopo aver fatto un breve accenno al ruolo della supererogazione, si guarderà nel concreto alle modalità in cui l'emulazione impatta sul soggetto e in che modo ne plasmi le azioni.

Nel capitolo III si entrerà nel vero e proprio snodo centrale di questo lavoro e si potrà così constatare come i capitoli precedenti abbiano permesso di aprire la strada al cuore pulsante della ricerca, ovvero l'indagine su cosa significhi l'ammirazione del male e come si declini nella realtà dei fatti. Prima di analizzare da vicino gli apporti di Alfred

Archer e Benjamin Matheson nel loro *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, testo che nella discussione sul tema può essere considerato senza dubbio fondamentale, si partirà da una delle questioni spinose che la filosofia ha in comune con le religioni: si punterà l'attenzione sul fatto che una visione religiosa imperniata sulla presenza di Dio nella storia umana non elimini l'esistenza del male nel mondo e, al fine di offrire un esempio eclatante di tale aporia, verrà esposta la vicenda biblica di Giobbe. In seguito il discorso si concentrerà sulla disamina delle modalità con cui l'ammirazione cambia e si evolve nel corso del tempo, indagando quale posizione il soggetto debba assumere nei confronti di personalità "doppie", ovvero individui che hanno sì ottenuto risultati in un certo campo, ma hanno anche compiuto irregolarità e a volte addirittura crimini. Successivamente si passerà all'inevitabile analisi di una delle circostanze storiche in cui il male raggiunse livelli veramente estremi: il sistema dei campi di concentramento nazisti nella Seconda guerra mondiale. In quelle pagine non saranno rielaborate solo le riflessioni di Tzvetan Todorov e Hannah Arendt, ma si guarderà anche direttamente a testimonianze che alcuni gerarchi nazisti lasciarono di propria volontà, tra cui le trascrizioni delle interviste rilasciate da Adolf Eichmann dopo la guerra mentre si trovava in Argentina.

Infine nel capitolo IV verranno riportati esperimenti psicologici e riflessioni sociologiche, mostrando la loro pregnanza dal punto di vista sia delle implicazioni morali che scaturiscono in entrambi i casi sia della stessa riflessione filosofico-morale. Per quanto riguarda il primo ceppo di riferimento, si procederà alla spiegazione del test tenuto da Stanley Milgram nel 1961 e dell'esperimento carcerario organizzato Philip Zimbardo nel 1971, al fine di dimostrare come non sia assolutamente corretto parlare di "mele marce" – ovvero persone intrinsecamente cattive e che dunque agiscono male alla luce di questa loro conformazione innata – bensì ogni individuo possa perdere la bussola morale che guida i propri comportamenti se calato in determinate situazioni. Per quanto attiene invece al secondo insieme di osservazioni, il discorso riprenderà il pensiero di Zygmunt Bauman sul male liquido e su come la cecità morale porti un individuo a disinteressarsi completamente di coloro che lo circondano. Così, a causa dell'indifferenza, ogni rapporto si sfilaccia e si illanguidisce alla luce di tale mancanza di sensibilità nei confronti dell'altro che, dall'essere colui che interpella attivamente la coscienza personale, diventa una nebulosa figura sullo sfondo: ciò però implica che il soggetto chiamato in causa non faccia caso al mondo in cui è inserito e alle persone accanto a sé, arrivando di fatto a non serbare più il ricordo del loro passaggio. Tale procedimento diventa dunque l'*habitus* con cui l'uomo si rapporta alla realtà: ritrovandosi ad agire – per così dire – in "modalità pilota automatico", la sua stessa memoria ne risulta intaccata. Il lavoro si concluderà con l'analisi delle forme sviluppate dagli stati totalitari per acquisire il controllo sugli eventi passati, riferendosi al sistema dei buchi della memoria narrato da George Orwell in *1984*, e con un veloce accenno alla peculiare funzione dell'oblio e al ruolo svolto dalla memoria collettiva per assicurare la tenuta di una comunità.

L'obiettivo quindi che queste pagine si propongono di assolvere è fornire una panoramica generale sul modo di funzionamento dell'ammirazione e come possa declinarsi in riferimento al male, offrendo un punto di osservazione delle modalità in cui il soggetto arrivi ad agire quando le circostanze in cui è inserito lo inducano a seguire il “cattivo esempio”.





## Capitolo I: Ammirazione del bene

Prima di cominciare l'analisi sulla portata filosofica del concetto di ammirazione, è opportuno fermarsi sul significato di tale parola. Il *Dizionario Treccani* ne fornisce una definizione tutto sommato lineare<sup>1</sup>: è quel sentimento di attrazione quasi reverenziale che si prova nei confronti di cose straordinariamente belle e pregevoli o quella sensazione di stima, rispetto, simpatia che nasce dalla percezione di qualità singolari riscontrabili in una persona. L'ammirazione viene quindi connessa strettamente allo stupore che determinati oggetti ed individui suscitano, proprio in ragione del fatto che si rivelano essere intrinsecamente meritevoli di lode.

In questo capitolo verrà esaminata la teoria esemplarista morale elaborata dalla filosofa statunitense Linda Trinkaus Zagzebski, avendo cura di esporre i punti focali su cui poggia la formulazione imperniata sull'emozione dell'ammirazione, al fine di essere in grado di comprenderne a fondo la rilevanza operativa. In generale, i campi d'indagine in cui si muove la sua riflessione spaziano dall'epistemologia all'etica, includendo anche tematiche proprie della filosofia della religione e soprattutto di Aristotele, preso in considerazione in quanto primo pensatore a nutrire un particolare interesse per la costruzione di una trattazione approfondita sulle virtù. Tra le sue opere, meritano di essere ricordate *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* del 1991, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* del 1996, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* del 2012 ed *Exemplarist Moral Theory* del 2017. Quest'ultimo scritto è la pietra angolare del presente lavoro: da esso nacquero e si svilupparono inizialmente una curiosità spontanea e poi uno studio dettagliato, per arrivare infine alla conseguente esposizione del percorso svolto che in tale sede ci si propone di offrire.

### I.I: L'esemplarismo morale secondo Zagzebski

Come la stessa autrice sostiene nella prefazione del suo *Exemplarist Moral Theory*, il progetto è creare una teoria morale che sorga dal riferimento diretto a particolari persone<sup>2</sup>. L'apporto però notevole è che non si allude solamente ad alcuni tratti del carattere, ma viene preso a modello l'individuo *tout court*. L'assunto di base è la constatazione che in ogni cultura siano identificabili dei personaggi altamente degni di celebrazione in quanto cristallizzano in sé e sono testimonianza manifesta dei raggiungimenti più elevati dell'umana natura. Inoltre, costoro non rivelano soltanto che cosa indichi essere ammirabile, ma anche sollecitano il soggetto a diventare migliore, dinamica che può essere

---

<sup>1</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/ammirazione/>.

<sup>2</sup> L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2017, p. XI.

sintetizzata in tre stadi fondamentali, come evidenziato da Michel Croce<sup>3</sup>. Senza l'ammirazione per una determinata persona il processo non può avviarsi e tale emozione deve scaturire nell'animo in modo spontaneo, essendo una conseguenza diretta ed immediata della vista – o meglio della contemplazione – di qualità profondamente meritevoli riscontrabili nel modello. Successivamente entra in gioco la riflessione consapevole, circostanza specifica in cui dallo stato “grezzo” e non motivato si giunge ad un'analisi ragionata su ciò che in precedenza si era colto a livello fisico. Si tenga a mente però che questo approfondimento viene compiuto solo in un secondo momento: infatti se la sensazione suscitata dall'osservazione dell'azione di un esemplare mantiene una sua durata nel corso del tempo, ne consegue che essa sia avvertita come giustificata e perciò possa essere adoperata come paradigma operativo in situazioni simili a quella indagata. Infine, l'ultimo passaggio della dinamica riguarda l'imitazione: dando per assodato che il personaggio preso a modello susciti ammirazione e che quel sentimento si sia rivelato essere fondato in quanto assolutamente non temporaneo ed effimero, allora ne deriva che le sue azioni meritino di essere emulate. Ma ovviamente bisogna essere consapevoli che nella transizione dalla “pura” volontà di agire come una persona presa a modello alla sua effettiva realizzazione nella pratica possano intervenire altre variabili, tra cui anzitutto le proprie caratteristiche fisiche e psichiche, che rischiano di rendere il procedimento difficoltoso da concretizzarsi. E, fattore ancor più importante, non è sufficiente limitarsi a copiare istintivamente e quasi in modo passivo la condotta del campione scelto: si deve abbracciare anche la sua stessa motivazione per agire veramente nel modo corretto e senza rischiare che da certi moventi non seguano i dovuti esiti<sup>4</sup>. Ad esempio, se qualcuno fosse

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Croce, *Per un modello esemplarista di educazione alle virtù*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, p. 138.

<sup>4</sup> Il suddetto meccanismo è noto come eterogenesi dei fini, principio formulato dallo psicologo tedesco Wilhelm Wundt (1832 - 1920) secondo il quale le azioni umane possono raggiungere obiettivi diversi da quelli che erano stati prefissati dal soggetto agente. Ma tale concetto era già stato utilizzato sia da Giambattista Vico che da Immanuel Kant. Per quanto riguarda il primo, esso risulta essere la chiave di volta della *Scienza Nuova* (1725): secondo lui infatti l'umanità, nel cercare di perseguire intenti individuali, finisce per compiere passi in avanti nel miglioramento delle condizioni di vita e della giustizia (ad esempio gli uomini, credendo di abbandonarsi ad istinti sessuali, vengono a contrarre matrimoni e questi a loro volta costituiscono il nucleo base per la creazione delle città). E l'andamento è diretto dalla provvidenza divina, matrice che dà una struttura civile all'uomo, facendo sì che da un insieme caotico di fini individuali ed egoistici si arrivi ad una superiore situazione di ordine. Invece Kant lo inserisce come fondamento nell'incipit di *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* (1784): i singoli, intesi sia come individui sia come popoli interi, credono di inseguire un proprio progetto e molto spesso agiscono schierandosi l'uno contro l'altro, ma in verità «procedono senza accorgersene verso lo scopo della natura» (I. Kant, *Scritti di storia politica e diritto* (a cura di F. Gonnelli), Editori Laterza, Urbino 2020, pp. 29 s.). Esso è sconosciuto agli uomini e non ha assolutamente rilevanza il fatto che le cose stiano così, visto che quelli lavorano in ogni caso al suo compimento, come se la suddetta finalità fosse per loro nota. Per menzionare un parallelismo attuale di questo concetto basti pensare all'avanzamento tecnologico che si riscontrò negli anni in cui la pandemia di Covid-19 costrinse all'isolamento fisico. Sebbene l'intenzione fosse portare avanti l'insegnamento scolastico senza contrarre il virus, la finalità che si raggiunse fu un notevole miglioramento nelle tecniche di utilizzo e di comunicazione attraverso quei dispositivi.

intenzionato ad imitare Madre Teresa di Calcutta, dovrebbe aiutare i più bisognosi non nella speranza di essere lodato ma perché mosso dal medesimo spirito di servizio e di carità che aveva contraddistinto la santa. Infatti, prendendo a prestito le parole di Iris Murdoch<sup>5</sup>, compiere atti moralmente giusti è un vero e proprio impegno grazie allo sprone fornito dall'ammirazione, la quale permette prima di ispirare e poi orientare nel concreto i comportamenti. Perciò, il fondamento imprescindibile di tutta la teoria è il ruolo centrale attribuito a questa emozione, di modo che i modelli di virtù adottati siano da imitare proprio alla luce del fatto che incarnano valori ed ideali a cui il soggetto tende. La corretta moralità infatti non è una creazione a priori della mente, ma si costruisce a partire dal contatto esplicito con il mondo circostante.

Perciò la filosofa, nel tentativo di chiarire ed esporre quasi “visivamente” tale comportamento operativo della mente umana, utilizza una metafora: come per descrivere un elemento fisico si fa riferimento alle sue qualità specifiche così, al fine di dimostrare cosa significhi agire in modo appropriato, il soggetto si richiama direttamente ad esempi che ritiene ideali per orientare le proprie scelte sia comportamentali che di vita in generale. Qui Zagzebski si richiama alla teoria del riferimento diretto, sviluppata da Hilary Putnam e Saul Kripke<sup>6</sup>, secondo la quale una parola – “acqua”, “oro”, “umano” – può essere compresa anche se non è accompagnata dalla descrizione dettagliata dell'oggetto a cui essa rinvia. Per cogliere il significato di un termine non è necessario far ricorso ad una teoria descrittivistica del linguaggio né fornire una descrizione della composizione chimica dell'oggetto indicato; è sufficiente far riferimento alla realtà a cui questo rinvia. Ad esempio, affermare che «l'acqua è come questa cosa»<sup>7</sup> implica il rimando ad un atto ostensivo consistente nel mostrare cosa essa effettivamente sia. Analogamente, per capire in cosa consista l'esperienza morale, si fa concreto riferimento al comportamento di un soggetto che funge da modello. E ciò offre alla teoria un aggancio che la collega al mondo reale della pratica morale, qualcosa di paragonabile ad un segnale in una cartina che dice “Tu sei qui”<sup>8</sup>. Con questo intento Zagzebski ha cura di esporre le diverse tipologie di figure esemplari che prende in considerazione, ovvero santi, eroi e saggi, puntando l'attenzione sui loro caratteri peculiari<sup>9</sup>. Ognuno di questi modelli è dominato da una virtù specifica che in lui si presenta al massimo grado: nel santo eccelle sopra tutte le altre la carità, nell'eroe il coraggio e nel saggio appunto la saggezza. Si noti bene però che si tratta di formulazioni socialmente

---

<sup>5</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza e M. Croce, *Santi, eroi e l'unità delle virtù. Una proposta esemplarista di educazione morale*, «Iride», Vol. 29, No. 3 (2016), p. 638 (a sua volta cfr. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London 1970, p. 30).

<sup>6</sup> Si veda in particolare *Naming and Necessity* di Kripke (1980) e l'articolo *The Meaning of “Meaning”* di Putnam (1975).

<sup>7</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 11.

<sup>8</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Virtue Theory*, «Metaphilosophy», Vol. 41, No. 1-2, Oxford 2010, p. 56.

<sup>9</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 96 s.

contrassegnate, che permettono di comprendere a fondo la cultura nella quale nascono: solo per citare alcuni esempi, non è possibile guardare alla Cina antica senza menzionare la figura chiave del saggio ed il medesimo discorso vale in riferimento all'essenzialità dell'eroe nella Grecia antica. Tuttavia quei paradigmi sono comprensibili anche al di fuori del determinato contesto in cui sono sorti ed assumono una valenza universale. Ritenere infatti che sia realizzabile un sistema di valori – o in questo caso di riferimenti – totalmente neutro ed altro rispetto all'ambiente in cui si trova ad essere il soggetto non soltanto va contro gli assunti dell'ermeneutica ma è anche del tutto infondato dal punto di vista dell'evidenza tangibile. Che se ne sia consapevoli o meno, c'è uno scambio perenne tra persone e realtà circostante, nel quale le une influenzano l'altra ed entrambe ne risultano trasformate a loro volta<sup>10</sup>.

Per ritornare ora ai tre generi di esemplarità menzionati sopra, la filosofa fa riferimento ad individui realmente esistenti: Jean Vanier, Leopold Socha e Confucio. Il primo personaggio è stato un professore di filosofia ed un ex comandante navale che nel 1964 decise di dar vita ad una comunità con due malati mentali e la chiamò L'Arche<sup>11</sup>. Tale realtà nacque al fine di offrire un posto sicuro a persone con ritardi cognitivi, per evitare di abbandonarli a se stessi o ad istituzioni che non erano mosse da una sana preoccupazione per la loro fioritura umana. Questa esperienza ebbe una così pregevole risonanza che si espanse a macchia d'olio e vennero alla luce molti altri gruppi. È tuttora attiva in tutto il mondo in più di centotrenta zone, tra cui sedici solo negli Stati Uniti, tutte accumulate dal proposito primario e fondante di trasformare vite insieme<sup>12</sup>. Vanier scrisse un libro riguardo la sua scelta di vita, *Becoming Human* (1998), in cui si delinea chiaramente la potenza trasformante che scaturisce dal riservare un occhio di riguardo ad individui ormai etichettati dalla società come talmente vulnerabili<sup>13</sup> da non essere quasi più ritenuti umani a pieno titolo. A tal proposito nel suo testo cita il caso di Claudia, una bambina autistica e cieca che era sempre stata eccessivamente irrequieta ed aggressiva. Però, grazie al rapporto instaurato

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2005, p. 26. Questo filosofo analizza approfonditamente le dinamiche che intercorrono tra uomo ed ambiente in cui vive: non si tratta di un processo univocamente indirizzato, in quanto il corpo non si scopre essere nel mondo inconsapevolmente, ma lo abita in maniera attiva.

<sup>11</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 80 s. Jean Vanier decise di comprare una casa in una zona a nord di Parigi in cui risiedervi in misura stabile per occuparsi dei due signori disabili, offrendo loro completa assistenza. Chiamò questo piccolo mondo L'Arche traendo ispirazione dalla biblica Arca di Noè, ma con la notevole differenza che qui lo scopo era quello di salvare gli emarginati della società perché erano intellettualmente disabili.

<sup>12</sup> <https://www.larche.org/about-larche/>.

<sup>13</sup> Si fa riferimento qui a F. Luna, *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels* (2009) per la critica al concetto di vulnerabilità come etichetta applicata ai più fragili. La bioeticista propone come alternativa a tale stigmatizzazione la metafora degli strati, in quanto più appropriata per descrivere quasi operativamente il processo che consiste nel riconoscere che non esista persona che sia autosufficiente in ogni aspetto della vita. Quindi etichettare qualcuno come vulnerabile non è altro che dare una risposta semplicistica ad una domanda estremamente complessa.

con la sua assistente, dopo anni riuscì non soltanto ad addolcirsi ma anche a non nutrire più timore nel relazionarsi alle altre persone, anzi rapportandovisi sempre con il sorriso sulle labbra. Sentendosi amata ed accolta nonostante la propria condizione, cominciò a vivere veramente senza che la sua malattia mentale la richiudesse in un mondo diverso<sup>14</sup>, avendo toccato con mano come la cura e l'affetto genuino avessero contribuito a salvarla dal caos che, suo malgrado, dettava legge dentro di sé. Ma il compendio della sua missione, sintetizzato in una sorta di aforisma, viene esibito nella conclusione dell'opera: l'uomo non è chiamato a salvare il mondo *in toto*, visto che non è altro che una modesta e semplice entità rivestita di debolezze e speranze. La sua funzione peculiare è tentare di immettere almeno una briciola di amore in un cuore per volta, senza velleità di raggiungere ogni persona esistente sulla faccia della Terra ma, al contrario, focalizzandosi sul donare totalmente se stessi a quei cuori che, seppur pochi, riesce a toccare.

Il secondo paradigma analizzato è quello di Leopold Socha<sup>15</sup> che, durante l'occupazione nazista, per ben quattordici mesi nascose e mantenne in vita diversi ebrei nel sistema fognario di Leopoli, di cui era ispettore. Infatti in quell'anno i nazisti liquidarono il ghetto della città e di notte e di giorno non soltanto passavano in rassegna casa per casa per compiere retate, ma anche fucilavano ogni ebreo che vi si trovasse all'interno. In una situazione così disperata egli, aiutato dalla moglie e da un suo collega, riuscì ad evitare venti morti certe grazie alla sua conoscenza approfondita della rete fognaria. Inizialmente Socha, che peraltro in passato aveva anche compiuto dei furti, avanzò la richiesta di ricevere un compenso per il servizio – ed il rischio ad esso connesso – a cui era sottoposto quotidianamente: portava loro cibo, medicine, giochi, libri di preghiere e le ancor più preziose informazioni attinenti al mondo esterno rispetto a quel microcosmo che aveva creato nel sottosuolo. In seguito però si rese conto di quanto quegli individui fossero già stati provati dalle circostanze storiche e decise di proseguire con le sue operazioni, spronato unicamente dalla volontà di prendersi cura delle loro vite. Zagzebski fornisce l'esempio di come reagì quando una donna diede alla luce suo figlio: appena lo venne a sapere corse a cercare qualcuno che fosse disposto a prendersi cura del neonato ma, nonostante i suoi sforzi, quando tornò trovò il bimbo soffocato, dal momento che la madre aveva deciso di sottrarlo ad un'esistenza irrimediabilmente votata alla sofferenza. E c'è da aggiungere che il suo interessamento premuroso non si fermò a questo livello: quando i russi entrarono nella città nel 1944, Socha aveva già ben predisposto le questioni logistiche riguardanti la sistemazione di quelli che aveva definito precedentemente i “suoi ebrei”. A quei dieci che

---

<sup>14</sup> Cfr. J. Vanier, *Becoming Human*, Paulist Press, New York 1998, p. 21.

<sup>15</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 71 s.

erano riusciti a sopravvivere nelle condizioni estreme delle fogne<sup>16</sup> aveva preparato una casa, con tanto di vestiti ed arredamento compresi. È singolare il fatto che morì nel tentativo di salvare sua figlia, investita da un camion dell'armata sovietica: nel disperato sforzo di portarla in salvo, finì schiacciato dallo stesso mezzo. Anni dopo la sua morte venne insignito dell'onorificenza di "Giusto tra le nazioni", insieme alla moglie e al suo collega che fin dall'inizio erano stati di fondamentale importanza nel supportarlo sia materialmente che, soprattutto, psicologicamente.

Infine il terzo modello presentato è Confucio, l'esempio di più antica data riportato dall'autrice, che nella creazione della filosofia cinese ha svolto il medesimo ruolo che Socrate ha ricoperto in quella occidentale<sup>17</sup>. Bisogna specificare che, a differenza degli altri due modelli esposti, il saggio non viene esaminato in quanto persona che compie "fisicamente" atti eclatanti, ma il suo prestigio risiede nel possedere una tale armonia dell'anima che si manifesta sotto forma di una generale percezione di serenità e di tranquillità, paragonabile ad una speciale accezione di santità. E chiaramente si tratta di un diverso tipo di ammirazione, in quanto entra in gioco la capacità di essere saldi ed assolutamente non in balia delle proprie emozioni, specie in momenti di grande sofferenza e preoccupazione: perciò ad esempio il giudizio emesso da una persona ritenuta saggia avrà un peso rilevante nella risoluzione di una qualsiasi disputa. Infatti è come se entrasse in contatto con le circostanze comuni stando su un piano sopraelevato, livello che permette di accedere ad una visione più completa ed approfondita sulla realtà circostante. Con l'obiettivo di chiarire questa figura nebulosa, che però allo stesso tempo appare di gran lunga più nobile rispetto agli altri, ne vengono forniti ulteriori elementi distintivi<sup>18</sup>:

- possiede una profonda capacità di analisi delle più disparate situazioni, riuscendo ad apprezzare anche punti di vista estremamente diversi dal proprio e rifacendosi ad una vasta gamma di soluzioni per venire a capo di problemi articolati;
- è sostenuta da convinzioni morali molto forti, sebbene rimanga umile, ed è animata da una notevole sensibilità religiosa, che la avvicina in generale alla sfera del mistico;
- dal momento che è totalmente retta e virtuosa, è in grado di "autoregolare" le emozioni per evitare di ferire o interpretare male il comportamento altrui.

---

<sup>16</sup> La filosofa offre una descrizione minuziosa delle circostanze in cui quegli ebrei si erano trovati a vivere (o meglio, provare a non morire): essendo acque di scarico, erano infestate da centinaia di ratti e di conseguenza malattie come la dissenteria erano all'ordine del giorno. Inoltre essendo nel sottosuolo, era praticamente buio pesto per quasi tutte le ventiquattr'ore, per non parlare del freddo e dell'umidità persistenti. Ed ultima precisazione, la vita laggiù era a rischio molto spesso anche a causa degli altri "compagni": infatti non mancarono casi di percosse e, visto le condizioni di salute enormemente provate ed ormai irrimediabilmente compromesse, si può affermare senza esagerare che le loro vite fossero costantemente appese ad un filo, nemmeno così resistente dal momento che da quelle fogne uscirono vive soltanto dieci persone.

<sup>17</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 85 s.

<sup>18</sup> Cfr. *Ivi*, p. 95 s.

D'altro canto però la filosofa ha anche premura di specificare le categorie che non esamina, cioè i geni e tutti coloro che presentano un'inclinazione rilevante in un qualche ambito, sia esso sportivo o artistico. I cosiddetti talenti innati non possono essere infatti portatori di motivazione morale dal momento che non sono concretamente imitabili, essendo diretta conseguenza della "lotteria naturale". Tuttavia bisogna usare con dovuta prudenza l'attributo di innatismo, in quanto rischia di risultare ambiguo. Ad esempio una persona potrebbe avere un talento di questa specie nel suonare il pianoforte, ma non nutrire particolare interesse nell'applicarvisi, mentre un altro potrebbe non possedere affatto un'attitudine particolarmente spiccata ma riuscire ugualmente a sviluppare, grazie ad anni di pratica e studio davvero assidui, una vera e propria predisposizione alla materia. Risulta chiaro che sia necessario utilizzare questo concetto con molta cautela: se si accetta il primo utilizzo – il talento "sprecato" – si vede come non sia altro che un'opportunità posta nelle mani del soggetto, il quale ha piena responsabilità sia nel coglierla che nel volgere lo sguardo da un'altra parte, facendo sì che tale dono rimanga nascosto o dimenticato. Se invece si fa riferimento alla seconda accezione – il talento "allenato" – è allora palese che potenzialmente ogni persona sia un asso nel suonare qualche strumento, dal momento che l'unico equipaggiamento necessario è soltanto la determinazione. Dunque fare affidamento alla nozione di talento innato è fuorviante: per tornare alla situazione immaginata sopra, nessuno si metterebbe davanti a un pianoforte se non avesse almeno un sentore che l'attività potesse in qualche modo appassionarlo, piacergli o, come minimo, interessarlo. Ma d'altra parte, se non si prova non c'è altro modo di testare se quel coinvolgimento non solo ci sia, ma sia anche così solido e profondo da consentire lo sviluppo concreto di un impegno, per quanto esiguo possa essere ad un livello preliminare. Perciò Zagzebski, nella sua teoria esemplarista, non lascia spazio a questo determinato tipo di ammirazione dal momento che, a causa della sua più intima essenza, non è in grado di accendere nell'osservatore la scintilla di quel sentimento di riguardo e riverenza quasi rispettosa che può nascere magari dalla considerazione di un eroe o un santo.

Per focalizzarsi quindi solo sui due modelli principali dell'eroe e del santo, è doveroso menzionare la sintesi fornita da Maria Silvia Vaccarezza e dal già citato Croce<sup>19</sup>: l'eroe è caratterizzato da un coraggio di gran lunga superiore alla media, visto che gli permette di dimostrare la sua virtù in situazioni di pericolo estremo, ma da ciò non deriva che il comportamento nella sua interezza debba essere preso a modello. Non manifesta un'indole integralmente ineccepibile, cosa che invece è il tratto distintivo del santo: si guarda a lui come ad una persona eccezionalmente perfetta sotto ogni aspetto e che, proprio per questo, non presenta alcun tipo di desiderio corrotto da istanze umane viziose. In effetti in lui il coinvolgimento attivo di tutte le virtù trova una materializzazione tangibile, contribuendo però a restringere il campo dell'esemplarismo a questo criterio. Di

---

<sup>19</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza e M. Croce, *Santi, eroi e unità delle virtù. Una proposta esemplarista di educazione morale*, «Iride», Vol. 29, No. 3, 2016, p. 639.

conseguenza, affermare che anche l'eroe meriti di essere ammirato significa abbracciare una prospettiva più inclusiva, nonostante non venga messa in dubbio la sua inferiorità in termini di virtuosità. Al fine di citare un caso paradigmatico basti pensare ad Oskar Schindler<sup>20</sup>, l'imprenditore tedesco che durante la seconda guerra mondiale riuscì a salvare circa mille ebrei. Assumendoli nella sua fabbrica di utensili a Cracovia con il pretesto che fossero manodopera fondamentale allo sforzo bellico tedesco, diede loro non solo la possibilità di apprendere un lavoro ma anche, e soprattutto, protezione e soccorso concreti in caso di bisogno. Infatti nell'evenienza in cui uno degli ebrei che aveva ingaggiato – i cosiddetti *Schindlerjuden* (ebrei di Schindler) – fosse minacciato di essere deportato, lui stesso interveniva chiedendo di esentarlo dal trasferimento, dal momento che era “intoccabile” in quanto necessario al sostentamento materiale del Reich. Sebbene l'essere stato insignito dell'onorificenza di “Giusto tra le nazioni” possa contribuire a farlo sembrare un vero e proprio santo, in realtà guardando più a fondo la sua condotta si scopre che era notevolmente avido di denaro ed incline ad intessere numerose relazioni extraconiugali, addirittura contemporaneamente. Ciò non fa venire meno l'assunto che gli eroi fungano da modelli, ma avviene solo ed esclusivamente in riferimento a qualità ben precise, senza considerare tutto il resto: questa limitazione non li sminuisce affatto dal punto di vista dell'ammirabilità, ma ridimensiona nettamente la loro credibilità.

Quindi per rientrare nel perimetro della presente introduzione generale, gli obiettivi che la filosofa propone di raggiungere si estendono dall'ambito teoretico sino ad approdare a quello pratico, visto che tale teoria etica deve:

- cercare di rispondere ad obiettivi sia deontologici sia consequenzialisti sia propri dell'etica delle virtù;
- essere in grado di muovere ad azioni virtuose grazie all'emozione dell'ammirazione;
- riuscire non solo a seguire lo sviluppo morale ma anche a fornirne una genealogia, tanto dell'individuo quanto della comunità di cui fa parte;
- connettere la sfera dell'etica a priori con le ricerche sviluppate negli ambiti della psicologia e delle neuroscienze;
- poter essere adattabile perfettamente a tutti i diversi contesti nei quali viene applicata.

Insomma, per usare le parole della stessa Zagzebski, si tratta di fornire una mappa utile per muoversi in ed attraverso i concetti morali, tenendo ben presente però che una rappresentazione complessiva e totale non sarebbe solo superflua ma persino dannosa. Basti pensare che una cartina geografica di una città che riportasse ogni singola strada e viuzza avrebbe come unico “merito” il mandare in confusione chi la consulta<sup>21</sup>. Pertanto,

---

<sup>20</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 123 s.; L. Blum, *Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocenes, and Others*, «Midwest Studies in Philosophy», 13, 1988, pp. 198 s.

<sup>21</sup> Si noti che l'autrice inserisce anche il riferimento alla contrapposizione tra mappamondo e mappa a due dimensioni per chiarire ulteriormente il concetto (cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 5).



scegliere determinati riferimenti, per quanto generali essi possano essere, è comunque una distorsione della realtà, ma non è assolutamente da vedersi come una forzatura: al contrario, è la sola possibilità che rimane per provare ad addentrarsi nella comprensione della sfera dell'azione morale. Ad esempio questa teoria parte dal presupposto che essere uno spettatore imparziale<sup>22</sup> ed esterno alla situazione data, quasi che si trovasse su un piano altro rispetto ad essa, non sia concretamente perseguibile. Quindi è chiaro che si dà per assunto che l'imparzialità non faccia parte della mappa. Ritenerne di vivere in una situazione di fredda neutralità, in cui gli individui non sono altro che soggetti autonomi e perfettamente autosufficienti, è un errore di valutazione: pensare agli uomini in termini astratti à la John Rawls significa puntare su una logica ingannevole ed immaginaria, visto che non ha un corrispettivo concreto nei fatti<sup>23</sup>. Inoltre, sempre seguendo la metafora, c'è anche da notare che essa non solo possa essere ovviamente modificata a seconda dei cambiamenti nella città reale, ma anche riesca a portare alla luce, nel momento in cui si ingrandisca una determinata sezione, altre strade precedentemente non visibili.

Perciò, ne deriva che in tale formulazione si trovino a convivere teorie sull'amicizia, sui diritti, sull'equa distribuzione delle risorse, su pratiche di punizione, su regole comportamentali – nelle quali si inseriscono anche i Dieci Comandamenti. Questo perché le pratiche morali preesistono alla teoria allo stesso modo in cui la sistemazione di una qualsiasi area geografica è anteriore rispetto alle sue trascrizioni su scala. E dal momento che sussistono diverse tipologie di cartine (politiche, fisiche, economiche solo per citarne alcune), segue logicamente il fatto che nessuna teoria possa avere la velleità di essere comprensiva di tutto il dominio morale. Infatti la morale non è un codice comportamentale imposto a priori o “dall'alto”, ma si sviluppa e progredisce grazie all'incontro immediato e diretto con la prassi quotidiana. È una creazione costantemente in crescita e in cambiamento, che non può essere imbrigliata in una formulazione soltanto: necessita in effetti di un reticolato aperto alla molteplicità proprio alla luce della sua matrice composita ed eterogenea: la vita.

---

<sup>22</sup> Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 83. Il filosofo scozzese pone questo concetto a fondamento della sua teoria morale in quanto espressione discriminante della giustezza o meno delle azioni che vengono compiute da un soggetto. Infatti ogni individuo deve guardare non solo ai comportamenti altrui ma prima di tutto ai propri come se abbracciasse una posizione di osservazione del tutto slegata dal contesto particolare in cui si trova immerso. Tale operazione lo renderebbe così capace di riflettere sugli effetti derivanti dai suoi atti come però se si scrutasse dall'esterno, come se si vedesse attraverso uno specchio, al fine di astrarsi dalla propria persona per assumere il punto di vista generale della società.

<sup>23</sup> Secondo l'autore di *A theory of Justice* (1971), gli uomini sono soggetti liberi, uguali ed indipendenti che decidono razionalmente di stipulare un contratto in vista di un vantaggio reciproco, il cui esito è appunto la giustizia. Nella formulazione di questo accordo le parti in causa assumono una posizione originaria, sotto il cosiddetto “velo di ignoranza”, espediente usato per assicurare la più completa neutralità nella scelta dei principi di giustizia che saranno le fondamenta della società così creata. Viene garantito il rispetto dell'imparzialità, dal momento che tutti i soggetti non sono a conoscenza delle loro capacità o doti naturali ed in tal modo si livella ogni possibile differenza, salvaguardando la correttezza delle procedure e mantenendo il riferimento alla giustizia come equità.

### I.I.I: Possibili declinazioni problematiche

C'è da menzionare anche però l'eventualità in cui, nonostante la trattazione dettagliata del funzionamento dell'esemplarismo compiuta da Zagzebski, potrebbero sorgere tensioni talmente rilevanti da mandare in crisi le basi di tutto il ragionamento<sup>24</sup>. La prima questione riguarda la possibilità concreta di emulare i personaggi esemplari analizzati in precedenza e si fa riferimento all'articolo *Saints and Heroes* di James Opie Urmson. In questo testo il filosofo punta l'attenzione sulla divisione vigente tra<sup>25</sup>:

- azioni che sono doveri e quindi sono obbligatorie;
- azioni che non sono richieste da un punto di vista morale e quindi sono indifferenti – l'esempio usato per chiarire tale concetto è scegliere una qualsiasi carta da lanciare nel gioco del bridge;
- azioni che sono sbagliate e quindi non si devono compiere.

Tuttavia per l'autore tale tripartizione è del tutto inadeguata per dar conto delle due figure del santo e dell'eroe. Urmson li definisce a partire dalla medesima radice concettuale: sono persone che esercitano un autocontrollo anormale, il quale permette loro di agire in contesti in cui l'indole o l'interesse personale per il primo ed il terrore o l'istinto di sopravvivenza per l'altro spingerebbero chiunque ad agire diversamente. Per delucidare ulteriormente il suo pensiero, introduce alcune situazioni paradigmatiche: il dottore che cura i suoi malati durante una pandemia, l'affetto di una mamma verso suo figlio malato, il soldato che si getta su una granata per salvare i suoi commilitoni. Si badi bene che soltanto quest'ultima è veramente degna dell'appellativo di atto eroico, in quanto supera di gran lunga i limiti imposti dal dovere – ed in questo caso anche dal diritto di guerra – e perciò, nel caso in cui quel soldato non si fosse lanciato per proteggere gli altri, non sarebbe in alcun modo non venuto meno ai suoi obblighi morali.

Oltre a Urmson, Zagzebski include anche il contributo che Abraham Irving Melden diede sul tema nel 1984: i santi sono talmente superiori rispetto ai soggetti comuni che non risultano essere in grado di svolgere la funzione di esemplari. E, proprio perché sono così diversi dalla normalità, non riescono ad avere una vera presa sul comportamento umano. Nonostante tali opinioni, la filosofa sostiene che cercare di agire in maniera santa può certamente contribuire a migliorare determinate qualità del carattere, ma finirebbe con l'essere un processo fine a se stesso – e quindi sterile dal punto di vista della motivazione morale – se alla volontà di emulazione non si accompagnasse anche una profonda analisi ed una conseguente riconsiderazione della propria vita. Inoltre il suddetto ragionamento potrebbe avere due ripercussioni: si rischia non solo di tralasciare i caratteri tipici della propria individualità nel voler diventare come qualcun altro, ma anche di aspirare a

---

<sup>24</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 123 s.

<sup>25</sup> Cfr. J. O. Urmson, *Saints and Heroes, Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle and London 1958, pp. 198 s.

spingersi verso la perfezione, metaforicamente avvicinandosi troppo al fuoco. Infatti lo sviluppo morale è una procedura costituita da un susseguirsi di diverse fasi e perciò «se fissiamo le aspettative troppo alte all'inizio, possiamo essere votati irrimediabilmente al fallimento»<sup>26</sup>. Invece per quanto riguarda la prima preoccupazione, si può cercare di porvi rimedio appellandosi ad un'ampia gamma di storie esemplari, tra cui il soggetto ipoteticamente possa scegliere quella più in linea con il suo essere. Ad esempio, una persona che non sa nuotare difficilmente prenderà a modello qualcuno che ha salvato un bambino mentre stava annegando in mare aperto<sup>27</sup>.

Un ulteriore snodo su cui gettar luce per riuscire ad entrare appieno nel tracciato della teoria esemplarista è l'obiezione sollevata da Susan Wolf in *Moral Saints*. In quest'articolo viene analizzato se sia desiderabile o meno considerare i santi morali dei modelli comportamentali: in effetti, se si guarda alla concezione che l'utilitarismo o lo stesso Kant assumono, si può notare facilmente come si riferiscano a persone del tutto banali e per nulla stimolanti<sup>28</sup>. Eppure, nonostante ciò, si percepisce quasi il dovere di ammirarle alla luce dei traguardi che sono riusciti a raggiungere. Questa valutazione è del tutto in linea con quella elaborata da George Orwell in riferimento a Gandhi: benché provasse profonda ammirazione per la sua persona, non era completamente persuaso dai suoi comportamenti "privati". L'autore lascia trasparire che la narrazione eretta intorno a quel personaggio non fosse altro che una lode costruita a regola d'arte per renderlo un simbolo. E, a ben vedere, il suo sentore non si rivelò del tutto erroneo, visto che successivamente venne alla luce non solo che nutriva un profondo astio nei confronti dei neri sudafricani e delle donne, ma anche che appoggiasse il sistema indiano della divisione in caste<sup>29</sup>. Un'aggiunta a questo argomento può essere inteso il richiamo alla figura dell'estremista religioso, esemplificato nel testo da Simone lo Stilita<sup>30</sup>: questo monaco visse per ben trentasette anni su una colonna, arrivando a diventare il centro nevralgico di pellegrinaggi in quanto, si dice, fosse in grado di guarire ammalati ed addirittura compiere esorcismi. Nonostante si ammiri il suo comportamento, nessuno vorrebbe veramente emularlo. Tuttavia, ritenere una persona degna di tale riconoscimento significa posizionarla in modo figurato su un piedistallo, attribuendole una posizione di autorità rispetto alla condotta normale. Per la filosofia è proprio questa la caratteristica peculiare degli individui esemplari: riescono a muovere all'azione in virtù del loro atteggiamento altamente

---

<sup>26</sup> L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 25.

<sup>27</sup> Ovviamente a priori non è pensabile decifrare tali dinamiche, essendo le pratiche morali preesistenti a qualsiasi assetto teorico che possa esserne presentato.

<sup>28</sup> Cfr S. Wolf, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 8 (Aug., 1982), p. 422.

<sup>29</sup> Cfr A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, Routledge, New York and London 2022, p. 51.

<sup>30</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 26 s.

meritorio, capace di spingere i singoli a tentare di raggiungere almeno una minima parte della loro grandezza morale.

Infine, l'ultima questione da risolvere attiene al ruolo dell'ammirazione: alcuni infatti sostengono che basare un ragionamento solamente su un'emozione sia una scelta azzardata, in quanto vorrebbe dire attribuire a tutta la teoria un fondamento inconsistente e, con ciò, esporla irrimediabilmente a facile contestazione. Altri invece puntano il dito contro la priorità riservata all'ammirazione rispetto ad altre emozioni – quali ad esempio orrore, indignazione, simpatia, gratitudine, amore, solo per riportarne alcune. Ma a ben vedere Zagzebski aveva già chiarito tale possibile aspetto nel momento in cui aveva sostenuto che le pratiche morali precedono necessariamente ogni loro possibile declinazione teorica e quindi, per tornare alla metafora della mappa, diverse strade possono condurre alla medesima destinazione. Senza dubbio l'esemplarismo conferisce un notevole rilievo ad una determinata emozione, se si voglia anche semplicemente per il fatto che qualcosa per forza debba essere posto come cardine fondativo. Ma questa esigenza non dimostra assolutamente che tutto il restante repertorio emotivo venga posto in secondo piano: non c'è un rapporto di subordinazione ma di consonanza e coordinazione.

## **I.II: Quale posto per l'ammirazione?**

Dopo aver approfondito i capisaldi della teoria, è opportuno scandagliare la nozione di ammirazione, a motivo della sua centralità nella costruzione concettuale di questo pensiero. Essa è un'emozione particolare, la cui logica potrebbe essere spiegata come "accumulativa": infatti è in grado di svilupparsi, modificarsi ed affinarsi a seconda dell'esperienza, sia propria sia delle persone che vengono ritenute degne di fiducia dal soggetto. Tuttavia non si posiziona su un lasso temporale soltanto attuale e presente, visto che la sua ragion d'essere è assicurata e motivata dal fatto che ricopre un posto all'interno di un sistema di storie esemplari del passato. Queste perciò permettono a tal sentire non solo di essere ben ancorato alla realtà storica, ma anche di divenire parte costitutiva del bagaglio culturale di una determinata società. L'ammirazione nei confronti ad esempio di Gesù o di Socrate non si spense quando venne meno la loro corporeità fisica, ma si mantiene ancora oggi, anzi non si esagera ad affermare che ne siano il riferimento paradigmatico per eccellenza.

Visto e considerato che quel sentimento altro non è che un'impressione sempre viva di stupore e meraviglia nei confronti di personaggi che compiono (o hanno compiuto) azioni altamente degne di nota, allora, per comprendere al meglio il concetto, è doveroso addentrarsi nell'analisi delle emozioni in generale. La già menzionata Vaccarezza offre una definizione panoramica, appoggiandosi alle riflessioni di Julien Deonna e Fabrice Teroni<sup>31</sup>:

---

<sup>31</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Società editrice il Mulino, Bologna 2020, p. 131 (a sua volta cfr. J. A. Deonna e T. Teroni, *The Emotions. A philosophical Introduction*, Routledge, London 2012, p. 6).

sono episodi affettivi direzionati verso oggetti e che investono sensazioni corporee. Si differenziano dai desideri in quanto esse sono stati intenzionali passibili di correttezza o scorrettezza a seconda che esibiscano o meno una connessione dalla mente al mondo circostante. Al fine di gettar luce su tale passaggio si fa qui riferimento alla differenza tra elementi che nascono per diretto influsso della realtà, che si ritengono appropriati in base all'aderenza con il contesto in cui compaiono, e fantasie che non necessitano di un ancoraggio concreto per sussistere. Si può indifferentemente desiderare una vacanza alle terme invece di visitare una città d'arte, ma una così larga discrezionalità non è riscontrabile per quanto concerne le emozioni. Infatti devono essere sempre giudicabili come opportune o fuori luogo in virtù della loro intrinseca dipendenza dal mondo. Pongono il soggetto nelle condizioni di prendere posizione netta, in quanto gli viene "imposto" di compiere una scelta, ad esempio se provare ira nel momento in cui subisca un torto o lasciar perdere magari in nome di una gioia più grande che sta sperando in quel momento. Dunque le emozioni scaturiscono da motivazioni più o meno condivisibili e risultano essere inestricabilmente connesse con la formazione di giudizi valutativi, visto che si originano se sono presenti valori morali – o loro violazioni.

Martha Nussbaum conia un'illuminante espressione per delineare le emozioni<sup>32</sup>: sono forme di intelligenza che facilitano il soggetto nella deliberazione, dal momento che sono reazioni derivate dalla percezione della moralità e non sono assolutamente dei residui irrazionali o prodotti di scarto generati da un astratto ragionamento logico. Per parafrasare alcune osservazioni di Elena Pulcini, innestate sulle teorizzazioni della filosofa statunitense, esse svolgono la funzione di campanelli d'allarme in quanto permettono all'individuo di scovare situazioni di ingiustizia. Tutto ciò è finalizzato all'avvicinamento ad una società più giusta, sebbene si sia ben consci non solo che sia impossibile ottenere un aggiustamento posticcio ed imposto delle circostanze di fatto<sup>33</sup>, ma anche che la comunità perfetta non esista realmente, a meno che non si enuncino speculazioni immaginarie ed impersonali. Perciò è proprio in tali "cartine tornasole" la sede stabile del «primo e concreto movente

---

<sup>32</sup> Il testo a cui si fa riferimento qui è *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) in cui la filosofa, già dalla scelta del titolo, non lascia spazio ad equivoci sull'enorme rilevanza che attribuisce a livello operativo e razionale a questi stati affettivi. Si veda per ulteriori chiarimenti S. Mocellin, *Ripartire dalla "vita buona". La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, CLEUP Editrice, Padova 2006, pp. 95 s.

<sup>33</sup> Qui si fa riferimento alla chiusa di J. C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice* (2013): la società non può essere corretta dall'esterno, visto che non è contemplato "metterla in pausa". Per cercare perciò di instaurare un sistema politico democratico imperniato sulla cura che, come si auspica la filosofa, è da intendersi come quell'atteggiamento di attenzione che attribuisce importanza ad ogni singola voce, si tratta di aggiustare la direzione della politica mentre essa è in moto. Bisogna quindi mirare a modificare l'assetto dello stato ispirandosi al paradosso della nave di Teseo, la cui leggenda narra che i componenti di tale imbarcazione venissero cambiati durante la navigazione, non essendoci la possibilità di fare ritorno sulla terraferma.

che infiamma gli animi e che spinge a cambiare l'esistente»<sup>34</sup>. Pulcini utilizza un termine *ad hoc* per descrivere l'essenza più intima di quegli stati affettivi che producono una modificazione nel comportamento umano: sono le cosiddette passioni "timotiche"<sup>35</sup>. Sotto tale cappello concettuale vengono annoverate emozioni sia positive che negative a livello morale: nella prima categoria figurano ad esempio la solidarietà, la compassione e l'indignazione, mentre emblemi della seconda sono l'invidia e il risentimento. Queste ultime infatti non prendono avvio dalla percezione della sofferenza altrui, a differenza delle altre che sono moventi ad agire per soddisfare concreti bisogni di cura e provare a porre un freno a condizioni di sofferenza.

Sembra opportuno soffermarsi su alcuni dei sentimenti sopra elencati, al fine di fornire strumenti concettuali più dettagliati per poi essere in grado di interfacciarsi con la funzione svolta dall'ammirazione nella teoria esemplarista di Zagzebski. Ad esempio uno dei catalizzatori morali più efficaci è la compassione, designata come quello stato affettivo che si attiva dinanzi a situazioni di ingiustizia, essendo una risposta dolorosa originata nel momento in cui si apprende che una persona ha subito un torto del tutto immeritato. E tale sentire ha la capacità tutta particolare di espandere i confini del sé<sup>36</sup>, visto che in esso è implicato il riferimento alla concezione originaria dell'uomo come interconnesso agli altri e, per questo, in grado di rimanere toccato dall'altrui difficoltà. Un altro sentimento che viene in aiuto del soggetto è l'indignazione, definito come quella spia che si accende quando capitano vicende felici o disgrazie ad individui che non ne sono ritenuti meritevoli. Sia Aristotele che Cartesio trattano tale argomento e lo considerano come un'invidia giusta e motivata, visto che nasce dall'impatto con lo schiacciante squilibrio tra l'impegno profuso e gli annessi risultati ottenuti.

Invece per quanto riguarda le passioni timotiche però negative a livello morale si è fatto riferimento all'invidia e al risentimento. La prima, annoverata tra i sette peccati capitali, viene definita come la condizione che nasce dal senso di mortificazione derivato dal confronto impari con l'altro, che viene "guardato male"<sup>37</sup> in quanto si trova in possesso di vantaggi che il soggetto non presenta e che assolutamente vorrebbe per sé. Tale passione ha un effetto depotenziante per chi la prova, visto che i successi altrui vengono percepiti

---

<sup>34</sup> E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 56. A sua volta fa riferimento al concetto coniato da Peter Sloterdijk in *Ira e tempo* (2007), che designa tali stati emotivi come quell'insieme di disposizioni dell'anima che sono soggette a scatenarsi in base alle circostanze esterne in cui l'individuo si trova a vivere.

<sup>35</sup> Tale termine deriva dal greco θυμός che aveva come primo significato "soffio vitale" ma veniva anche usato per riferirsi al cuore come sede delle passioni tantoché, solo per offrire un esempio, era il motore delle azioni dell'eroe omerico.

<sup>36</sup> Pulcini prende a prestito questa definizione efficace della compassione fornita da Nussbaum nel già citato *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di R. Scognamiglio, Società editrice il Mulino, Bologna 2004, p. 362.

<sup>37</sup> Si fa qui riferimento all'etimologia latina: invidia deriva infatti dal verbo *in-videre*, cioè appunto guardare male o di traverso qualcuno.

come una diminuzione della propria eccellenza. Dunque il procedimento con il passare del tempo va a corrodere l'identità personale, dal momento che il soggetto si trova a covare talmente tanto rancore nei confronti dell'altro, perché emblema del fallimento personale, da bruciare nell'intimo e da diventare proverbialmente "verde d'invidia". Si noti che se questo stato emotivo si sedimenta e si radicalizza, porta al risentimento, ovvero l'atteggiamento psichico permanente figlio di un'inibizione sistematica dello sfogo di determinati moti dell'animo, che nella loro struttura di fondo sarebbero del tutto normali. Però il fatto che questi vengano puntualmente repressi e nascosti dal controllo vigile del soggetto contribuisce non solo ad un vero e proprio auto-avvelenamento dell'anima<sup>38</sup>, ma anche ad una falsificazione dell'immagine effettiva del reale, conseguenza dell'eliminazione graduale ma costante del motivo che inizialmente aveva fatto scattare la scintilla di astio nei confronti di qualcuno (ad esempio risentimento per gli stranieri in generale).

Per ritornare ora sul binario tracciato da Zagzebski, si è fatto riferimento all'ammirazione come a quell'emozione che nasce dalla visione di persone che il soggetto ritiene esemplari. Al fine di fornire delle fondamenta stabili su cui basare la sua teorizzazione, la filosofa procede all'enunciazione di tre caratteri imprescindibili, alla luce dei quali viene resa esplicita la forza motivante di tale sentire<sup>39</sup>. Anzitutto si assume che ogni emozione sia rivolta ad un oggetto ben preciso, elemento che permette di distinguerla da una qualsiasi altra sensazione – si prova paura per qualcosa, si ama qualcuno, solo per citare alcuni esempi. Questo rimando ad una sfera di riferimento estranea al sé è riscontrabile anche nel procedimento del pensiero: quando si riflette infatti è come se ci si chiedesse se il proprio stato affettivo sia in linea o meno con la realtà che si sta sperando, analizzando se la determinata emozione abbia davvero presa su un certo contesto. In secondo luogo deve presentare una tipica componente affettiva: infatti ogni passione ha una sua peculiare caratteristica, che permette di classificarla in quanto indipendente rispetto alle restanti alternative della sfera emotiva. C'è da precisare però che la capacità di focalizzarsi su una ben determinata emozione dipende dalla possibilità di essere percepita in maniera nitida dal soggetto e, in caso contrario, questo ordinamento differenziale non può concretizzarsi, dal momento che si troverebbe in una situazione alquanto nebulosa dal punto di vista emozionale. Infine, proprio alla luce dell'aspetto appena esposto, l'emozione potenzialmente potrebbe muovere all'azione: dalla visione di un comportamento che suscita nel soggetto uno specifico moto dell'animo, ne deriva che è spinto ad agire seguendo quell'esempio e dunque quell'emozione che aveva percepito.

Un'ulteriore e doverosa puntualizzazione riguarda la connessione intrinseca e quasi involontaria che lega un certo sentire alla percezione generale della persona in questione.

---

<sup>38</sup> Cfr. M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, trad. it. di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 31.

<sup>39</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 32 s.

Questo effetto di *cherry picking*<sup>40</sup> lavora come un insieme di rimandi circolari che mettono l'individuo nella situazione di provare un'emozione in linea con ciò che pensa riguardo a chi gli sta davanti, basandosi sul cosiddetto meccanismo del riconoscimento<sup>41</sup>. Infatti se si ha un'opinione tutto sommato positiva dell'altro, si vedranno le sue azioni sotto tale velo, arrivando a giustificare qualsiasi comportamento imperfetto e diverso da quella precedente valutazione, tacciandolo magari come conseguenza degli eventi o di un momento di debolezza. Invece, se si ritiene che egli sia totalmente sleale e non abbia assolutamente una buona influenza sul soggetto, ogni suo atteggiamento sarà letto come una continua conferma di questa sua indole infelice. Il meccanismo funziona perché si basa su una costante precomprensione, secondo la quale non ci si può aspettare nulla di veramente nuovo rispetto a ciò che si è già compreso.

A tal proposito è doveroso citare gli apporti di Hans-Georg Gadamer, che teorizza l'esperienza ermeneutica applicata ai testi storici in maniera analitica in *Verità e Metodo* (1960), in cui espone chiaramente come ci sia sempre una situazione di circolarità visto che ogni comprensione prevede un'anticipazione. Il suddetto *modus operandi* non funziona soltanto nelle modalità in cui ci sia approccio ad uno scritto, ma è la cifra del comportamento umano. Come infatti non è possibile tornare indietro rivivendo il passato nell'esatta maniera in cui si è verificato poiché l'interpretazione che se ne dà nel presente è inevitabilmente condizionata da una serie di conoscenze stratificate, le precomprensioni, così ciascun giudizio emesso su una persona o su un fatto è perennemente influenzato dalla prospettiva che si assume nel mondo. Non esiste un rapporto neutro tra soggetto ed oggetto e nemmeno una dimostrabilità accertabile quasi a priori ed astrattamente, ma si instaura tra essi una reciproca mobilità: bisogna essere consapevoli che alla base di ogni forma di intendimento c'è l'elaborazione di un progetto preliminare che viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dalla penetrazione sempre più profonda tanto nello scritto quanto nella conoscenza di un'altra persona. In caso contrario sarebbe lampante la "viziosità" di quel circolo: difatti impedirebbe un sincero accostamento all'altrui complessità, ritenendola già implicitamente conosciuta – e, di conseguenza, scontata.

Dunque, per evitare di cadere in quella trappola ermeneutica, bisogna tenere a mente che l'ammirazione è uno stato emotivo consistente nel provare una riguardevole considerazione nei confronti di qualcuno o qualcosa. Il giudizio su ciò che si era provato è un procedimento successivo, dal momento che tale sentire essenzialmente altro non è che un moto dell'animo generato da una percezione esterna, un'impressione che il mondo ha

---

<sup>40</sup> Fallacia logica che consiste nell'attitudine da parte di un individuo ad ignorare tutte le prove che potrebbero confutare una propria tesi, portandolo ad evidenziare perciò solo quelle a suo favore.

<sup>41</sup> Cfr. P. Vineis e L. Savarino, *La salute del mondo*, Feltrinelli Editore, Milano 2021, p. 146. Questo effetto fa parte della famiglia dei bias di conferma secondo cui, a partire da un'idea preconcepita, ogni nuova osservazione che conferma quell'idea verrà notata e memorizzata più facilmente.



lasciato sul soggetto. Inoltre Zagzebski aggiunge una puntualizzazione: essendo quell'emozione così inscindibilmente legata alla sua causa materiale, non può venire in nessun modo separata da essa. Ad esempio una persona non può essere intesa come degna di commiserazione se non si prova, nel momento in cui se ne parla, l'annesso stato d'animo di pena nei suoi confronti. La filosofa motiva questa sua idea sostenendo che tali concetti affettivi non possano essere compresi completamente se ad essi non si combina la parte descrittiva, il gancio concreto a cui la parte emotivamente sentita si unisce. È l'indicatore concreto di una duplicità che non è mai risolvibile se comporta l'annullamento di una delle parti.

### **I.II.I: Analisi psicologica sull'ammirazione**

A questo punto dello studio, è opportuno soffermarsi sulla risonanza che tale emozione ha prodotto nell'ambito della psicologia. Questa reazione in risposta a determinati stimoli esterni ha nutrito negli ultimi tempi un interesse estremamente elevato, tant'è che si usa parlare di "admiration moment"<sup>42</sup>. Una gran parte dei lavori sull'argomento figurano essere quelli che apportano la firma dello psicologo sociale Jonathan Haidt. Egli si concentra sulle emozioni morali in generale, che definisce come quegli stati affettivi «connessi agli interessi o al benessere della società nel suo complesso o di persone diverse dall'agente»<sup>43</sup> e tra cui figura ovviamente anche l'ammirazione. Egli le intende come raggruppabili in quattro macrosezioni:

- di condanna dell'altro (*other-condemning*), cioè disprezzo, rabbia e disgusto, che vengono intese come custodi dell'ordine morale. Sono infatti effetti derivati dalla violazione della moralità e svolgono la funzione nodale di improntare gli individui alle regole sociali<sup>44</sup>;
- di autoconsapevolezza (*self-conscious*), cioè vergogna, imbarazzo e senso di colpa, che sono viste come strumenti in grado di facilitare il controllo dei propri atteggiamenti<sup>45</sup>;
- di sofferenza per l'altro (*other-suffering*), cioè la compassione. Questa emozione è l'unica di tale sottoinsieme, in quanto soltanto essa ha la capacità di attivare un interessamento tanto sensibile nei confronti della sofferenza altrui da muovere l'animo alla commozione;

---

<sup>42</sup> M. S. Vaccarezza, *Admiration, Moral Knowledge and Transformative Experiences*, «Humana.mente Journal of Philosophical Studies», 35, 2019, p. 150.

<sup>43</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 133 (a sua volta J. Haidt, *The Moral Emotions*, in R. J. Davidson, K. R. Scherer e H. H. Goldsmith (a cura di), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 852).

<sup>44</sup> Cfr. *Ivi*, p. 133. Per chiarificare questa affermazione, pone in luce il caso paradigmatico del disgusto: il suo scopo peculiare è ostracizzare chi mette a repentaglio l'ordine morale e non solamente per quanto attiene alla sfera sessuale ma anche per qualsiasi altro tipo di violazione delle regole culturali.

<sup>45</sup> Per questa famiglia di emozioni si prende in considerazione il senso di colpa, stato emotivo causato dalla violazione di dettami morali che, a differenza della vergogna che condanna indiscriminatamente, punta il dito contro una determinata azione compiuta che sembra risultare errata.

- di lode per l'altro (*other-praising*), cioè gratitudine, elevazione ed ammirazione, che prendono avvio da un piacevole apprezzamento di un valore incarnato in modo ineccepibile. Queste emozioni, qualificate come modali<sup>46</sup>, sono risposte derivate dalla vista di esemplari e si differenziano tra loro per la fonte in base a cui sorgono. Infatti la gratitudine è delineata come quella risposta alla generosità, quel moto dell'animo che nasce dalla percezione di essere il beneficiario di un favore elargito intenzionalmente da un altro<sup>47</sup>. Tale sentimento spinge quasi automaticamente al contraccambio il soggetto che l'ha ricevuto e studi comportamentali hanno messo in luce come esso possa declinarsi in due modi diversi: o ripagare l'attenzione avuta o cercare di trascorrere del tempo con la persona generosa. Invece l'elevazione è la reazione all'eccellenza morale che non va direttamente a vantaggio dell'io, di cui però è molto arduo fornire una spiegazione complessiva di tutte le possibili situazioni in cui viene esperita. Le persone si riferiscono ad essa appunto con termini quali "felicità", "bontà", "commozione" e, secondo la letteratura, assistere a buone azioni ha dato ai partecipanti ad alcuni studi sensazioni di piacere, a volte con un senso di calore al petto, innescando il desiderio di compiere loro stessi atti benefici<sup>48</sup>. Infine per quanto riguarda l'ammirazione, la si addita come la risposta scaturita da un'eccellenza non morale, ciò che si prova dinanzi a dimostrazioni straordinarie di abilità, talento o successo. Per illustrare e al contempo chiarificare la stratificazione delle emozioni appena descritte, si faccia riferimento al presente prospetto<sup>49</sup>:

	Elevation	Gratitude	Admiration	Happiness (Joy)
Elicitor	Others exceeding standards of virtue	Others doing good deeds for the self	Others exceeding standards of skill or talent	Progress toward or achieving a goal
Feeling label	None <sup>a</sup>	Gratitude	Admiration	Happy
Physical sensations	Warm feeling in chest	None predicted	Energization	Energization
Motivations	Do good deeds, emulate, become better person	Repay benefactor, praise benefactor publicly	Emulate, work harder towards success, praise other	Celebrate, expend energy, tell others about good feelings
Relationship consequences	Openness to others in general	Want closer relationship with benefactor <sup>b</sup>	Want proximity; ingratiation	None

Note: <sup>a</sup>We expected no clear distinctive label to emerge. We expected 'happy' to be the modal label.

<sup>b</sup>While all of the other-praising emotions should lead to general relationship motivation, gratitude should show the strongest such effect.

<sup>46</sup> Cfr. S. B. Algoe e J. Haidt, *Witnessing Excellence in Action: The «Other-Praising» Emotions of Elevation, Gratitude and Admiration*, «Journal of Positive Psychology», 4, 2, 2009, p. 105.

<sup>47</sup> C'è da notare anche che spesso ha una funzione sociale più ampia, ovvero quella di promuovere le relazioni a più ampio respiro.

<sup>48</sup> Inoltre questi comportamenti sono generalmente associati all'ormone dell'ossitocina, la cui comparsa suggerisce la presenza di un possibile meccanismo biologico che si attiva in questa risposta emotiva.

<sup>49</sup> S. B. Algoe e J. Haidt, *Witnessing Excellence in Action: The «Other-Praising» Emotions of Elevation, Gratitude and Admiration*, p. 108. Qui compare anche la categoria "felicità", che si riferisce ad una varietà di stati che vanno da un generale e diffuso umore positivo a diverse reazioni emotive più specifiche.

Tuttavia bisogna osservare che Zagzebski nella sua teorizzazione non abbraccia del tutto la distinzione che lo psicologo delinea all'interno dell'ultima categoria di emozioni morali: secondo la filosofa quei sentimenti altro non sono che diverse declinazioni per additare sempre l'ammirazione. E dunque, mentre smantella tale catalogazione, ne propone una a suo avviso più coerente: pone in essere la separazione tra l'ammirazione orientata al talento – che non prende in considerazione in quanto il soggetto è portatore di un dono e non è visto come davvero imitabile – e quella orientata alla virtù<sup>50</sup>. Quest'ultima è suscitata da eccellenze acquisite, disposizioni diventate ormai così parte dell'individuo da parlare di una vera e propria seconda natura<sup>51</sup> e che vengono considerate da altri degne di imitazione. Perciò, alla luce di queste osservazioni è evidente che tale sentire sia riferibile a numerosissime circostanze, ma soltanto in alcune di esse ci si trova in dinanzi a una rilevanza veramente morale, in cui si palesa la sua funzione epistemica privilegiata. Infatti in tali casi, l'ammirazione è vista essere una modalità affidabile per accedere al valore, permettendo all'individuo di entrare in contatto con «valori morali positivi di per sé»<sup>52</sup>.

Proprio al fine cercare di raggiungere questo scopo epistemico nascono le cosiddette teorie percettive delle emozioni: colui che percepisce un determinato sentimento non ha bisogno di aver già precedentemente conosciuto cosa sia il bene e cosa significhi compierlo, dal momento che tali stati d'animo riescono ad assicurargli un accesso assolutamente diretto al valore, essendone una modalità di esposizione quasi visiva. E la branca presa in considerazione risulta essere indubbiamente vantaggiosa: infatti rende giustizia al fatto che le emozioni siano intenzionali senza, in tal modo, depotenziare la loro essenza di fenomeni affettivi percepiti veramente a livello corporeo e, in aggiunta a ciò, riesce anche a chiarire la funzione di movente morale peculiare di questi stati d'animo. Eppure, non è in grado di rispondere ad un'obiezione inevitabile, che non fa altro che contribuire ad esporla a contestazione: in effetti se si pone un'uguaglianza così netta tra percezioni ed emozioni, viene del tutto appiattita la differenza fenomenologica vigente tra le due. Le une offrono ragioni mentre le altre le richiedono: le prime sono relativamente indipendenti nel dare l'accesso epistemico ai soggetti, le seconde invece dipendono fortemente dalle basi cognitive della persona che le prova.

---

<sup>50</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 38.

<sup>51</sup> Quando si parla di seconda natura non si può tralasciare il riferimento al termine greco ἥθος, che presenta un ampio spettro di significati: “dimora”, “costume”, “carattere”. Per Aristotele questi ultimi due nuclei semantici sono connessi: infatti il carattere può essere modificato ed indirizzato a seconda delle abitudini che il soggetto contrae e, di conseguenza, la virtù è il risultato di una ripetizione consapevole nel compiere atti buoni (cfr. A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Pearson, Milano-Torino 2022, p. 3). Inoltre è da notare anche il rimando implicito a *Le due fonti della morale e della religione* di Henri Bergson (1932), in particolare all'abitudine umana a contrarre abitudini: questa si sedimenta su un piano naturale che persiste nell'uomo quasi in maniera immutabile attraverso i secoli, contribuendo a modificarlo in modo rilevante.

<sup>52</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 139. Nel capitolo III del presente lavoro si punterà l'attenzione sulla possibilità che il meccanismo su cui tale stato emotivo si fonda sia applicabile anche di fronte al male, arrivando dunque ad ammirare l'immorale.

Vaccarezza, per cercare di gettare luce sul suddetto divario, chiarisce che nessuno mai chiederebbe il motivo per cui ad esempio si veda un tavolo, ma è decisamente nella norma domandare perché si sia arrabbiati<sup>53</sup>. Per porre al riparo la sua teoria, Zagzebski innesta sull'ammirazione un sistema di controllo, cioè l'autoriflessione coscienziosa: uno stato mentale è all'altezza di essere il punto nodale di un insieme di credenze se è conforme alle convinzioni anteriormente interiorizzate. Deve quindi essere sottoposto ad un vaglio critico<sup>54</sup>, che metta sul piatto della bilancia sia la durata della sua "permanenza" nella memoria dell'individuo sia l'apprezzamento che altri di cui egli si fida nutrono nei suoi confronti. La filosofa in *Exemplarist Moral Theory* espone ciò in modo nitido: la capacità autoriflessiva che risuona anche negli animi di persone degne di fiducia costituisce la pietra angolare su cui fondare il proprio giudizio di ammirazione verso qualcuno. Infatti quella sensazione di rispetto quasi reverenziale, che emerge al termine del processo di analisi attenta, risulta essere giustificata in quanto è il risultato di una disamina profonda di ogni possibile residuo irriflesso e non motivato<sup>55</sup>. Tuttavia il "prodotto" che ne deriva non è più un sentire percepito immediatamente – nel senso letterale di impressione istantanea e senza la supervisione successiva della razionalità –, dal momento che ora è una «disposizione complessa e di lunga durata»<sup>56</sup>.

### **I.II.II: L'ammirazione come esperienza trasformativa**

Prima di analizzare le fondamenta prettamente tecniche della teoria esemplarista presa in considerazione, bisogna guardare con attenzione alla funzione potenzialmente trasformante che tale emozione detiene. Essendo infatti lo stato d'animo che sorge dal riconoscimento di tratti altamente meritevoli in una persona, il soggetto che prova questo sentire viene così toccato dalle circostanze che arriva a mettere in discussione le proprie credenze morali e i comportamenti derivati da esse. Si trova dunque in una situazione di crisi, visto che prende coscienza di un'anomalia per dirla *à la* Thomas Kuhn<sup>57</sup>: in tale circostanza il paradigma precedentemente in vigore non sembra più rendere giustizia a ciò

---

<sup>53</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 140 s.

<sup>54</sup> Cfr. A. Niccoli, *Un riesame della teoria esemplarista delle emozioni*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XX, 2018, 2, p. 130.

<sup>55</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 50. Simili riflessioni sono verificabili anche in L. T. Zagzebski, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, New York 2012, p. 86.

<sup>56</sup> A. Niccoli, *Un riesame della teoria esemplarista delle emozioni*, p. 131.

<sup>57</sup> Cfr. T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969, p. 76. Si entra perciò in un periodo di "scienza straordinaria", quella particolare circostanza che si verifica quando un'anomalia viene a presentarsi come qualcosa di più che semplicemente un nuovo rompicapo della scienza normale ma necessita un completo cambiamento, visto che le premesse risultano essere del tutto incompatibili con le precedenti. Dunque l'assunzione di un paradigma diverso costituisce l'essenza della rivoluzione scientifica.

che l'individuo sente in quel preciso momento, in quanto ha sperimentato un cambiamento interiore a fronte di una vera e propria epifania. Questo termine di derivazione greca<sup>58</sup>, che successivamente si innestò sul tracciato religioso riferito alla grazia e alla rivelazione<sup>59</sup>, è una modalità per riferirsi a quelle visioni che contribuiscono a chiarificare le cose che hanno veramente importanza. Sono infatti «manifestazioni di valore esistenzialmente significative e molto spesso improvvise, che sembrano provenire dall'esterno rispetto al soggetto e che gli permettono di “portarlo fuori di sé”»<sup>60</sup>. Per fornire delle esemplificazioni di tale concetto, basti pensare a luoghi letterari in cui si assiste ad un autentico risveglio interiore; qui ne verranno delineati tre: nel romanzo di Hugo *Les Misérables*, nella novella di Pirandello *Il treno ha fischiato* e nella raccolta di racconti di Joyce, i *Dubliners*, prendendo in considerazione *Eveline* su tutti. Nel primo contributo si fa riferimento alla conversione comportamentale che il protagonista Jean Valjean sperimenta dopo essere stato ospitato da un prelado, averlo derubato ed essere stato da lui perdonato. Era infatti un ladro talmente indigente che era costretto a commettere rapine per sopravvivere, ma dopo quell'esperienza «non era più lo stesso uomo; tutto era cambiato in lui [...] era già tanto separato da se stesso, che gli sembrava di non esser più che un fantasma»<sup>61</sup>. Invece nel secondo testo si assiste ad una sorta di disvelamento della realtà: nel momento in cui una sera Belluca pone attenzione per puro caso al fischio di un treno che stava passando, improvvisamente si rende conto della propria situazione di sofferenza: «gli era parso che gli orecchi, dopo tant'anni, chi sa come, d'improvviso gli si fossero sturati [...] il mondo s'era chiuso per lui, nel tormento della sua casa, nell'arida, ispida angustia della sua computisteria... Ma ora, ecco, gli rientrava, come per travaso violento, nello spirito»<sup>62</sup>. Infine nell'ultimo apporto la scintilla che fa scattare la presa di coscienza della ragazza è fornito dal suono di un organetto: sentendo la stessa melodia di quando sua madre era morta, Eveline comprende che non può partire con il suo fidanzato Frank, ma che deve mantenere la promessa fatta al genitore in punto di morte.

Queste epifanie altro non sono che esperienze trasformative, occasioni che modificano la percezione che si ha di sé, dal momento che provocano un cambiamento non solo di preferenze e punti di vista ma anche, di conseguenza, della persona che si

---

<sup>58</sup> Originariamente ἐπιφάνεια significava apparizione, manifestazione (di solito di divinità), comparsa improvvisa.

<sup>59</sup> Cfr. S. G. Chappell, *Epiphanies: An Ethics and Metaethics of Experience*, research proposal, disponibile su <https://www.academia.edu/22180409>.

<sup>60</sup> Cfr. S. G. Chappell, *Epiphanies: an ethics of experience*, Oxford University Press, Oxford 2022, p. 8.

<sup>61</sup> V. Hugo, *I miserabili*, trad. it. di V. Piccoli, Rizzoli, Milano 1935, pp. 64 s.

<sup>62</sup> L. Pirandello, *Le opere* (a cura di L. Ferrante), Arnoldo Mondadori, Milano 1972, p. 378.

presume di essere<sup>63</sup>. Una delle filosofe che si è maggiormente dedicata all'argomento è Laurie Ann Paul, che ha cura di differenziare due diverse tipologie di tali episodi:

- trasformativi dal punto di vista epistemico, cioè nuove informazioni che contribuiscono alla rivoluzione del proprio io;
- trasformativi dal punto di vista personale, ovvero eventi vissuti in prima persona che comportano una rivoluzione nel modo in cui si affronta la propria esistenza.

Inoltre non è strettamente richiesto che qualsiasi circostanza debba presentare entrambe le valenze: ad esempio assaggiare per la prima volta un avocado non ha un'eco nel mutare la percezione di sé, nonostante consenta al soggetto di guadagnare un'ulteriore conoscenza. In ogni caso, questi momenti densi di significatività sono fondamentali in quanto insegnano all'individuo qualcosa che non sarebbe riuscito ad apprendere attraverso una fruizione in qualche modo diretta o in una qualsiasi altra modalità esperienziale: sono infatti boccioli di rinnovamento del tutto spontanei e, dopo la loro comparsa, non si può assolutamente cercare di sottrarsi al vento del cambiamento. Per riferirsi nuovamente alla novella di Pirandello, Belluca non sarebbe concretamente capace di tornare alla situazione anteriore al palesamento per la "prima" volta del mondo: una volta che le carte sul tavolo da gioco sono cambiate, non è possibile continuare a fare affidamento alla loro disposizione passata.

L'autrice di *Transformative Experience*, al fine di dichiarare il meccanismo sotteso alla sua riflessione, espone un esempio paradossale ma allo stesso tempo illuminante: immagina che ad una persona venga offerta la possibilità di diventare un vampiro. Per determinare la propria scelta però non può basarsi su molte sicurezze, dato che le viene riferito chiaramente che l'unico modo effettivo per capacitarsi di cosa voglia dire essere una tale creatura sia provarlo<sup>64</sup>. Non ci sono altri appigli epistemici su cui far leva, dal momento che il soggetto non compie una decisione razionale proprio in quanto si trova in balia di queste rivelazioni di senso, non soltanto non calcolate ma anche del tutto incalcolabili<sup>65</sup>. In effetti nelle suddette situazioni il problema consiste nel non sapere quale valore potrebbero avere i risultati e questo pone l'individuo in uno stato di angoscia, del tutto ineliminabile se con l'azione. Risulta chiaro dunque come il vero potere di cambiamento delle esperienze

---

<sup>63</sup> Cfr. L. A. Paul, *Transformative Experience*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 17.

<sup>64</sup> Vaccarezza, per traslare il discorso su un piano più concreto, inserisce un esempio meno estremo: è il medesimo procedimento che è in vigore nella scelta di mettere al mondo un figlio (cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 164). Infatti non si può sapere a priori come cambierà la propria vita e quali decisioni si dovranno prendere alla luce di quella determinata risposta.

<sup>65</sup> Cfr. L. A. Paul, *Transformative Experience*, pp. 33 s.

trasformative non risieda nel momento di epifania in sé quanto nella strada che si intraprende alla luce di quella manifestazione<sup>66</sup>.

A questo punto si riesce anche ad apprezzare il ruolo che ricoprono le emozioni e in particolare – ai fini della presente ricerca – l’ammirazione. Infatti Vaccarezza mette in luce la correlazione esistente tra esperienze trasformative e tale sentire poggiando sulla distinzione elaborata da Ruth Chang: è doveroso operare un distinguo a seconda che la scelta trasformativa derivi o sia la causa dell’esperienza trasformativa presa a riferimento<sup>67</sup>. L’ammirazione sorge solo nel caso in cui si abbia a che fare con un evento che porta all’emersione di valori morali e muove il soggetto ad agire seguendo la traccia, positivamente connotata, che la visione di quella circostanza ha lasciata impressa nel suo animo. Inoltre è in grado di fornire un nuovo set di ragioni, che contribuisce a creare una genuina trasformazione della persona che assiste a quell’esperienza. Lo spazio decisionale di manovra viene drasticamente ridotto, dal momento che tale sistema di riferimento derivato dall’ammirazione si mostra al soggetto spontaneamente e gli anticipa motivazioni per agire in un certo modo, cioè imitando l’esempio preso a modello. Bisogna però evidenziare che l’associazione implicita tra visione di un comportamento degno di lode ed atto non implica in alcun caso la messa da parte o addirittura l’eliminazione dell’integrità: non è infatti una sospensione del giudizio personale, in quanto la filosofa la intende come quell’attitudine a prendere sul serio la propria vita<sup>68</sup>. Tale definizione punta l’attenzione non soltanto sulla sua intrinseca funzione di mantener fede a determinati impegni morali, preventivando anche la possibilità di cambiare o correggere i propri modi di pensare, ma anche sul suo essere una sorta di virtù cardinale, che ha il merito di spronare l’uomo a fare bene moralmente parlando. Dunque, sembra opportuno concludere con le parole di Vaccarezza: «l’ammirazione, nel suo traghettare la conversione morale, non solo non mina l’integrità, ma la promuove»<sup>69</sup>, infatti si può affermare senza essere smentiti che tale sentire ne è lo strumento sovrano.

---

<sup>66</sup> Cfr. L. A. Paul, *Transformative Experience*, p. 47. Per riprendere l’esempio del vampiro, alla fine la persona potrebbe scegliere di diventarlo, facendo affidamento alle strabilianti possibilità che l’immortalità sembrerebbe offrire, ma ciò non sarebbe che un inganno, dal momento che non avrebbe assolutamente idea della condizione in cui decidesse di cacciarsi. Ma d’altro canto, un discorso simile varrebbe anche per il contrario: se scegliesse di non diventarlo in quanto incapace di non pensarsi più come umano, sarebbe sbagliato in quanto sarebbe un’occasione unica sprecata.

<sup>67</sup> Cfr. R. Chang, *Transformative Choices*, «Res Philosophica», 92, 2015, 2, pp. 238 s. La filosofa specifica che si può essere trasformati non solo da un evento ma anche da una scelta. Per chiarire la prima categoria, menziona il fatto che l’essere licenziato da Apple ha cambiato *in toto* l’essere di Steve Jobs, mentre per fornire una specificazione della seconda riporta il caso di Paul Gauguin, che scelse di abbandonare la sua famiglia per dedicarsi anima e corpo alla sua arte.

<sup>68</sup> Cfr. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition, a cura di E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/Archives/win2021/entries/integrity/>.

<sup>69</sup> M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 170.

### I.III: Why-be-moral problem ed altre “note” tecniche

Fin dall'antichità una delle occupazioni principali dei filosofi è stata tentare di fornire una risposta a quello che Platone stesso definì il problema morale più profondo: qual è la motivazione alla base dell'agire in modo eticamente corretto<sup>70</sup>? Tuttavia tale interrogativo apre le porte ad un collegamento impossibile: infatti non c'è modo di unire la soluzione al suddetto *why-be-moral problem* con il motivo vero e proprio che spinge l'uomo a compiere atti buoni. Nell'antica Grecia veniva data un'ipotesi di soluzione al problema facendo riferimento alla dottrina dell'eudaimonismo<sup>71</sup>: la felicità sarebbe il bene per eccellenza, a cui l'uomo deve necessariamente aspirare. Perciò la virtù morale era definita a partire dalla conformità con una vita fiorente: significava essere in grado di raggiungere i propri obiettivi – dunque la felicità in quanto fine di ogni essere umano<sup>72</sup> – e, nel far ciò, essere anche sprone per se stessi e per gli altri, dal momento che l'importante non era soltanto vivere, ma vivere bene. Questo insieme di riflessioni, teorizzate inizialmente da Platone, Aristotele, Epicurei e Stoici, in tempi più recenti si è evoluto come una rivisitazione contemporanea della teoria neo-aristotelica della virtù<sup>73</sup>, di cui i principali esponenti sono Julia Annas, Rosalind Hursthouse, Daniel Russell, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot e Martha Nussbaum<sup>74</sup>.

Queste riflessioni, mirando a fornire basi concettuali per il conseguimento dell'εὐδαιμονία, nutrono un particolare interesse verso quella forma di intelligenza, definita come saggezza pratica<sup>75</sup>, la quale è in grado di guidare l'uomo nel processo di avvicinamento al suo fine ultimo. Inoltre lo stretto nesso tra virtù e felicità continua ad essere inteso come la chiave di volta dell'intero sistema: infatti la prima viene delineata come quel tratto del carattere che un individuo necessita per vivere bene e per prosperare. Dunque si può affermare che per i suddetti filosofi la domanda riguardo il motivo per cui si debba agire in modo eticamente ineccepibile si pone con un'accezione peculiare: partendo dal presupposto che, per compiere azioni morali, si deve far sviluppare e fiorire la virtù, allora la questione riguarda quali tratti siano già virtuosi e quali siano invece da

---

<sup>70</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 169.

<sup>71</sup> Questa parola deriva da due parole greche: εὖ, che significa “bene”, e δαίμων, “divinità” o “demone”. Tramite l'unione dei due nuclei semantici si allude a una condizione contrassegnata da felicità, prosperità e fortuna.

<sup>72</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1098b 20-22.

<sup>73</sup> Cfr. C. Swanton, *Eudaimonistic versus Target Centred Virtue Ethics*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, p. 43.

<sup>74</sup> Cfr. L. van Zyl, *Eudaimonistic Virtue Ethics*, in *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, edited by L. Besser-Jones and M. Slote, 2015, p. 183.

<sup>75</sup> In greco antico tale concetto veniva reso come φρόνησις e significava “prudenza”, “assennatezza” e “saggezza”.



implementare<sup>76</sup>. Risulta perciò chiaro che l'interrogativo fondamentale che funge da stimolo perenne attiene all'essenza della virtù stessa: come si può capire se un tratto del carattere o del comportamento umano sia veramente definibile come virtuoso? La soluzione, alla luce delle riflessioni esibite fin qui, appare evidente: dal momento che la virtù beneficia chi la possiede, visto che gli permette di migliorarsi costantemente, allora essa deve necessariamente metterlo nella condizione di essere felice. Su questa scena concettuale si staglia anche un ulteriore riferimento: entra in gioco il rapporto tra desiderabilità ed ammirabilità. Già per Aristotele infatti una vita era desiderabile se ad essa mirava una persona degna di ammirazione. Però non ogni situazione desiderabile è ammirabile, sebbene ogni cosa ammirabile sia anche desiderabile. A tal proposito Zagzebski ha cura di precisare che le persone esemplari sono una lampante dimostrazione di cosa sia una vita desiderabile proprio per il fatto che esibiscono "all'esterno" cosa sia degno di essere desiderato<sup>77</sup>.

In aggiunta a ciò bisogna notare che, avendo a che fare con le esistenze dei singoli, pensare di riuscire ad ottenere l'identico comportamento della persona assunta a modello è un'utopia: ognuno ha il suo bagaglio di esperienze e conoscenze, che lo rendono assolutamente estraneo ad una qualsivoglia riduzione ad una vita che non sia la propria. Se già il soggetto non potrà mai interfacciarsi ad una circostanza nell'ugual modo in cui l'aveva esperita precedentemente, a maggior ragione il tentativo di incasellare un flusso vitale in un dominio comportamentale altrui è concretamente impossibile. A questa altezza del discorso è opportuno inserire la distinzione elaborata dalla già citata Annas tra le circostanze della vita e il modo di vivere, per cercare di cogliere al meglio il ragionamento: le prime sono quei fattori accidentali che il soggetto non può controllare mentre il secondo è la modalità in cui si affrontano tali situazioni<sup>78</sup>. Segue logicamente dunque che, essendo la virtù esercitata sempre a partire dalle condizioni materiali in cui un individuo vive, esistono diversi stili ed inclinazioni nell'azione virtuosa: ad esempio un soldato ed un *caregiver* hanno atteggiamenti inevitabilmente non analoghi nell'esprimere la loro acutezza morale. Infatti l'uno necessita soprattutto di coraggio, mentre l'altro di un'abbondante dose di pazienza, anche se risulta ovvio che entrambi non possiedono solo ed esclusivamente quelle qualità, in quanto si assiste ad una loro inevitabile sovrapposizione e compresenza nella pratica

---

<sup>76</sup> Cfr. L. van Zyl, *Eudaimonistic Virtue Ethics*, p. 191.

<sup>77</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 158.

<sup>78</sup> Cfr. J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 92 s. Per quanto riguarda gli elementi imprevedibili derivati dalla cosiddetta lotteria naturale, la filosofa fa riferimento ad esempio a corredo cromosomico, sesso, corporatura, luogo di nascita, famiglia di origine, lavoro. Esse vengono definite come quelle variabili che non possono essere alterate in alcun modo in quanto costituiscono la condizione di partenza dell'individuo. Invece il modo in cui si accoglie la vita è l'attitudine che il soggetto presenta nel rapportarsi a quell'insieme di "strutture" in cui si trova a vivere (cfr. L. van Zyl, *Eudaimonistic Virtue Ethics*, p. 185). Al fine di fornire un fondamento solido al suo pensiero, prende a prestito una metafora tipica della tradizione etica antica: le circostanze della propria vita sono i materiali da utilizzarsi per creare un prodotto e vivere bene significa realizzarlo con abilità.

comune. In effetti il soldato deve anche essere paziente nell'accettare ed obbedire agli ordini che gli vengono impartiti ed il *caregiver* è chiamato ad essere fermo e saldo nel far fronte alle difficoltà connesse al suo lavoro – tra cui lo sfruttamento anche emotivo e la mancanza di gratitudine per il servizio svolto, possibili derive che purtroppo sono un pericolo sempre presente nelle relazioni di cura<sup>79</sup>. Si è dunque dimostrato che la virtù non è un dato né definibile in anticipo né in maniera inderogabile, bensì è il risultato dello sviluppo e dell'affinamento dell'intelligenza pratica, la quale viene plasmata dalle circostanze particolari che hanno contraddistinto la vita del soggetto, il marchio impresso dalle esperienze vissute sul suo modo di ragionare e vivere.

### **I.III.I: Funzionamento della teoria della divisione del lavoro linguistico applicata alla moralità**

Crederci di riuscire a comprendere appieno le riflessioni delineate in *Exemplarist Moral Theory* senza gettare uno sguardo all'intelaiatura analitica che le sorregge rappresenterebbe un travisamento. Infatti è la filosofa stessa ad incardinare il suo pensiero nella teoria della divisione del lavoro linguistico, sviluppata da Hilary Putnam nell'articolo del 1975 *The Meaning of "Meaning"*<sup>80</sup>. In questo contributo il filosofo analitico statunitense analizza le condizioni nelle quali versa il significato delle parole, dal momento che sembra essere sia pubblico che parzialmente costituito dai collegamenti sociali esistenti tra gli individui membri di una certa comunità linguistica<sup>81</sup>. Egli parte dalla constatazione che vi sono numerose declinazioni che una parola può assumere – ciò significa che possiede un'*estensione*<sup>82</sup> molto ampia – e, al fine di gettar luce su tale asserto, inserisce l'esempio di "coniglio": il termine non indica solo una specie di mammiferi ma, nell'uso comune, anche una persona codarda. Si noti che Frege e in tempi più recenti Carnap e i suoi seguaci<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Si noti che le filosofe femministe che teorizzano l'etica della cura sono ben consapevoli del rischio di giungere ad un vero e proprio rifiuto della vulnerabilità nelle relazioni di cura, soprattutto quelle che investono la sfera sociale: infatti l'assenza di empatia può arrivare a tradursi in un'assuefazione alla sofferenza altrui oppure in una deriva egoistica derivata da un ipercoinvolgimento emotivo. Per menzionarne una su tutte, Eva Kittay in *Love's Labor. Essay on Women, Equality and Dependency* parla di un effettivo "abuso di potere", esercitabile sia da parte del *care giver* che del *care receiver* e che comporta il venire a galla degli aspetti oscuri della relazione di cura (cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, pp. 79 s.).

<sup>80</sup> Verranno analizzati soltanto gli elementi strettamente necessari al fine di spiegare il funzionamento che soggiace alla teoria del riferimento diretto, la base che Zagzebski fornisce alla sua costruzione morale. Come esposto in nota 6, fondamentale è anche la riflessione di Saul Kripke; tuttavia, per evitare di entrare eccessivamente in un campo laterale a quello qui trattato, il discorso verterà prettamente sulla posizione di Putnam.

<sup>81</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 183.

<sup>82</sup> Cfr. H. Putnam, *Mente, Linguaggio e Realtà*, trad. it. di R. Cordeschi, Adelphi Edizioni, Milano 1987, p. 241. Nella terminologia logica, l'estensione di un termine è l'insieme delle cose a cui quel termine si applica e di cui è una descrizione veritiera.

<sup>83</sup> Si noti che è Putnam stesso a definire questi filosofi come positivisti (cfr. *Ivi*, p. 243).

hanno tacciato questo pluralismo di significati come espressione di un mero psicologismo: infatti conoscere il significato di un termine deriverebbe necessariamente dallo stato psicologico<sup>84</sup> in cui versa il soggetto. Ma Putnam si pone l'obiettivo di smontare tale concezione, che a suo parere è dettata da un'assunzione errata: parlare di stati psicologici altro non che è rinchiudersi in una posizione di solipsismo metodologico, ovvero assumere che quel significato dipenda *in toto* dal "detentore" di quello stato. E, nel caso in cui si decidesse di seguire la suddetta impostazione solipsistica, si dovrebbe accettare il fatto che due parlanti si troverebbero nel medesimo stato mentale solo nel momento in cui entrambi facessero riferimento alla stessa estensione, relegando così il significato all'interno appunto della loro mente.

Dunque il filosofo analitico americano, per avvalorare la sua tesi e screditare quella dei positivisti, inserisce il famoso esempio di Terra Gemella: suppone che in un punto della galassia esista un pianeta del tutto simile alla Terra, dove addirittura si parla l'italiano, che tranquillamente potrebbe essere inteso come del tutto identico ad essa, un suo facsimile insomma. Però i due pianeti differiscono per alcuni caratteri, tra cui ad esempio per il modo con cui definiscono il liquido che sulla Terra viene chiamato "acqua". Infatti su Terra Gemella la sua formula chimica non è H<sub>2</sub>O ma una esageratamente complessa che per facilità viene detta XYZ. Ma, a parte il termine, le sostanze sono uguali: temperatura e pressione sono indistinguibili, XYZ disseta come l'acqua, su Terra Gemella piove XYZ e lì tutti i bacini "d'acqua" in realtà sono di XYZ. Perciò se mai un'astronave proveniente dalla Terra dovesse atterrare su Terra Gemella, gli astronauti penserebbero che "acqua" avrebbe lo stesso significato nei due pianeti; ma, nel momento in cui venissero a conoscenza di XYZ, direbbero che «su Terra Gemella la parola "acqua" significa XYZ»<sup>85</sup>. Putnam aggiunge poi un ulteriore elemento: immagina di tornare indietro al 1750, epoca in cui la chimica non esisteva ancora e dunque nessuno degli abitanti dei due pianeti conosceva la differenza a livello di composizione atomica tra acqua e XYZ. Due ipotetici parlanti assolutamente identici, se non per il fatto che uno è originario della Terra e l'altro di Terra Gemella, nonostante si trovassero nel medesimo stato psicologico, avrebbero inteso il termine "acqua" ovviamente in modo diverso.

Quindi, grazie a questo esperimento mentale, si può dedurre che «lo stato psicologico del parlante non determina il significato – ovvero l'estensione – della parola»<sup>86</sup>. E, per fornire altre conferme, aggiunge un esempio meno fantascientifico: viene supposto che il lettore non sappia distinguere un olmo da un faggio e che dunque l'estensione dei

---

<sup>84</sup> Cfr. H. Putnam, *Mente, Linguaggio e Realtà*, p. 243. Lo stato psicologico è la formula utilizzata per definire gli stati della memoria e le disposizioni psicologiche proprie di un individuo.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 250.

due termini sia in tutto e per tutto coincidente nel suo idioletto<sup>87</sup>, cosa che non dovrebbe essere così in realtà. Tale differenza si basa sul fatto che esista una divisione del lavoro linguistico: infatti non si potrebbero usare concetti se nessuno disponesse di un modo per distinguere ad esempio una specie di albero da un'altra (per tornare al caso sopra citato). Tuttavia la capacità di determinare gli “estremi” di un termine non spetta ad ogni persona, dal momento che è prerogativa degli esperti: questi definiscono i concetti che i parlanti utilizzano per comunicare senza, con questo, mettere in discussione l'operazione svolta. C'è da notare che Putnam lega tale discriminazione linguistica alla divisione del lavoro in senso ampio: infatti chiunque abbia un interesse ad esempio per l'oro deve acquisire la parola “oro”, ma non è necessario che assimili anche il metodo per riconoscere se qualcosa sia davvero oro. In effetti la distinzione è già chiara nella comunità linguistica intesa come un corpo collettivo, al cui interno appunto si trovano distribuiti i ruoli di stabilire ed impiegare le varie componenti del “significato” di “oro”<sup>88</sup>. Perciò risulta che parlare non sia altro che fare affidamento su stereotipi: descrizioni standardizzate, vaghe ma accurate, che sono definizioni operazionali in grado da fungere da impalcatura concettuale per esprimersi<sup>89</sup>.

La relazione tra questo set argomentativo e la riflessione di Zagzebski sta nel fatto che la filosofa abbraccia appieno questa teoria e la applica alla moralità: ogni parlante che usa il termine “persona buona” deve essere in grado di afferrarne lo stereotipo nel senso menzionato sopra. Tuttavia bisogna considerare che in questo campo c'è una maggior discrezionalità: delineare le caratteristiche di quella persona presa a modello – generosità, onestà ed umiltà solo per citarne alcune – non comporta che qualsiasi altro agente debba del tutto uniformare i propri comportamenti a quelli messi in atto dall'individuo scelto. Questi infatti svolge soltanto la funzione di esempio, dal momento che mostra una via possibile per avvicinarsi al raggiungimento di un'attitudine eticamente corretta. Inoltre gli stereotipi non sono da intendersi come unità singole e complete in sé e per sé, visto che a loro sono sempre annesse narrazioni ed immagini di azioni virtuose, le quali sono innestate e derivate dal ben preciso terreno culturale in cui si trova a vivere il soggetto. Dunque, per quanto riguarda il ruolo di esperti, che nella teoria di Putnam era svolto dalla comunità scientifica, ora c'è più incertezza: non essendo l'estensione di “persona buona”, come del resto di tutti gli altri termini di tale ambito, determinata privatamente o decisa tramite una votazione democratica, bisogna chiedersi chi debba stabilirla. La filosofa mette in luce che l'insieme di storie esemplari sopra citato ha un'influenza degna di nota sui membri di un certo contesto sociale e ne deriva che coloro i quali svolgono in esso il ruolo di *storytellers* esercitano una funzione cruciale nel trasmettere questi stereotipi di virtù. Tra questi, è

---

<sup>87</sup> L'idioletto è il complesso delle strutture linguistiche che una persona possiede e adopera.

<sup>88</sup> Cfr. H. Putnam, *Mente, Linguaggio e Realtà*, p. 252.

<sup>89</sup> Si noti che tali convenzioni, essendo un vero e proprio prodotto sociale, sono suscettibili di continua modifica nel tempo, ma senza che si arrivi a un cambiamento nella definizione data dagli esperti (cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 186).

prevedibile e quasi scontato che i filosofi morali godano di una posizione di spicco: infatti si occupano di rendere evidenti le motivazioni per cui un esemplare è definito tale. In un certo senso aprono la strada alle condizioni per agire in maniera moralmente impeccabile.

Tuttavia Zagzebski è conscia del fatto che molto spesso chi ricopre una carica di rilievo rischia di essere preso a modello integralmente, opinioni private e visioni politiche comprese<sup>90</sup>. Tale prestigio può portare ad una modificazione dello stereotipo e quindi a una situazione di confusione semantica. Per cercare di cogliere la portata del discorso, si pensi a cosa potrebbe succedere nel momento in cui un membro della comunità scientifica cominciasse ad identificare erroneamente un termine riferito alla sfera naturale: si arriverebbe di fatto alla perdita di connessione con l'estensione della parola stessa. In aggiunta, si devono tenere in conto anche altre due conseguenze:

- a causa del processo di scollamento tra definizione e stereotipo, alcuni termini possono modificare la loro estensione. La filosofa cita l'esempio della parola "castità": nell'universo cristiano veniva intesa come quella virtù consistente nell'essere in grado di governare i propri desideri sessuali, ma con il tempo fu sostituita dall'idea che essere casti significasse votarsi alla più totale astinenza sessuale;
- a causa del cambiamento emozionale legato all'uso di un determinato termine, esso può cambiare la sua estensione, sebbene apparentemente non si sia verificata alcuna modificazione della parte descrittiva dello stereotipo. Infatti l'ammirazione per la virtù e lo sdegno per il vizio sono assolutamente imbevuti di riferimenti sociali e culturali e, nel momento in cui questi cessano di esistere (o almeno di svolgere la loro funzione), la parola può essere utilizzata in modo ironico oppure addirittura cadere in disuso.

Ad onor del vero però, qualche volta si avverte la necessità di creare nuove parole per riferirsi a concetti a cui, in precedenza, non si attribuiva troppa importanza. È il caso delle riflessioni della filosofa britannica Miranda Fricker, la quale in *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing* ha messo in luce l'esistenza di ingiustizie epistemiche: stanno ad indicare le modalità in cui il linguaggio viene usato con l'obiettivo di oscurare l'esperienza sociale di alcuni individui. Tale operazione di oppressione dipende dal fatto che i concetti in questione o non esistono oppure non circolano nelle risorse teoriche condivise da una certa comunità, dal momento che appunto i gruppi che ne sono portatori vengono deliberatamente esclusi dai luoghi in cui si generano e si diffondono gli stereotipi validi in quella cultura. Nel testo si prendono in considerazione situazioni che assumono un proprio nome soltanto quando qualcuno le rende visibili: ad esempio prima che venisse coniato il termine "molestia sessuale" le donne faticavano a comprendere il torto che subivano, dal momento che non possedevano le capacità necessarie per intendere l'entità del danno commesso nei loro confronti<sup>91</sup>. Per l'esattezza, esistono due tipologie differenti di

---

<sup>90</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 188.

<sup>91</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 42.

ingiustizie epistemiche, a seconda dello stadio di mancato riconoscimento dell'altro. La prima è la *testimonial injustice* e si verifica quando la credibilità del parlante viene indebolita pericolosamente a causa di un pregiudizio in colui che ascolta: per fornirne un'esemplificazione Fricker cita il caso in cui un poliziotto non creda alla testimonianza di una persona di colore. Mentre per quanto riguarda la seconda, la *hermeneutical injustice*, il discorso diventa strutturale, visto che vengono messe in questione le basi effettive. Si tratta di una carenza a livello collettivo degli strumenti interpretativi, che porta all'impossibilità di dare un senso alle esperienze sociali di individui ai quali è stata assegnata un'ingiusta posizione di svantaggio. Qui come esempio fa riferimento alla molestia sessuale: essere vittima di abusi è un'ingiustizia di questa specie in quanto nella cultura attuale non c'è una coscienza critica ben formata sull'argomento e dunque aleggia un pregiudizio di fondo sull'economia delle risorse ermeneutiche disponibili<sup>92</sup>.

Oltre a ciò, l'ampliamento del perimetro della comunità linguistica si può ottenere anche grazie all'immissione di concetti morali provenienti da un'altra comunità linguistica, che si mescolano gradualmente fino ad integrarsi del tutto nelle narrazioni sugli esemplari preesistenti a questo innesto<sup>93</sup>. Zagzebski, per chiarificare la portata della sua idea, inserisce un'ipotesi paradigmatica, ovvero la combinazione di pensieri occidentali con riflessioni orientali, non soltanto geograficamente distanti ma anche appartenenti ad epoche estremamente lontane. Si riferisce infatti ad un occidentale che, trovandosi a leggere i *Dialoghi* di Confucio, verrebbe immediatamente posto in contatto con la concettualità tipica di quella parte di mondo e la stessa situazione si verificherebbe nel momento in cui si accostasse alla lettura di leggende vichinghe o di testi sacri dell'induismo. Dunque l'inserimento di concetti diversi rispetto ad un qualsiasi bagaglio culturale di partenza permette di creare nuove ed inaspettate connessioni, modalità alternative di mettere in tensione credenze e certezze ritenute in precedenza senza dubbio assodate. Però bisogna essere consapevoli che giungere a una perfetta sovrapposibilità di riflessioni provenienti da entroterra diversi è totalmente inverosimile ed utopico: ci sono barriere linguistiche e strutturali che, per quanto si cerchi di assottigliarne le divergenze, comunque permangono.

Sembra opportuno a quest'altezza del percorso offrire un approfondimento delle parole dell'antropologo culturale statunitense Clifford Geertz: si deve tenere a mente che ogni manifestazione culturale può avere significati molteplici. Egli definisce come gesti stratificati quei sistemi imbevuti non solo di gestualità ma anche di significati, che sono comprensibili solamente alla luce del preciso contesto in cui sono inseriti. Al fine di chiarire ulteriormente il suo pensiero, inserisce l'esempio di fare l'occhiolino: lo stesso atto può

---

<sup>92</sup> Cfr. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 1. Per approfondire si veda anche S. Barker, C. Crerar and T. S. Goetze (edited by), *Harms and Wrongs in Epistemic Practice*, «Royal Institute of Philosophy Supplement», 84, Cambridge 2018.

<sup>93</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 190 s.

venir inteso in modalità diverse<sup>94</sup> e perciò non è assolutamente decifrabile a priori. Qui l'antropologo cita il caso di due ragazzi che contraggono rapidamente la palpebra dell'occhio destro, ma con diverse intenzionalità. In effetti nel primo è un tic involontario, mentre il secondo lo fa come gesto di ammiccamento. Dunque risulta chiaro che a prima vista possono venir scambiati l'uno per l'altro ma, quando subentra l'analisi della situazione precisa in cui il soggetto è calato, si riesce ad individuare la differenza che intercorre tra i due. Perciò l'insieme complessivo di eventi e contesto in cui l'individuo si trova a vivere deve essere scandagliato al fine di fornire una lettura e una conseguente comprensione coerente delle finalità di quell'azione. Tali riflessioni si inseriscono nel tracciato inaugurato dal filosofo britannico Gilbert Ryle sulla "descrizione densa"<sup>95</sup>: essa è quella modalità particolare di rapportarsi alle molteplici e complesse strutture concettuali e che, nel far ciò, attribuisce un ruolo fondamentale all'indagine dell'ambiente nel quale gli atti si svolgono. Soltanto attraverso il riferimento concreto al campo in cui si dipanano le azioni si potrà giungere al più completo disvelamento dei meccanismi che regolano e direzionano l'agire umano.

Concludendo, questa riflessione sulla necessità di squadernare i legami in cui l'uomo è immerso – ma che anche contribuisce in maniera attiva a creare – è metaforicamente applicabile anche all'argomento del presente lavoro. Infatti si è parlato dell'emozione dell'ammirazione e di persone degne di esserne l'oggetto, dal momento che suscitano negli osservatori la volontà di agire come loro, in quanto vengono riconosciuti come portatori di una valenza morale davvero eccellente. Nel seguente capitolo si avrà cura di dimostrare i meccanismi alla base di tale desiderio di emulazione, mettendo in luce l'intelaiatura di riferimenti che lega insieme sentimenti, azioni e risultati.

---

<sup>94</sup> Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Società editrice il Mulino, Bologna 1987, pp. 42 s.

<sup>95</sup> Geertz si riferisce in particolare a due saggi del filosofo: *Le Penseur: Pensare e riflettere* e *Il pensare pensieri*, entrambi ristampati nel secondo volume di *Collected Papers* del 1968.





## Capitolo II: Emulazione

Al fine di non dare nulla per scontato e permettere la più completa comprensione dei concetti che verranno analizzati in seguito, appare opportuno procedere fornendo la definizione anche della parola cardine di questo capitolo: emulazione. Sempre attenendosi al *Dizionario Treccani*, essa viene descritta come quel desiderio o quella ricerca di imitare, eguagliare o addirittura superare altri in qualche cosa, soprattutto in riferimento a comportamenti e qualità particolarmente meritori<sup>1</sup>. Tale nozione risulta dunque essere indissolubilmente legata alla sfera dell'imitazione, che per Zagzebski è la chiave di volta per addentrarsi nel funzionamento della moralità: la virtù infatti viene appresa grazie alla volontà di replicare azioni che il soggetto osserva e che interpreta non solo come buone, ma proprio per questo in grado di fargli acquisire attitudini propriamente morali.

C'è da sottolineare come questa percezione di giustizia non sia per nulla innata negli uomini, ma sia creata ed alimentata da tutta una serie di meccanismi, i quali si differenziano per maggiore complessità a seconda che il loro target sia un bambino o un adulto. Basti pensare alla sconfinata produzione di favole da parte di Esopo, scrittore greco del VI secolo avanti Cristo, le quali furono riprese in innumerevoli occasioni e talvolta riadattate in fiabe: l'autore inserisce una massima educativa a conclusione dei suoi componimenti, con lo scopo di trasmettere un insegnamento pratico coglibile chiaramente dai lettori. Infatti la morale della storia veniva introdotta generalmente con la locuzione *Ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι* (letteralmente “la storia insegna che”), una sorta di intenzionale esplicitazione di quello che deve essere considerato il contenuto eticamente corretto. Per fornire un esempio della maniera di procedere dello scrittore, si veda la favola *Al lupo! Al lupo!*, che viene menzionata anche da Zagzebski quando si riferisce ai tipi di narrazioni che puntano ad esporre l'importanza, in qualche modo sociale, del non mentire<sup>2</sup>. Per quanto riguarda invece la possibilità di influenzare attitudini positive in individui adulti, la filosofa americana guarda a molteplici figure in grado di muovere ad azioni degne di nota, quali ad esempio persone che donano il sangue o ingenti somme di denaro<sup>3</sup>: l'esposizione a tali fonti di moralità permette di affinare la propria *agency*, visto che risulta evidente la connessione profonda tra il sentimento d'ammirazione verso questi individui e il desiderio di emularli.

Prima di proseguire è necessario gettar luce sul ragionamento che sottostà al discorso e che viene dato per assodato: ogni soggetto che ispira la sua azione ad un

---

<sup>1</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/emulazione/>.

<sup>2</sup> Cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 131. Inoltre la filosofa cita anche gli studi eseguiti nel 2014 dal gruppo di lavoro dello psicologo dello sviluppo Kang Lee, per evidenziare come i bambini siano più inclini a imitare azioni corrette, piuttosto che prendere a modello comportamenti che porteranno effetti negativi.

<sup>3</sup> Cfr. *Ivi*, p. 132. In questo caso fa riferimento ad altri studi psicologici condotti da Rushton e Campbell (1977), Spivey e Prentice-Dunn (1990) e Schnall, Roper e Fessler (2010).

comportamento di qualcuno che ritiene meritevole, non rinuncia alla propria capacità di distinguere il bene dal male, dal momento che non abdica alla propria responsabilità morale. Infatti agire “come quella persona” è solo il risultato di un procedimento complesso che precede la singola azione. Tale metodo consiste nell’aver scandagliato le motivazioni di una certa condotta ed averle considerate non solamente giuste nello svolgimento della vita dell’esempio scelto, ma anche così tanto appropriate per la situazione attuale da decidere di seguire il modo di agire del modello. Di conseguenza un’adesione meramente passiva nei confronti di un determinato atteggiamento non può essere contemplato in un sistema che attribuisce un ruolo tanto importante alla riflessione attinente alla moralità: non si tratta semplicemente di copiare dei gesti altrì ma chiedersi se, seguendo il loro esempio, si riuscirebbe a raggiungere uno stadio più elevato della capacità personale di azione propriamente morale.

## II.I: Ruolo degli esempi

«I filosofi spesso utilizzano esempi per illustrare come i principi che prediligono debbano essere applicati a casi concreti o addirittura per mostrare come non siano di nessun aiuto nel processo di decisione in vista dell’agire o per convincere i lettori dell’esistenza di dilemmi morali»<sup>4</sup>. Con queste parole il filosofo americano Robert Louden sintetizza la funzione e fornisce una motivazione concreta della fortuna che gli esempi hanno goduto e tuttora godono nel panorama concettuale filosofico: sono strumenti speculativi in grado di compendiare in sé un riferimento concreto con una teorizzazione, una sorta di metafora ridotta e sintetica che permette di accedere immediatamente agli snodi più significativi di un pensiero complesso. Come giustamente mette in luce la già citata Maria Silvia Vaccarezza, sono elementi così necessari che nessuna teoria morale può sussistere senza confrontarsi con essi<sup>5</sup>, sia che siano ritenuti o meno fondamentali. Dunque, dando per certa la loro importanza, la filosofa italiana prosegue la sua analisi con un’attenta catalogazione delle differenti forme che tali dispositivi concettuali possono assumere:

- scenari esemplificativi in grado di essere un paradigma a cui alludere. Basti pensare alle innumerevoli narrazioni letterarie che mettono in scena atteggiamenti virtuosi o viziosi: viene fatta menzione dei romanzi di Jane Austen, tra tutti *Orgoglio e Pregiudizio*, in cui l’autrice delinea con maestria i caratteri emblematici di Mr. Darcy e di Liz Bennet;
- problemi pratici, ovvero situazioni concrete di incertezza normativa scaturite dalla vita quotidiana che reclamano di essere risolte. Per offrire un esempio di questa categoria, si prendano in considerazione i casi bioetici, attinti di solito dalla cronaca che però possono diventare spunti per una riflessione di più ampio respiro;

---

<sup>4</sup> Cfr. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s.n. Examples in ethics, p. 264.

<sup>5</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 13 s.

- esempi ipotetici creati *ad hoc*, vere e proprie invenzioni al fine di gettare luce su un certo problema. Vaccarezza a tal proposito cita il dilemma morale introdotto da Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo* di quel suo giovane allievo che si trovava nella necessità di scegliere se partire per l'Inghilterra per partecipare alla Resistenza francese o rimanere in Francia ad accudire la madre, alla quale per giunta non era rimasto nessun altro parente all'infuori di lui<sup>6</sup>;
- esperimenti mentali, i quali altro non sono che gli esempi ipotetici quando assumono caratteri fantasiosi o controfattuali. A questo sottogruppo appartengono sia il "trolley problem" elaborato da Philippa Foot<sup>7</sup> che lo scenario della "posizione originaria" di Rawls<sup>8</sup>, ma anche il già noto esperimento di Terra Gemella teorizzato da Putnam.

Dunque, sotto tale cappello concettuale risiedono numerose tattiche finalizzate ad una miglior esposizione (e non solo in maniera più chiara ma anche con una cognizione di causa più seria) di matasse di nozioni intricate da dipanare. Alessandro Ferrara esprime con parole nitide il senso di quanto appena esposto: dopo aver illustrato la forza delle cose, cioè di ciò che è, e la forza delle idee, cioè di ciò che deve essere, considera una terza dimensione che plasma il mondo che l'uomo vive, ovvero quella della forza degli esempi. Essa infatti viene definita come «la forza di ciò che è come dovrebbe essere»<sup>9</sup>, la fusione perfetta tra piano della realtà e della normatività, grazie alla sua peculiare capacità di connettere la teoria alla pratica. Inoltre possono ricoprire due ruoli differenti, a seconda che siano intesi come applicazioni o vere e proprie incarnazioni del punto di vista morale. Nel primo caso gli esempi seguono norme e criteri teorici, dal momento che sono la forma con cui questi elementi vengono illustrati nel concreto, mentre nel secondo fungono loro stessi da indicatori di correttezza morale. Per prendere a prestito le parole della filosofa e

---

<sup>6</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Re, U. Mursia & C., Milano 1965, pp. 49 s.

<sup>7</sup> Cfr. P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, «Oxford Review», No. 5, 1967, pp. 2 s. La filosofa inglese utilizza come appiglio concettuale per prendere posizione in favore della liceità dell'aborto la teoria del doppio effetto elaborata da Tommaso d'Aquino, secondo la quale ogni azione può avere due risultati: quello sperato e quello previsto ma per nulla desiderato. Viene posta la famosissima questione di un guidatore di un tram che, vedendo un carrello in procinto di cadere su un binario dove stanno lavorando cinque operai, debba decidere se abbassare o meno una leva e permettere quindi di farlo deviare su un secondo binario, su cui però si trova un'altra persona. Oltre a ciò, inserisce anche la riflessione sulla correttezza riguardo alla scelta di togliere un medicinale ad un paziente, dal momento che improvvisamente arrivano in ospedale altri cinque malati che potrebbero essere curati solo da quella medicina.

<sup>8</sup> Cfr. nota 23.

<sup>9</sup> A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 18.

baronessa inglese Onora O'Neill, gli uni vengono definiti come *theory-dependent* mentre gli altri come *pivot of moral thought*<sup>10</sup>.

In base all'importanza a ben vedere logica che è attribuita a questi strumenti, si riesce a comprendere il posto che essi ricoprono all'interno di una determinata teorizzazione. Vengono dunque a profilarsi due alternativi modi di procedere, riconducibili l'uno a Kant e l'altro ad Aristotele<sup>11</sup>:

- I. nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant afferma che gli esempi sono utili allo sviluppo morale, dal momento che sono espressioni usate per rendere visibile la legge. Risulta però ovvio che esso è da giudicarsi non in se stesso, ma soltanto in funzione della norma superiore a cui si riferisce, la quale risiede nella ragione stessa. Tuttavia, non bisogna dimenticare che per il filosofo prussiano contare su esempi per quanto attiene alla sfera dei comportamenti è una contraddizione: infatti affidarsi all'imitazione di qualcuno di esterno al soggetto agente sarebbe «una vera e propria negazione dell'autonomia, ovvero dello stesso “supremo principio della moralità”»<sup>12</sup>, visto che diventerebbe un mero esecutore<sup>13</sup> di un'altrui volontà, tornando allo stato di minorità contro cui si scaglia nel saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*;
- II. nell'*Etica Nicomachea* Aristotele attribuisce un ruolo nodale alla figura del *phronimos*, arrivando ad abbracciare una prospettiva particolaristica, dal momento che costui sarebbe in grado di selezionare l'opzione moralmente corretta tra le innumerevoli possibilità e non alla luce del riferimento specifico a teorie, ma solo in nome della sua attenta percezione morale.

Si può intendere questa dicotomia di approcci come un bivio: si può scegliere di percorrere la via dall'alto, ovvero l'applicazione deduttiva dei principi ai problemi particolari, oppure la via dal basso, cioè quella che attribuisce assoluta priorità alla capacità di risoluzione dei singoli casi, in quanto è essa che fornisce la ragion d'essere alle norme teoriche. Ad onor del vero, nel corso della storia della filosofia numerosi pensatori si sono interfacciati con la sfera concettuale dell'esemplarità morale, a partire da Platone *in primis* per poi giungere ad autori del XX secolo come Henri Bergson, Max Scheler e Karl Jaspers ed infine approdare alla teorizzazione compiuta da Linda Zagzebski, consistente in un vero

---

<sup>10</sup> Cfr. O. O'Neill, *The Power of Example*, «Philosophy», Vol. 61, No. 235, 1986, pp. 9 s. Il primo tipo di esempio viene riferito a Immanuel Kant, più precisamente al ruolo che le questioni casistiche svolgono nell'affinare la capacità di giudizio morale. Invece il secondo è peculiare del modo di procedere di Ludwig Wittgenstein: dal momento che non esistono regole generali da seguire, l'unica possibilità rimasta per comprenderlo è affidarsi al singolo esempio e vedere che cosa si può dire a suo riguardo.

<sup>11</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 15 s.

<sup>12</sup> A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, «Filosofia Morale/Moral Philosophy», Mimesis Edizioni, Vol. 1, 2022, No. 2, p. 61, consultabile al link <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/ME/article/view/2083/1643>; si veda a sua volta I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997, IV, p. 115.

<sup>13</sup> Cfr. I. Kant, *Scritti di storia politica e diritto*, ed. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2020, p. 45.

e proprio esemplarismo morale. Ovviamente, non sono mancate voci critiche riguardo l'utilità degli esempi in etica: verranno analizzati più avanti i contributi di Kant – anche se *en passant* è già emersa la sua opinione – e di Friedrich Nietzsche.

Con la speranza di fornire un supporto alla comprensione di come si sia evoluta la riflessione sull'esemplarità, Vaccarezza si focalizza sulle tre forme che essa ha assunto nella classicità, con le quali i filosofi successivi si sono costantemente confrontati: le modalità platonica, socratica ed aristotelica. Il primo prototipo riguarda la relazione tra modello e copia. A dire il vero tale rapporto si riferiva soprattutto all'ambito metafisico-epistemologico, dal momento che esemplare è la causalità che dà forma al mondo orientandolo all'eccellenza; soltanto successivamente cominciò ad essere preso in considerazione per quanto concerneva le implicazioni morali<sup>14</sup>. Infatti Platone nel *Timeo* si esprime in maniera incontrovertibile: il Demiurgo crea il mondo ispirandosi alle Idee, modelli universali dotati di esistenza separata rispetto a ciò che da essi viene originato ma anche indipendenti dai pensieri nella mente del Demiurgo stesso. Il fatto che costui guardi alle Forme per plasmare la realtà diventa la cifra anche della vita morale, dal momento che la prassi è chiamata ad allinearsi al corretto comportamento da assumere, nello stesso modo in cui la copia di un'Idea è modellata ad immagine e somiglianza dell'originale<sup>15</sup>.

Bisogna prendere atto però che un pensiero più articolato fondato sull'assoluta centralità dell'imitazione sia ravvisabile in Occidente solo nel momento in cui la ricezione cristiana viene permeata dal neoplatonismo. Da tale contaminazione si arriva ad ottenere che le idee altro non siano che parte dell'essenza di Dio, il quale quando genera le creature, prende se stesso come modello ispiratore: si ha così un "esemplarismo divino" dal momento che ogni essere vivente, pur presentando un grado diverso di somiglianza con il suo creatore, possiede comunque una forma riconducibile al Verbo. Partendo dalle riflessioni di Agostino d'Ippona contenute nei suoi *Commenti alla Genesi*, Tommaso d'Aquino le approfondisce nella sua *Summa Teologica* e si serve dello schema di derivazione neoplatonica fondato sulla dinamica *exitus-reditus* per spiegare il funzionamento di tale esemplarismo. Infatti tutto inizia e finisce in Dio, visto che l'essere viene da Lui emanato e a Lui ritornerà quando cesserà di esistere. L'organizzazione stessa del testo è indice di questa struttura: dapprima infatti introduce Dio come primo principio, successivamente analizza il ritorno alla casa del Padre come fine di ogni creatura, per poi approdare allo studio delle condizioni di tale movimento di "rimpatrio" grazie alla mediazione operata da Cristo. Ma è nella *Secunda Pars* che si evince chiaramente che quel ritornare al Padre è possibile soltanto se viene inteso come un modo per imitarLo, modificando il proprio

---

<sup>14</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 20 s.

<sup>15</sup> Si noti che tale meccanismo è riscontrabile anche in riferimento alla *kallipolis*: nel libro IX della *Repubblica* Platone affida la sua riflessione alle parole di Socrate, tramite il quale afferma che il modello di città perfetta esista in cielo e da lì si offra a chi voglia vederlo (cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di N. Marziano e G. Verdi, Mursia Editore, Milano 1990, p. 325).

comportamento ispirandosi alle virtù. A tal proposito l'Aquinate si domanda se sia appropriato differenziarle in esemplari, proprie di un animo purificato, purificanti e politiche, recuperando la distinzione originariamente elaborata da Macrobio nel capitolo VII del suo *Commento al sogno di Scipione*, che sarà assunta anche da Agostino.

La prima categoria, le virtù esemplari, comprende le virtù che si trovano nella mente stessa di Dio, cosa che tuttavia è paradossale dal momento che le virtù sarebbero disposizioni atte a perfezionare un certo sostrato. Affiora qui il bisogno di indicare la via morale per facilitare la pratica umana e non tanto per mirare a migliorare Dio stesso, è proprio Tommaso a riportare le parole di Agostino: «è necessario che l'anima abbia un modello da seguire per poter concepire una virtù: e questo è Dio, seguendo il quale viviamo bene»<sup>16</sup>. Dunque, se ci si attiene al tracciato corretto fornito ed esemplificato dalla condotta divina, si dispone di un orientamento ottimale, essendo che in Lui si trovano rappresentate, condensate ed espresse al massimo grado tutte le virtù a cui l'uomo possa aspirare.

L'estremo rispetto a tale stadio di perfezione è costituito dalle virtù politiche, ovvero quelle qualità presenti sì in Dio ma considerate qui in riferimento alla loro applicazione puramente umana e, a differenza del livello divino che è totalmente privo di legami terreni visto che porta alla beatitudine, questo grado ha sempre a che fare con le passioni. Tra i due gradi si trovano le virtù purificanti e quelle proprie di un animo già purificato: le une sono tipiche di chi sta intraprendendo un cammino di somiglianza con Dio mentre le altre attestano che esso si è concluso. Perciò tale molteplicità di virtù è una rappresentazione quasi fotografica del dinamismo che contraddistingue la vita morale delle diverse creature: il meccanismo di imitazione si fonda su una norma universale e non interpretabile a piacimento, a cui ogni individuo deve conformarsi *in toto*. Tuttavia, ognuno deve essere conscio che molto spesso potrà soltanto approssimarsi allo standard divino, dal momento che esso non è in alcun modo assimilabile a riduzioni metaforiche o passibile di rivisitazioni umane, bensì deve essere considerato come il fine della personale ricerca – seppur asintotica – di perfezione.

Invece per il secondo prototipo, la modalità socratica, Vaccarezza intende una forma di esemplarità che addita come modello un determinato individuo, il quale viene esaminato in tutta la sua singolarità: lasciarsi ispirare dai suoi comportamenti significa adattare la propria vita alla sua esistenza, visto che questi non è soltanto un individuo estremamente saggio, ma può essere definito senza ombra di dubbio come un santo<sup>17</sup> *tout court*. Dunque non si tratta di conformare la condotta personale nei termini della prima

---

<sup>16</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 25 (a sua volta Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni studio domenicano, Bologna 2014, pp. 578 s.).

<sup>17</sup> Come si è potuto evincere dal capitolo precedente, quando viene fatto riferimento alla figura del santo non si intende focalizzare l'attenzione solamente sull'accezione religiosa del termine: infatti si guarda a costui come ad un individuo eccezionalmente perfetto sotto ogni aspetto, il quale non è toccato da desideri umani viziosi.

tipologia analizzata, bensì di plasmare attitudini e pensieri al fine di diventare letteralmente come l'esempio chiamato in causa. Già solo la definizione è in grado di guidare il lettore alla comprensione di chi sia il riferimento di questa seconda esemplarità: Socrate. Viene generalmente valutato come uno dei primi santi dell'Occidente e le sue doti ed azioni sono state lodate e presentate come degne di ammirazione ed imitazione non solo ad esempio dai suoi allievi Platone e Senofonte<sup>18</sup> ma anche dalla tradizione stoica successiva. Per rendere l'idea basti pensare a quanto Seneca lo prenda come metro di paragone cui aspirare sia nelle *Lettere a Lucilio* che ne *La tranquillità dell'animo* o a come Marco Aurelio rimandi alla sua condotta elevata nei *Pensieri*. Nel complesso viene trasmessa l'immagine di una persona enormemente eccellente ed esemplare, che svolgeva una sorta di servizio per la collettività<sup>19</sup> e dispensava consigli a chiunque si trovasse in una situazione di bisogno<sup>20</sup>, ma anche profondamente coerente con se stessa. Infatti il suo spirito – un'anima integra ed invitta per citare l'imperatore filosofo<sup>21</sup> – non si lasciò piegare nemmeno in circostanze avverse, quali il processo intentato contro di lui nel 399 avanti Cristo. Nonostante infatti gli fosse stata offerta la possibilità di fuggire, decise di rimanere «per liberare gli uomini dalla paura delle due disgrazie ritenute più dure: la morte e il carcere»<sup>22</sup> e continuò a discutere di filosofia con i suoi fino alla fine, scegliendo di morire bevendo la cicuta. Affermava che non sussistevano in effetti altre alternative percorribili all'infuori di attenersi pedissequamente alle leggi di Atene: se avesse avuto qualcosa da ridire sulle norme vigenti, avrebbe dovuto provare a cambiarle mentre era in grado di farlo e non soltanto nel momento della

---

<sup>18</sup> Vaccarezza fa menzione delle apologie redatte da Platone e da Senofonte, oltre agli ulteriori scritti socratici di quest'ultimo (cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 28).

<sup>19</sup> In *La tranquillità dell'animo* Seneca espone in cosa consistesse il suo essere attivo ed utile per la città di Atene, che all'epoca era da poco uscita dalla dominazione dei Trenta Tiranni: «Socrate consolava i senatori affranti, esortava quanti disperavano della repubblica, ai ricchi che temevano a causa delle loro ricchezze rimproverava il tardivo pentimento di una cupidigia foriera di pericolo e a quanti erano desiderosi di imitarlo andava portando un grande esempio, col suo incedere libero fra i trenta dominatori» (Seneca, *La tranquillità dell'animo*, trad. it. di C. Lazzarini, BUR, Milano 2012, p. 91).

<sup>20</sup> Nel libro III delle *Lettere a Lucilio* Seneca inserisce una delle innumerevoli esortazioni di Socrate per motivare quanto fosse necessario focalizzare ogni propria attenzione sull'anima, piuttosto che perdersi in inutili preoccupazioni mondane: «[...] ad un tale che si lagnava, disse: "Perché ti stupisci se viaggiare non serve? Porti in giro te stesso. Ti perseguitano i medesimi motivi che ti hanno fatto fuggire"» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di C. Barone, Garzanti Editore, Milano 2011, pp. 145 s.).

<sup>21</sup> Nel libro I dei *Pensieri* viene esposto nitidamente il suo modo di comportarsi: «[...] era in grado sia di astenersi sia di godere di quelle cose riguardo alle quali molti non si sentono forti per rinunciare e sono troppo arrendevoli nel goderne» (Marco Aurelio, *Pensieri*, trad. it. di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2020, p. 139).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 123.

sentenza<sup>23</sup>. Perciò risulta che lo stile di vita di Socrate debba essere imitato alla lettera, abbracciandone tanto i lati positivi quanto quelli negativi e non guardando alle norme astratte ma osservando attentamente la sua condotta: soltanto essa è in grado di guidare un qualsiasi individuo ad agire come lui stesso avrebbe fatto. Sempre per rimanere nell'ambito della filosofia stoica, Epitteto utilizza parole davvero accurate per esprimere l'esigenza di emularlo: «Anche se non sei ancora Socrate, devi però vivere come chi desidera essere Socrate»<sup>24</sup>. Egli diventa quindi il modello per eccellenza, l'unico paradigma capace di ispirare l'uomo ad intraprendere il cammino per migliorarsi, avendo sotto gli occhi il riferimento offerto dalla sua esistenza.

Ovviamente ragionando sulla santità non si può non presentare il contributo apportato dal cristianesimo: Gesù Cristo infatti si rappresenta non solo come la via per conseguire la perfezione e la salvezza<sup>25</sup>, ma anche come il paradigma da adottare per plasmare in maniera corretta il proprio comportamento. Inoltre, al fine di spiegare la giusta condotta, Lui stesso utilizza molto spesso parabole, ovvero narrazioni che espongono modalità diversificate di espressione di tale modello. Vaccarezza menziona la parabola del Buon Pastore e del Padre misericordioso del Figliol Prodigo per fornire un riferimento conosciuto ai più, ma inserisce anche altre figure oltre alla Trinità con l'intento di rendere evidente come ci siano molte possibilità per mettersi alla sequela del "buon esempio" e per questo cita il caso del discepolo ideale e della vedova che dona tutti suoi averi gettando nel tesoro del Tempio le uniche due monete che possedeva<sup>26</sup>. Tuttavia non solamente i Vangeli offrono una vasta gamma di rimandi a questo tipo di imitazione, dal momento che fondamentali nella storia della santità cristiana sono anche i contributi forniti da Paolo di Tarso, da Francesco d'Assisi e dall'*Imitatio Christi* del XV secolo:

---

<sup>23</sup> Questo famoso discorso, passato alla storia come la prosopopea delle Leggi, viene narrato nel libro XII del *Critone* di Platone e sono le Leggi stesse a rivolgersi a Socrate elencandogli tutti i benefici che nel corso della sua vita ha potuto godere grazie alla loro "presenza": «Perché noi che ti generammo, che ti allevammo, che ti educammo, noi che ti mettemmo a parte di tutti quei beni che erano in nostro potere [...] nonostante ciò ti abbiamo pur anche fatto capire in tempo, col darne licenza a chiunque degli Ateniesi lo desideri, dopo che sia stato iscritto nel ruolo dei cittadini e già conosca il governo della città e le sue leggi, che se a taluno queste leggi non piacciono è libero di prender seco le cose sue e di andarsene dove vuole. [...] Ma chi di voi rimane qui e vede in che modo noi amministriamo la giustizia e come ci comportiamo nel resto della pubblica amministrazione, allora diciamo che costui si è di fatto obbligato rispetto a noi a fare ciò che noi gli ordiniamo; e se egli non obbedisce, diciamo che commette ingiustizia.» (Platone, *Critone*, in *Opere complete. Volume primo*, trad. it. di M. Gigante e M. Valmigli, Editori Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 86 s.).

<sup>24</sup> Epitteto, *Manuale*, trad. it. di M. Menghi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996, p. 89.

<sup>25</sup> L'uso di questo termine è un implicito richiamo al passo tratto dal Vangelo di Giovanni in cui Cristo si definisce come la via, la verità e la vita per arrivare a Dio (cfr. Gv 14, 6).

<sup>26</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 30. In realtà, in molti altri passi evangelici si punta l'attenzione sul percorso da compiere per migliorare la propria indole e raggiungere la beatitudine, quali ad esempio la parabola del buon samaritano, del seminatore e dei lavoratori della vigna solo per aggiungerne alcune.



- San Paolo ha avuto il merito di stabilire l'identità assoluta con Cristo come ideale normativo della vita cristiana;
- San Francesco viene considerato come l'allievo più simile al Maestro, *alter Christus*, che per seguire i suoi insegnamenti arrivò a rinunciare a tutto ciò che aveva e a forgiare letteralmente la sua esistenza alla luce della vita di Cristo<sup>27</sup>;
- l'opera bassomedievale è stata forse il testo cristiano maggiormente diffuso dopo la Bibbia ed ebbe un'enorme fortuna. Infatti circolava solo fra religiosi, ad esempio su questo testo si formarono Ignazio di Loyola, Giovanni Bosco e Thérèse de Lisieux solo per citarne alcuni, ma la sua importanza fu riconosciuta anche da intellettuali laici<sup>28</sup>.

Nel delineare questo prototipo di esemplarità è risultato come ogni tentativo di imitazione non possa che essere parziale, in quanto realisticamente si può soltanto mirare a diminuire la distanza rispetto all'esemplare, sapendo però che essa è incolmabile<sup>29</sup>.

Infine, il terzo modello riportato è quello aristotelico, anche se ad onor del vero parlare di un archetipo singolare è estremamente riduttivo. In effetti sono riscontrabili ben tre letture diverse del suo esemplarismo filosofico, a seconda che lo si voglia intendere come promotore di un esemplarismo platonico ma in chiave riformata, fautore dell'eroismo morale o inventore della figura del *phronimos* (anche se Vaccarezza però non ha riserve nell'affermare che quest'ultima accezione abbia una rilevanza particolare nel sistema aristotelico<sup>30</sup>). Per il primo approccio si intende interpretare le riflessioni etiche di Aristotele alla luce del fatto che Dio viene posto come fondamento ultimo di tutto il suo pensiero, come sostenuto da John Dudley in *Dio e contemplazione in Aristotele*: il filosofo ritiene infatti che l'intero ragionamento etico dello Stagirita sia basato sulla teologia, visto che si guarda alla vita divina come modello per la vita contemplativa e l'obiettivo dell'uomo è avvicinarsi il più possibile ad essa e dunque raggiungere la felicità<sup>31</sup>.

Il secondo modo di recepirlo consiste invece nell'inserire all'interno della sua trattazione delle virtù una dimensione di verticalità: viene così a crearsi un grado eroico tipico di uomini eccellenti, il quale funge da vertice della moralità, mentre al suo opposto si staglia la categoria di coloro che eccedono nel vizio, come li definisce Aristotele nel libro

---

<sup>27</sup> Francesco visse in un modo talmente elevato, prodigandosi per i poveri e fondando l'Ordine francescano dei Frati minori, che prima di morire addirittura ricevette le stigmate, definite da Dante nel canto XI del *Paradiso* come "l'ultimo sigillo", conferitogli da Cristo stesso.

<sup>28</sup> Per rendere l'idea della portata di tale scritto, basti pensare che Bossuet lo considerava come il quinto vangelo.

<sup>29</sup> Ritorna in mente l'obiezione avanzata da Melden a *Saints and Heroes* di Urmson, analizzata precedentemente nel capitolo I.I.I, secondo cui i santi non potessero fungere da modelli esemplari concreti dal momento che essi si stagliavano su un livello eccessivamente elevato rispetto agli individui comuni.

<sup>30</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 31.

<sup>31</sup> Cfr. J. Dudley, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, trad. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 139 s.

VII dell'*Etica Nicomachea*. Tali livelli sono disposti come se fossero gli estremi di un'ipotetica scala, i cui stadi intermedi non sono solo vizi e virtù ma anche continenza ed incontinenza<sup>32</sup>: ne risulta che essa non sia altro che una dinamica ascendente molto simile al cammino di raggiungimento della perfezione cristiana, una sorta di percorso da compiersi attraverso tappe di virtù sempre maggiore.

Invece la terza proposta attiene alla possibilità di fondare l'esemplarismo filosofico dello Stagirita sulla figura del *phronimos*<sup>33</sup>, persona così saggia da essere capace di discernere quale sia il comportamento corretto da assumere in qualsiasi circostanza. Infatti costui riesce a vagliare adeguatamente tutte le alternative percorribili, avendo assimilato la capacità di acquisire le virtù, e si trova dunque fornito degli strumenti necessari per agire in modo moralmente ineccepibile. Quindi appare chiaro che a lui si debba guardare non solo per ottenere una rappresentazione concreta della saggezza – come il filosofo stesso afferma nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* –, ma anche per essere illuminati su cosa effettivamente voglia dire individuare il “giusto mezzo” nei comportamenti di ogni giorno. Difatti non si può pensare di applicare alcuni principi generali o teorici, dal momento che qui non si ha a che fare con una qualche tipologia di scienza, bensì con una pluralità di casi particolari tra i quali il *phronimos* è in grado di muoversi. Per provare a chiarire ulteriormente questo aspetto, si può assimilare la logica sottesa a tale ragionamento alla metafora classica della navigazione: attenersi strettamente agli insegnamenti che erano stati impartiti ai marinai nella terraferma non assicura per nulla la buona riuscita della traversata. Infatti devono tenere in considerazione la possibilità di incappare in tempeste e di dover riparare danneggiamenti della barca, solo per citare due delle problematiche più comuni che potevano verificarsi durante i viaggi in mare. L'obiettivo perciò è cercare di adeguare il proprio modo di interfacciarsi alle circostanze a seconda di come queste si presentano, modificandolo *ad hoc* per garantire la giusta presa su una determinata situazione da risolvere, visto che una soluzione astratta dal contesto e calata dall'alto è totalmente impossibile da realizzarsi. Tornando sul tracciato aristotelico, dunque il *phronimos* è dotato di una sensibilità morale affinata dal suo saper padroneggiare con maestria le virtù – visto che utilizza come criterio ispiratore delle sue azioni la concezione di una vita buona – che gli

---

<sup>32</sup> Per avere una trattazione approfondita dei “gradini” di questa scala si fa riferimento a M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 33 s.

<sup>33</sup> Tale termine greco significa “padrone di se stesso”, “assennato”, “accorto”, “saggio”. Nel presente lavoro però volutamente non sarà tradotto in italiano: si userà quella traslitterazione ogni volta che si vuol riferire il discorso alla figura esemplare descritta da Aristotele.

permettono di discriminare quale sia la condotta appropriata da seguire, «come prescrive la retta ragione»<sup>34</sup>.

A tal punto Vaccarezza ha cura di riassumere i caratteri fondamentali che contribuiscono a rendere il *phronimos* il vero e proprio detentore del vertice della moralità nel sistema aristotelico, degno di essere ammirato ed emulato. Infatti

- esso incarna un abbozzo della vita buona, dal momento che mira costantemente ad essa per orientare i propri comportamenti;
- grazie a lui è possibile additare le virtù che ha acquisito in base all'analisi della sua condotta;
- egli è la cristallizzazione concreta della capacità di agire seguendo il giusto mezzo.

A ben vedere però in lui viene esplicitata una commistione di direttrici di eccellenza, dal momento che si assiste al connubio di una linea di sviluppo orizzontale con una verticale. Non basta infatti essere in grado di seguire il giusto mezzo per plasmare le scelte nelle circostanze quotidiane, ma si deve continuamente aspirare a perfezionare il proprio carattere alla luce di un ideale di vita buona sempre più elevato e questo a sua volta comporta una rivisitazione del livello del giusto mezzo, il quale sarà ancor di più elevato a seconda del raggiungimento di un grado superiore di perfezione. Di conseguenza ne deriva che i dettami e le regole comportamentali a cui di solito la moralità “comune” fa riferimento, si fanno per lui insufficienti in quanto troppo inferiori rispetto al grado di sublimazione morale che egli ha raggiunto. Dunque si profila per questa categoria di agente un ulteriore grado dell'azione eticamente corretta: la supererogazione.

### II.I.I: Supererogatorio

Per parlare in maniera coerente di questa nozione è necessario richiamarsi ad una duplice gradazione esistente nel campo della moralità. Vi è un primo livello in cui vige il richiamo del dovere morale, il quale deve essere riconosciuto nella determinata situazione e compiuto dal soggetto agente, e un livello ulteriore, che consiste nell'andare oltre ciò che viene prescritto dal dovere stessa, ed è lo stadio della supererogazione appunto<sup>35</sup>.

Al fine di chiarirne prima il significato e poi la portata concettuale, appare sufficiente riferirsi all'etimologia del termine, che deriva dal verbo latino *erogare* preceduto dal prefisso *super* e che, nel complesso, letteralmente vogliono dire “dare di più”, “pagare più del pattuito”: dunque tale nozione è usata per classificare tutte quelle azioni buone

---

<sup>34</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Editori Laterza, Bari 1993, p. 138. Inoltre il filosofo inserisce un'immagine particolarmente utile al fine di delucidare al meglio il discorso del giusto mezzo, assimilandolo alla capacità di trovare la cura appropriata per un determinato malato. Infatti un medico che prescrivesse una certa medicina senza dare indicazioni specifiche sulla sua somministrazione, non avrebbe la cognizione della situazione particolare, pur in presenza di una conoscenza teorica sull'argomento.

<sup>35</sup> Cfr. C. Cowley, *Introduction: The agents, acts and attitudes of supererogation*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, p. 2.

moralmente parlando, nonostante non siano obbligatorie<sup>36</sup>. Inizialmente il concetto atteneva ad una sfera meramente religiosa, tantoché per la prima volta apparve nella traduzione latina della parabola del Buon Samaritano trattata nel Nuovo Testamento, per essere precisi nel Vangelo di Luca (10, 29-37)<sup>37</sup>. Solo in tempi più recenti assunse rilevanza a livello filosofico, grazie alla pubblicazione dell'articolo *Saints and Heroes* di Urmson nel 1958: l'apporto di questo testo è stato talmente imprescindibile che ad oggi non si può aspirare a compiere una ricerca approfondita sull'argomento senza prenderlo in considerazione, anche se nel testo non si citi mai direttamente il concetto di "supererogatorio". Uno dei successivi filosofi ad interessarsene in maniera puntuale, dando alla luce una vera e propria monografia sull'argomento, fu David Heyd nel 1982. La sua analisi cominciò dalla constatazione della sproporzione esistente tra l'importanza che gli atti supererogatori svolgevano nelle circostanze quotidiane e la correlata scarsità di lavori teoreticamente significativi su di essi. Egli poi non soltanto mise in luce le radici storico-filosofiche di tale concetto, ma anche fornì agganci concreti a casi particolari per assicurarne una comprensione più completa. Nel capitolo VI del suo *Supererogation. Its status in ethical theory* viene fornita forse la definizione maggiormente esaustiva mai delineata:

«Un atto è supererogatorio se e solo se

1. non è obbligatorio né vietato;
2. la sua omissione non è sbagliata e non genera nessuna sanzione o critica (sia essa formale o informale);
3. è moralmente buono, sia in virtù delle sue conseguenze (intese) sia in virtù del suo valore intrinseco (essendo oltre il rispetto di una obbligazione);
4. è compiuto volontariamente per il bene di qualcun altro ed è per questo meritevole»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 Edition, a cura di E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=supererogation>.

<sup>37</sup> Cfr. D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge University Press, New York 1982, pp. 16 s. Rowland Stout ha evidenziato – forse allontanandosi troppo dal tracciato biblico – come inizialmente l'azione supererogatoria non fosse riferita al Samaritano, bensì al comportamento dell'albergatore: infatti costui si prese cura dell'uomo incappato nei briganti spendendo di gran lunga più dei due denari che aveva ricevuto in precedenza dal Samaritano (cfr. R. Stout, *Adopting roles: Generosity and Presumptuousness*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, p. 151). Attendendosi all'etimologia delineata sopra, l'azione compiuta dall'albergatore è veramente supererogatoria, dal momento che egli "ha dato più di quanto concordato".

<sup>38</sup> S. Grigoletto, *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, Il Poligrafo, Padova 2021, p. 118 (a sua volta D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, p. 115).

Si evince un certo legame della supererogazione con l'ambito dei doveri naturali positivi, ovvero con i doveri imperfetti<sup>39</sup> di kantiana memoria. In effetti non si ha a che fare con doveri negativi, cioè divieti o altre forme di obbligazioni strette: pensare di mantenere una promessa o di non rubare "in modo supererogatorio" è una contraddizione in termini, proprio per il fatto che la supererogazione esonda i limiti imposti dal dovere, dal momento che spinge il soggetto a compiere qualcosa di extra, rompendo metaforicamente la bilancia della giustizia<sup>40</sup>. Queste due tipologie di azione – atti supererogatori e doveri imperfetti – sembrano essere avvicinati e quasi persino coincidenti, almeno per alcuni interpreti; e tuttavia esse vanno chiaramente distinte e non confuse, come evidenziato in maniera nitida da Simone Grigoletto nel suo *Only Through Complexity. Morality and the Case of supererogation*. In effetti tra i caratteri della supererogazione figura l'essere totalmente opzionale per il soggetto e perciò il suo mancato compimento non comporta in nessun caso una sorta di critica morale nei confronti dell'agente. Se però, nonostante le premesse, si incappasse in tale errore, l'essenza stessa di queste categorie di atti verrebbe irrimediabilmente compromessa, in quanto sarebbero considerati alla stregua dei doveri imperfetti: solo questi infatti sono in grado di suscitare nel soggetto vergogna o una sorta di delusione nei confronti di se stesso nel momento in cui non venissero adempiuti<sup>41</sup>.

Per analizzare più nel dettaglio la formula coniata da Heyd è interessante notare non solo come le diverse accezioni del termine siano ordinate secondo un grado di sempre maggior impegno da parte dell'agente, ma anche che siano formulate *in primis* negativamente (e dunque in modo più debole), mentre solo successivamente vengano presentate in maniera affermativa (e quindi attenendosi a criteri più esigenti).

---

<sup>39</sup> Nel paragrafo VII dell'*Introduzione alla Dottrina delle Virtù della Metafisica dei Costumi* Kant fornisce una teorizzazione puntuale: i doveri imperfetti sono doveri di virtù e dunque di obbligazione larga. La legge infatti lascia un certo margine (*latitudo*) al libero arbitrio, dal momento che essa può prescrivere soltanto le massime delle azioni e non le azioni stesse. Parlare dunque di doveri larghi significa limitare una massima di dovere con un'altra, ampliando di conseguenza il campo della prassi virtuosa: quanto più largo è il dovere e tanto più imperfetta sarà l'obbligazione dell'uomo ad agire. Inoltre la loro osservanza implica merito, mentre il violarli non costituisce immediatamente una colpa, bensì una carenza di forza morale (cfr. I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, trad. it. di G. Vidari, Editori Laterza, Bari-Roma 2018, p. 240).

<sup>40</sup> Cfr. D. Heyd, *Supererogation*, in E.N. Zalta - U. Nodelman (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/supererogation/>. Bisogna aggiungere che l'oltrepassamento dei limiti dell'obbligatorietà del dovere, non ha nulla di moralmente corretto in sé, in quanto l'elemento discriminante e capace di "trasformare" un comportamento buono in un atto supererogatorio è il suo essere degno di merito. Un'azione di questa tipologia infatti ha una valenza speciale, dal momento che scaturisce da motivi positivamente connotati nell'agente, essendo egli esente da interessi personali o particolari necessità nel momento in cui decide di agire (cfr. M. Ferry, *Beyond Obligations: Reasons and Supererogation*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, p. 61).

<sup>41</sup> Cfr. S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of supererogation*, Padova University Press, Padova 2019, pp. 162 s. C'è da sottolineare però che già in Heyd si trova menzionata la possibilità di confondere atti supererogatori e dovere imperfetti (cfr. D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, pp. 121 s.).

Inoltre, sembra opportuno rendere espliciti gli assunti base enunciati come colonne portanti di tutta la riflessione, alla luce delle quali si è in grado di entrare pienamente nella portata del lavoro compiuto dal filosofo:

- la supererogazione si riferisce primariamente ad azioni piuttosto che a persone o a tratti del carattere;
- questi atti sono opzionali ed assolutamente non obbligatori, dal momento che non rientrano nel campo di applicazione del dovere;
- se il soggetto compie un'azione di questo tipo, arriva a soddisfare molto più di quanto prescritto dall'obbligatorietà, essendo appunto oltre la chiamata del dovere;
- tali atti intrattengono una relazione particolare di dipendenza logica dalla categoria del dovere, anche se non in maniera reciproca. In effetti le azioni obbligatorie possono essere descritte anche senza richiamarsi alla supererogazione, mentre essa non è in grado di funzionare senza il riferimento al dovere.

Proprio per esplicitare l'entità di questa implicazione tra il supererogatorio e la sfera del dovere, Heyd ha sentito l'esigenza di introdurre due condizioni necessarie per far sì che tale concetto riuscisse a sussistere: la *correlatività* e la *continuità*<sup>42</sup>. La prima sta ad indicare che la supererogazione ha valore solamente se si riferisce all'ambito dell'obbligatorietà: non si può concepire l'uno, cioè qualcosa che si staglia oltre il dovere, se prima non sono stati fissati i limiti dell'altro. La seconda invece focalizza l'attenzione sulla matrice comune agli atti supererogatori e ai doveri: infatti sono valutati nel medesimo modo, dal momento che entrambi godono di valore morale secondo gli stessi parametri. Si può dunque immaginare che esista una sorta di scala di riferimenti condivisa tra le due categorie, le quali differiscono solo per il grado di esigenza morale che pretendono dall'agente. Perciò la supererogazione è un elemento imprescindibile di ogni teoria dei doveri, in quanto non soltanto getta luce sui limiti all'interno della teorizzazione stessa, ma addirittura rappresenta la possibilità concreta di oltrepassarli: si può andare oltre il dovere, ma mai fuori da esso<sup>43</sup>.

## II.II: “Detrattori” dell'imitazione

Come accennato in precedenza, non tutti i filosofi sono stati concordi nell'attribuire un ruolo nodale agli esempi: infatti per alcuni autori affidarsi ai meccanismi dell'imitazione significava votare irrimediabilmente la propria teoria morale ad obiezioni, dal momento che essa sarebbe stata poggiata su presupposti troppo “scivolosi”.

---

<sup>42</sup> Si noti che per la spiegazione di questi due concetti è stato preso in considerazione, oltre ovviamente alle riflessioni di Heyd (cfr. D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, p. 5) il contributo di Grigoletto (cfr. *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, pp. 118 s.; *Only Through Complexity. Morality and the Case of supererogation*, p. 103).

<sup>43</sup> Cfr. M. Brinkmann, *Disjunctive duties and supererogatory set of actions*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, p. 67.

Il primo filosofo che verrà analizzato per l'uso estremamente cauto ed accorto che fa degli esempi è proprio Immanuel Kant e si farà riferimento principalmente alle riflessioni contenute nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Metafisica dei costumi* (1797-8). Egli fonda il suo sistema sull'imperativo categorico, il vero e proprio principio della moralità, definito come la legge pratica<sup>44</sup> che comanda o che vieta un'azione, non tanto per raggiungere un determinato scopo, ma al fine di ritenere l'atto stesso come necessario. È il principio oggettivo del dovere, totalmente incondizionato e dunque ugualmente valido per tutti gli uomini: in effetti la massima che ognuno decide di assumere deve poter diventare una legge universale<sup>45</sup>, un "tu devi" che va ben oltre lo spettro di azione degli imperativi ipotetici (ovvero quelli dettati da una particolare situazione contingente). A ben vedere si ha a che fare con una duplice organizzazione di doveri, ripartiti in una dottrina del diritto e una della virtù a seconda che il movente delle azioni sia esterno o interno al soggetto<sup>46</sup>, caratterizzati dunque da una direzionalità diversa: il diritto infatti parte dal fine per trovare le massime conformi al dovere mentre l'etica parte dal dovere per giungere al fine che è allo stesso tempo un dovere. Inoltre è opportuno anche inserire il riferimento alla distinzione dei doveri originariamente elaborata da Samuel von Pufendorf nel XVII secolo nell'ambito politico e giuridico e da Kant applicato alla moralità:

- doveri perfetti, che implicano obbligazioni di giustizia e, essendo inderogabili, sono coercibili, infatti sono correlati al rispetto di diritti negativi quali ad esempio il diritto di non interferenza o di non aggressione;
- doveri imperfetti, che implicano obbligazioni di beneficenza e sono correlati al rispetto di diritti positivi. Non sono coercibili in quanto non vi è nessun tipo di obbligatorietà a compierli e vengono anche definiti come diritti deboli visto che vige una maggiore discrezionalità, non possono essere infatti realizzati senza l'accordo del "ricevente"<sup>47</sup>.

Ne consegue non solo che trasgredire un dovere perfetto è più grave del non realizzare un dovere imperfetto, dal momento che fare del male è più moralmente riprovevole rispetto che non fare del bene, ma anche che vi sia una certa progressività

---

<sup>44</sup> È Kant stesso ad introdurre in nota la distinzione tra massima e legge pratica: la prima viene intesa come principio soggettivo del volere mentre la seconda come il suo principio oggettivo, ovvero quello che servirebbe anche soggettivamente da principio pratico a tutti gli esseri dotati di ragione (cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 31, 73).

<sup>45</sup> Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, pp. 28 s.

<sup>46</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 227 s. Kant si esprime chiaramente sostenendo che la dottrina del diritto si occupa solo della condizione formale della libertà esterna, invece l'etica offre uno scopo della ragione pura che è allo stesso tempo un fine oggettivamente necessario, cioè un dovere di virtù.

<sup>47</sup> Si pensi alla questione bioetica del paternalismo medico, ampiamente criticata a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, ovvero l'atteggiamento di superiorità che il medico curante assumeva nei confronti del paziente, non comunicandogli intenzionalmente in modo completo la diagnosi e decidendo che strada terapeutica intraprendere senza considerare il volere (e dunque l'autonomia) del soggetto malato.

all'interno della sfera dell'obbligazione: in effetti non si può soddisfare un dovere imperfetto senza adempiere anche uno perfetto, vale a dire che non si può ad esempio amare qualcuno senza rispettarlo. Risulta quindi che la legge morale indichi cosa si debba fare, ma non dia alcuna informazione aggiuntiva sul come sia da mettersi in opera concretamente: lascia al soggetto un margine di manovra nel dirimere come agire in riferimento ai doveri imperfetti, visto che al massimo può imporre soltanto la massima – e perciò il principio soggettivo – delle azioni<sup>48</sup>. Seguendo il ragionamento, si potrebbe pensare di indirizzare tale discrezionalità di modi in cui concretizzare la legge morale verso una direttrice di perfezione, incarnata in figure sommamente esemplari.

Tuttavia questo procedimento per Kant sarebbe un vero e proprio annientamento della condizione imprescindibile per parlare di moralità: l'autonomia. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il filosofo esprime tutta la sua avversione nei confronti di una morale derivata da modelli, mettendo in guardia da ogni forma di passiva approvazione: prima infatti di aderire ad un certo esempio, esso deve essere giudicato secondo i principi della moralità per capire se possa essere inteso come modello primo, l'archetipo per eccellenza. Però risulta di facile deduzione che un esemplare concreto non possa in alcuna maniera fondare il valore: neanche l'esempio più elevato infatti potrebbe considerarsi come un'appropriata manifestazione della legge morale, dal momento che ne sarebbe una rappresentazione pur sempre parziale<sup>49</sup>. Ma non si ferma qui: al fine di liberare il campo da ogni possibile fraintendimento, addirittura inserisce il riferimento a Gesù Cristo. Persino Costui è da confrontarsi con l'ideale personale di perfezione morale prima di venir assunto come modello ed è Kant stesso ad aggiungere commenti a riguardo mentre riporta un brano del Vangelo: «[...] egli dice di se stesso: “Perché dite me (che vedete) buono? Nessuno è buono (è il prototipo del bene) se non Dio solo (che non vedete)”. E da dove traiamo il concetto di Dio come sommo bene? Unicamente dall'idea della perfezione morale che la ragione traccia a priori e che connette inscindibilmente con il concetto di una volontà libera»<sup>50</sup>. Di conseguenza, non esiste nulla di peggio per la moralità che l'essere derivata da esempi: infatti in questo ambito non può assolutamente vigere l'imitazione, dal momento che l'unico movente corretto da perseguire per compiere azioni morali è il rispetto della legge stessa<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Cfr. J. Hovda, *The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, p. 33.

<sup>49</sup> Cfr. A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, pp. 44 s.

<sup>50</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 47 s. Si noti che gli interventi tra parentesi riferiti al passo narrato nei Vangeli di Marco (10, 17) e di Luca (18, 18) ovviamente sono aggiunte di Kant.

<sup>51</sup> Cfr. J. Hovda, *The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy*, p. 38. In questo articolo inoltre viene puntata l'attenzione sulla distinzione terminologica introdotta da Kant tra “imitazione” [*Nachahmung*] ed “emulazione” [*Nachfolge*], tra le quali l'unica giustificata dal punto di vista morale è la seconda. A ben vedere però si comprende che non vi sia una vera e propria differenza concettuale tra le due, dunque la questione rimane irrisolta.



Eppure Kant ammette che gli esempi possano svolgere comunque un ruolo all'interno della moralità: essi fungono infatti da incoraggiamento, visto che indicano manifestamente ciò che la regola pratica esprime in termini universali. Sono dunque delle incarnazioni dei principi, essendo che rendono in maniera esplicita ed incontrovertibile l'attualità del dettame imposto dalla ragione. In effetti la legge fornita all'uomo è a priori e richiede un giudizio affinato dall'esperienza per attuarla nella pratica, nonostante non sussistano norme o algoritmi capaci di guidare "dall'alto" la sua applicazione. Gli esempi perciò forniscono un supporto nella fase in cui il giudizio morale sta vacillando<sup>52</sup>, dal momento che sono strumenti che offrono una rappresentazione visuale di come possa essere soddisfatto il comando della moralità, contribuendo nel contempo ad affinare la facoltà di giudizio<sup>53</sup>. Ne consegue che l'esempio buono<sup>54</sup> sia da considerarsi in quanto prova tangibile della praticabilità di ciò che è conforme al dovere<sup>55</sup> e non come il modello a cui guardare per plasmare il proprio comportamento. Nel caso in cui si volesse interpretarlo in quest'ultima modalità, si arriverebbe a far derivare l'apriorità della legge morale da una molteplicità di esempi concreti.

Attribuire dunque una valenza morale a figure esemplari negherebbe l'autonomia dell'agente, ma ciò entra nettamente in contraddizione con i fondamenti stessi della teoria kantiana, visto che l'autonomia della volontà viene definita come il principio supremo della moralità<sup>56</sup>. Infatti l'imitazione di esempi contribuirebbe a basare la riflessione morale sull'eteronomia, costringendo il soggetto ad abdicare alla propria capacità di azione per rifugiarsi in una forma di schiavitù nei confronti del modello stesso. Ma oltre a ciò, si rimarrebbe invischiati anche nelle maglie di una circolarità epistemica, ovvero la situazione di stallo che si verifica quando il comportamento di un esemplare viene frainteso alla luce dell'ammirazione che una persona nutre nei suoi confronti<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. O. O'Neill, *The Power of Example*, pp. 8 s.

<sup>53</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 297. Nel testo tedesco figura il termine *Gängelwagen*, che significa "girello" o "dande": esso viene utilizzato come metafora per alludere in maniera diretta alla funzione di sostegno che gli esempi svolgono nei confronti della facoltà di giudizio. Per avere ulteriori informazioni a riguardo si veda R. B. Loudon, *Go-carts of Judgment: Exemplars in Kantian Moral Education*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», No. 74, 1992, pp. 306 s.

<sup>54</sup> Da menzionare il fatto che Kant nel paragrafo 52 della *Dottrina del metodo dell'etica nella Metafisica dei costumi* ha cura di specificare "esempio buono" per far riferimento alla possibilità che l'esemplarità venga intesa nei confronti del male, arrivando cioè a perseguire anche un esempio "cattivo" (cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, p. 358).

<sup>55</sup> Cfr. A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, p. 48.

<sup>56</sup> Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, p. 115.

<sup>57</sup> Si veda a tal proposito l'apporto di Zagzebski in riferimento al caso del nazista che ammira Hitler e che dunque ritiene assolutamente corretto privare una fetta di popolazione del rispetto dovuto ad ogni essere umano (cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, pp. 47 s.). Per un inquadramento più generale del tema cfr. A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, p. 62.

Perciò Kant tiene la sua teoria alla larga da questo “piano inclinato”, astenendosi dall'accordare alcun tipo di margine di manovra alla valenza morale dell'imitazione. Nonostante ciò, le cose cambiano se si prende in considerazione la portata educativa degli esempi: in tal caso fungono da stimoli effettivamente in grado di assicurare il soggetto sull'effettiva possibilità di divenire virtuoso<sup>58</sup>. Grazie alla loro funzione permettono al giudizio di perfezionarsi sempre più nel discriminare quale sia la corretta via da intraprendere. Quindi, riannodando tutti i fili argomentativi fin qui esposti, ne consegue che l'adempimento dei doveri imperfetti richiede l'utilizzo della capacità di giudizio: in questi casi, in cui non si ha la piena sicurezza nel decidere come agire, vengono in aiuto le esemplificazioni, al fine di permettere che il giudizio comprenda come procedere. Ovviamente però la presenza di esempi non ha ragion d'essere nel sistema kantiano se non si richiama in maniera immediata a principi morali: questi senza l'aggancio al quotidiano apportato dai modelli rischierebbero di apparire mere formulazioni vuote mentre gli altri risulterebbero privi di efficacia se slegati totalmente dai principi stessi.

L'altro filosofo che ha assunto un approccio singolare nei confronti del meccanismo dell'imitazione è stato Friedrich Nietzsche: dalle sue opere traspare uno sguardo attento alle diverse tipologie di esemplarità ed in questa analisi si farà riferimento in particolare ad alcuni passi contenuti in *David Strauss, il confessore e lo scrittore* (1873), *Schopenhauer come educatore* (1874), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874) e *Umano, troppo umano* (1880), al fine di delucidare il rapporto che il filosofo instaura con tale concettualità. Dal primo testo citato – nel quale Nietzsche accusa Strauss di non essere coerente con se stesso – si evince che i modelli non devono necessariamente suscitare ammirazione<sup>59</sup>: la loro funzione specifica infatti è quella di mettere in scena un tipo possibile di persona, illustrando un paradigma che incarna un modo di essere ben preciso. Dunque tale catalogazione di esempi mira a gettare luce sulla faccia opposta dell'esemplarità positiva, visto che fa riferimento nei suoi lavori anche a personaggi<sup>60</sup> che ritiene negativi proprio per evidenziare caratteri che abbruttiscono l'uomo, quali ad esempio disgusto e disprezzo, e di conseguenza per indicare quale condotta non debba essere seguita.

Nonostante ciò, risulta che il suo approccio all'imitazione sia molto più complesso di quanto si possa immaginare a prima vista: in *Schopenhauer come educatore* infatti viene affermato chiaramente che soltanto alcuni individui possono (e devono) aspirare ad emulare certi modelli. Quest'ultimi in effetti sono così complessi e mettono talmente a dura

---

<sup>58</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 43.

<sup>59</sup> Cfr. M. Alfano, *Nietzsche's polychrome exemplarism*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2, pp. 61 s.

<sup>60</sup> In effetti oltre a Strauss in altre opere (Alfano cita *Nietzsche contra Wagner* e *L'Anti-Cristo*) si guarda a Richard Wagner come la cristallizzazione meglio realizzata della falsità tipica della cultura tedesca che, a detta di Nietzsche, scambia la sottigliezza per ricchezza.

prova il soggetto che solo alcune categorie di persone sono capaci di avvicinarsi al loro livello di elevazione: solamente chi è particolarmente dotato dal punto di vista sia biologico che sociale è in grado di vivere all'altezza dei loro standard. Tali figure esemplari dunque non solo suscitano ammirazione e quasi addirittura venerazione, ma anche sono in grado di indicare alle anime che ad esse guardano la via da intraprendere per perfezionare se stessi: la più vera essenza infatti non si trova nascosta nei meandri dell'interiorità, bensì è situata «a un'altezza incommensurabile al di sopra di quello che tu normalmente prendi come il tuo Io»<sup>61</sup>. Di pari passo, la società assume come suo obiettivo cardine lo svelamento e la concretizzazione delle condizioni necessarie perché l'attività di queste figure si possa manifestare, dal momento che la loro presenza risulta essere imprescindibile per offrire agli individui più elevati la capacità di realizzare appieno il senso originario del loro essere.

Eppure, in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* Nietzsche prende le distanze dal meccanismo che sottostà all'imitazione, la quale viene additata come una sorta di depotenziamento del sé. Nel testo delinea tre diverse modalità in cui si può dare la storia, a seconda che sia basata:

- sull'ammirazione per alcuni grandi esempi passati, ovvero la storia monumentale;
- sulla nostalgia per tempi irrimediabilmente perduti, ovvero la storia antiquaria;
- sulla rinuncia a venerare il passato, ovvero la storia critica.

Nei primi due tipi si ha un riferimento all'emulazione, sebbene propriamente si abbia una riflessione più compiuta solo nella prima, dal momento che guardare ai modelli in un certo senso ispira fiducia, visto che quelli spingono l'uomo<sup>62</sup> a credere che ciò che hanno ottenuto i suoi predecessori sia nuovamente realizzabile: visto che è avvenuto, può sempre essere replicato. Tuttavia però la storia monumentale risulta essere un'arma a doppio taglio: è presentata infatti una narrazione del passato, in cui intere parti di esso vengono modificate o persino eliminate, al fine di arrivare ad ottenere isole di fatti riveduti e corretti. Queste condensazioni di esperienze altro non sono che punte di iceberg di un passato appiattito e livellato, ormai illanguidito e perfetto per fungere da nutrimento per spiriti deboli e inattivi, i quali guardano agli esemplari trattati da quei resoconti come se fossero le Colonne d'Ercole dell'umana eccellenza. «A costoro viene sbarrata la via»<sup>63</sup>, visto che quegli individui del passato ormai hanno fissato gli estremi della perfezione una volta per tutte e l'unica cosa che si può fare è guardare passivamente alla grandezza che esiste già, lasciando che i morti seppelliscano la vitalità del presente.

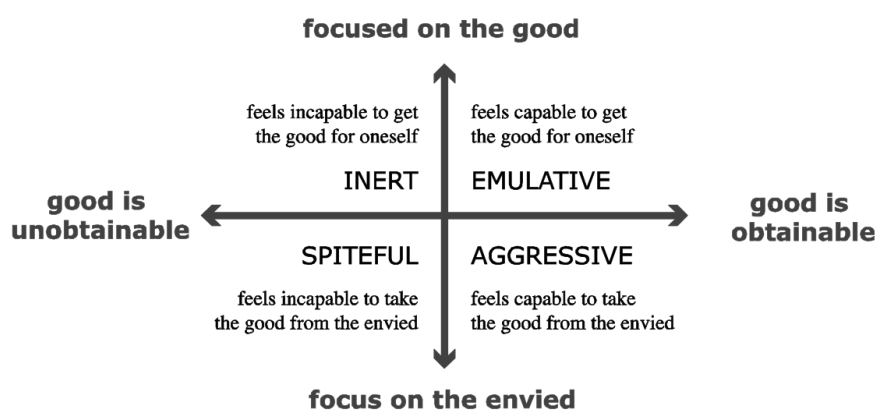
---

<sup>61</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di S. Giametta, BUR Rizzoli, Milano 2017, p. 63.

<sup>62</sup> Ovviamente non si fa riferimento qui all'accezione di "uomo comune", dal momento che per il filosofo solo alcuni individui hanno le caratteristiche necessarie per aspirare ad andare oltre: Vaccarezza per rendere al meglio questo concetto utilizza "spiriti attivi" (cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 45).

<sup>63</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2017, pp. 22 s.

Ma a ben vedere, vi è un'ulteriore accezione dell'esemplarità: infatti manca da delucidare quello che Mark Alfano illustra come *the envy-agonism model*, in cui il ruolo trainante viene svolto non da emozioni positive bensì dall'invidia<sup>64</sup>. Questa passione triste – per citare la già menzionata Elena Pulcini – si distingue dall'ammirazione per alcune caratteristiche peculiari, che possono essere riassunte in tre parole chiave: il segno, l'essenza e le conseguenze. Il primo elemento che salta all'occhio è che l'una è un sentire piacevole, che eleva l'animo di chi la prova, mentre l'altra è dolorosa e contribuisce ad abbruttire il soggetto, il quale si trova a covare rancore nei confronti di un altro. Inoltre l'una tende ad avvicinare il soggetto ammirante con l'oggetto ammirato, portando metaforicamente ad unirli in un'entità unica, mentre l'altra è competitiva per antonomasia, dal momento che non solo non coinvolge sentimenti di apertura e comunanza, ma addirittura può dividere persone che prima erano legate. Da ultimo, l'una fornisce una motivazione per emulare l'ammirato, mentre l'altra è in grado di assumere diverse sfumature. La filosofa morale Sara Protasi ne ha fornito una vera e propria tassonomia<sup>65</sup>, a seconda non solo che il bene invidiato sia percepito come ottenibile, ma anche che colui che prova questa emozione si concentri sul bene stesso o sull'individuo che incarna alcuni caratteri che egli desidera:



Di queste quattro modalità nelle quali l'invidia può manifestarsi, è utile alla presente indagine l'*emulative envy*. Tale accezione infatti tende a motivare la competizione, visto che spinge il soggetto a migliorarsi alla luce della sua distanza dai raggiungimenti altrui, e risulta che le figure esemplari in questo senso siano da intendersi come dei traguardi da raggiungere e superare. Vale però la pena di esplicitare un assunto che rischia di passare inosservato: ritenere che sia possibile arrivare ai livelli di bravura, capacità o virtù di un altro individuo significa dare per scontata l'appartenenza di entrambi ad una sorta di piano comune, nel quale dunque è contemplabile l'agone (essendo *agonistic envy* un sinonimo della tipologia di invidia appena tracciata). Nietzsche, per delucidare al meglio tale passaggio, inserisce in

<sup>64</sup> Cfr. M. Alfano, *Nietzsche's polychrome exemplarism*, pp. 55 s.

<sup>65</sup> Cfr. S. Protasi, *Varieties of Envy*, «Philosophical Psychology», 29, 4, 2016, p. 539.

*Umano, troppo umano* il riferimento alla classicità: infatti i Greci vedevano gli dei come l'immagine riflessa degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, sentendosi legati da una forma di parentela, dal momento che non li consideravano tutto sommato così lontani dai loro interessi e comportamenti<sup>66</sup>. La dimensione dell'agonalità dunque permeava ogni ambito della loro vita, basti pensare ad esempio ai poeti tragici: è il filosofo stesso ad affermare che tutta la loro arte non era concepibile senza gara, essendo l'ambizione la scintilla di cui avevano bisogno per creare<sup>67</sup>. L'invidia quindi viene considerata come uno stato psicologico solo lievemente avversativo: poiché chi la prova ha la possibilità di raggiungere il bene ed è concentrato su di esso, è motivato a ottenerlo per se stesso senza, con questo, contribuire a privarne l'invidiato che – da rivale che era ritenuto nei sensi alternativi – qui diventa un modello a cui guardare.

Concludendo, il problema rappresentato dall'esemplarità nella produzione nietzschiana non riguarda la perdita di autonomia da parte del soggetto, ma la cosiddetta «forza inibitrice del modello»<sup>68</sup>, ovvero il potere frenante che le figure esemplari detengono nei confronti degli individui che ad essi si ispirano: se da un lato infatti contribuiscono ad innalzare l'asticella dell'elevazione umanamente attuabile, dall'altro però non permettono di superarli, dal momento che non si può aspirare a fare meglio visto che i traguardi più alti sono già stati raggiunti. Nonostante poi il filosofo non offra una riflessione centrata sulla diade ammirazione-emulazione, tuttavia il suo contributo risulta essere capitale, in quanto prende in considerazione l'intera gamma degli atteggiamenti umani, positivi e negativi che siano: gli esempi quindi servono a mostrare ciò che si è in grado di ottenere o a quali profondità si può sprofondare<sup>69</sup>.

### **II.III: Applicare l'esemplarità**

Prima di addentrarsi nel cuore del presente lavoro di ricerca – ovvero se sia possibile parlare di ammirazione del male e in cosa consista – è necessario indagare le modalità attraverso cui il meccanismo dell'esemplarità si dà nel concreto, cioè analizzare come gli esempi abbiano un impatto sul soggetto e in che modo ne plasmino le azioni. A partire dalle riflessioni elaborate dalla filosofa italiana Bianca Bellini nell'articolo *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality* si evince chiaramente già dal titolo come il sé non sia un'entità fissa e statica, bensì costantemente aperto per poter accogliere l'influsso di figure esemplari, le quali gli permettono di scoprire nuove sfaccettature della propria

---

<sup>66</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Volume primo*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 98.

<sup>67</sup> Cfr. *Ivi*, p. 135.

<sup>68</sup> M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, p. 47.

<sup>69</sup> Cfr. M. Alfano, *Nietzsche's polychrome exemplarism*, p. 62.

personalità<sup>70</sup>. Infatti queste mettono il soggetto nelle condizioni di accedere a sfumature del proprio essere che, senza il loro intervento, non avrebbe avuto la possibilità di contemplare da solo. Risulta dunque come l'individualità non sia un'incognita facilmente decifrabile: in effetti si ha a che fare con un insieme denso di riferimenti interni ed esterni che contribuiscono a plasmare la persona *in toto*, sebbene tale operazione di scoperta interiore non sia mai definitiva. È da considerarsi infatti come quel processo che porta l'individuo ad acquisire una conoscenza sempre più approfondita di se stesso, alla luce dell'impatto che i modelli hanno sulla sua intima essenza, visto che questo "altrui potere" mina le basi della propria auto-percezione, dando luogo a veri e propri sconvolgimenti personali. Tale riflessione fa leva sulla necessità di *distanziare il sé da se stesso* per cogliere pienamente anche i lati più reconditi del proprio essere, come dunque se si assumesse la posizione di uno spettatore.

Ne consegue quindi che abbracciare una visione "dall'interno" del sé, ovvero ritenerlo un elemento da proteggere e da tenere assolutamente alla larga da ogni possibile contaminazione proveniente dal mondo esterno, significherebbe non riuscire a comprendere pienamente il dominio che gli altri detengono nei confronti dell'individualità personale. Il soggetto invece deve poter essere interamente percorribile ed accessibile da parte dell'Alterità, per la quale deve essere un vero e proprio libro aperto: essere capace cioè di lasciarsi modificare non solo dalle persone che lo circondano ma anche dalle situazioni e dagli eventi in cui si trova a vivere, dal momento che potenzialmente ogni singolo momento contribuisce a cambiarlo – solo se però l'individuo è pronto ad accogliere lo sconvolgimento che ciò comporta. Perciò si approda ad una situazione limite in cui «l'Altro diventa un autore della mia autobiografia»<sup>71</sup>, visto che tale commistione di ruoli è il presupposto imprescindibile perché un individuo entri in contatto con aspetti e qualità di sé del tutto nuovi, elementi che appunto non potrebbe immaginare da solo, poiché nessuno sarebbe in grado di scovare le proprie peculiarità unicamente attraverso ciò che pensa di se stesso.

Inoltre, continua Bellini facendo riferimento ad un apporto del filosofo americano Nicolas de Warren sul pensiero di Jan Patočka, la vita di un singolo non è solamente modificata dall'impatto che altri hanno su di essa, ma ne è profondamente co-istituita: infatti la mia esistenza non è data a me soltanto, ma anche a tutti coloro che mi stanno intorno, e il medesimo ragionamento ovviamente vale anche per la vita altrui, che viene consegnata a me. De Warren intende tale reciproca co-implicazione come una forma di partecipazione: il fatto che l'Altro sia necessario per permettere al soggetto di realizzare una completa riorganizzazione di se stesso va di pari passo con la consapevolezza che quel

---

<sup>70</sup> Cfr. B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, p. 66.

<sup>71</sup> Cfr. *Ivi*, p. 84.

soggetto stesso è fondamentale per la costituzione dell'Altro, e dunque è proprio questa edificazione sempre *in fieri*<sup>72</sup> delle individualità a contraddistinguere la più profonda essenza dell'umano. Risulta quindi che non siamo gettati in questo mondo, bensì ricevuti tra gli altri, con i quali siamo profondamente legati: non solo infatti si condivide spazio e tempo *con* altre persone, ma in tal modo si arriva a *vivere nell'Altro*<sup>73</sup>. Porre attenzione ad esso significa dargli la possibilità di esistere, visto che soltanto attraverso il confronto con il mondo esterno l'individuo riesce ad acquisire una più approfondita consapevolezza di sé. Di conseguenza, l'opportunità di *vivere nell'Altro* non è da intendersi come una sorta di diminuzione o illanguidimento della propria autonomia, dal momento che ciò che muove tale dinamica di partecipazione è l'interesse reciproco per la vita altrui in quanto investimento che una persona fa nella sua esistenza. Si ha bisogno infatti dell'Alterità per raggiungere la propria auto-costruzione e di pari passo l'Alterità ha bisogno del soggetto per approdare alla sua realizzazione<sup>74</sup>. Il risultato che si ottiene in effetti è un'intensificazione della presa che un individuo ha sulla sua realtà, alla luce del suo essere direttamente coinvolto nel plasmare la coscienza altrui.

È doveroso notare che la riflessione di Bellini offra un punto di osservazione puntuale ed approfondito di come il filosofo tedesco Max Scheler consideri il meccanismo dell'esemplarità, che viene ritenuto indissolubilmente connesso all'individualità: la sua teorizzazione prende avvio non tanto dallo sforzo di scegliere esemplari, ma quanto piuttosto dalla necessità di analizzare la posizione che il soggetto si trova ad assumere nei confronti di tali figure<sup>75</sup>. Scheler non considera opportuno innestare la sua teoria morale appellandosi alla sfera del riconoscimento, dal momento che si deve osservare l'impatto degli esempi sull'individuo: non vengono scelti liberamente ma, in un certo senso, sono i paradigmi a presentarsi al soggetto, perché costui risulta avere le caratteristiche adeguate per riuscire ad essere influenzato da quell'esempio. Solo infatti attraverso la scoperta di lati del carattere messi in luce da parte delle figure esemplari, il singolo è messo nelle condizioni di riuscire ad accedere ad una nuova consapevolezza di sé e questa esemplarità è la forza più originaria e potente di ogni cambiamento etico<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014, p. 65.

<sup>73</sup> Cfr. N. De Warren, *Souls of the Departed. Towards a Phenomenology of the After-Life*, «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy» Vol. 5, No. 1, 2017, pp. 218 s.

<sup>74</sup> Nell'articolo de Warren esplicita chiaramente come questo “bisogno per il bisogno dell'Altro” non sia da considerarsi in termini di puro desiderio, prendendo dunque le distanze dalla concezione che Alexandre Kojève (1902 - 1968) elabora nei suoi seminari su Hegel: per il filosofo di origine russa infatti ciò che contraddistingue il desiderio umano è l'ambire alle cose del mondo per ottenere il riconoscimento da parte di degli altri esseri umani che ad essere aspirano (cfr. *Ivi*, p. 222).

<sup>75</sup> Cfr. B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, p. 70.

<sup>76</sup> Cfr. M. Scheler, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia* (a cura di E. Caminada), Franco Angeli, Milano 2011, pp. 18 s.

Se invece si fa riferimento all'ambito del riconoscimento e dell'emulazione ad esso annessa, si rimane confinati nel campo di azione di coloro che il filosofo tedesco chiama capi (*Führer*), da non confondersi con i *modelli* o modelli esemplari (*Vorbild*)<sup>77</sup>: i primi hanno un influsso soltanto sul modo di agire di una persona, non intaccandone il nucleo più intimo, mentre i secondi condizionano le fondamenta della visione che un soggetto ha di se stesso, dal momento che la funzione specifica degli esempi è alimentare l'individualità, mirando ad una crescita complessiva dell'individuo *tout court*. Tuttavia, il modo di influenzare dei capi assomiglia superficialmente a quello degli esemplari: il primo in effetti ha il controllo della sfera dell'agire mentre il secondo ha il controllo della sfera dell'essere e, di conseguenza, anche delle modalità di azione. Guido Cusinato ha fornito un'interessante chiave di lettura di questa distinzione partendo dal latino e sostenendo che i capi affascinano (*seduco*) mentre i modelli esemplari aprono la strada (*conduco*): se il primo si riferisce a un movimento che si indirizza verso la persona che viene attirata dal modello stesso, il secondo fa riferimento ad un anelito che avviene in virtù della cooperazione tra la persona e l'esemplare<sup>78</sup>.

Inoltre bisogna aggiungere che i capi costituiscono una tentazione reale per il soggetto: seguirli è un procedimento semplice, visto che implica una sequela passiva e totale, senza dover ricorrere a ragionamenti per spingere il sé verso le proprie potenzialità nascoste – compito che spetta appunto ai modelli esemplari. Dopotutto l'essenza più profonda dell'individuo non deve venire a galla, essendo completamente oscurata dalle personalità dei capi. Infatti il loro tratto distintivo è il meccanismo in cui intrappolano il soggetto: lo costringono a puntare gli occhi su di loro, facendo in modo che diventi cieco nei confronti di ciò che egli non solo è veramente ma anche potrebbe divenire, arrivando dunque ad ottenere individui identici, proprio per il fatto che tutti subiscono la medesima spinta livellante ad imitare quelle personalità. Invece gli esemplari permettono di stabilire differenze, rendendo il sé in grado di scegliere la strada che si sente di intraprendere senza dover guardare necessariamente al comportamento di un modello, bensì lasciandogli aperta la possibilità di dubitare di se stesso per cogliere il cuore pulsante della sua individualità.

---

<sup>77</sup> È doveroso notare come l'obiettivo di Scheler sia fornire un'analisi completa sul problema del carisma e dunque procede a scandagliare i concetti di *Vorbild* (modello) e di *Führer* (capo). Ovviamente all'epoca quest'ultimo termine non aveva implicazioni politiche, ma veniva utilizzato per riferirsi a un leader carismatico ed estremamente consapevole dell'importanza che ricopriva. Visto che «deve voler comandare», la sua presenza fisica nel tempo e nello spazio è imprescindibile; si tratta di una persona reale che «deve essere qui e contemporaneamente a me»: infatti pensare che ad esempio Eracle possa fungere da capo è una contraddizione, essendo una «figura fluttuante» che abita miti e leggende ma non la vita vera. Inoltre il capo è un concetto sociologico del tutto slegato da ogni riferimento alla sfera valoriale – caratteristica che lo distingue nettamente dal modello –: in effetti può tranquillamente essere il leader di un'associazione benefica così come di una banda di ladri, proprio per il fatto che tale denominazione si riferisce solamente alla funzione direttiva che svolge (cfr. M. Scheler, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, pp. 55 s.).

<sup>78</sup> Cfr. B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, p. 78.



Oltre a ciò, un'ulteriore caratteristica che contraddistingue queste due modalità di influenza riguarda quella che Bellini chiama la “sfera della scelta”: se i capi diventano tali per loro volontà<sup>79</sup>, i modelli esemplari non hanno la capacità di decidere se esserlo o meno, visto che in tal caso si ha a che fare con un livello più intimo e che dipende da prove concrete piuttosto che da intenzioni soggettive. Molto spesso senza esserne consapevoli questi forniscono gli strumenti necessari per discernere se la vita è coerente con l'individualità del soggetto, il quale deve essere il più attento possibile per riconoscere il segno che un esempio imprime sulla sua interiorità e riuscire a riflettere su di esso. Sta a lui cogliere la possibilità effettiva di lasciarsi rivoluzionare dagli spunti innestati dalle figure esemplari: dando per assodato che il suo sé è un processo in formazione continua e non una semplice identità fissa da afferrarsi, si rende conto che ci sono occasioni che potrebbero alimentare notevolmente questa “fioritura” e quindi, guardando con occhio vigile il mondo che lo circonda, può accogliere il cambiamento che lo sta per inondare. Ne consegue che gli esemplari fungano da scintilla per innescare un cambiamento profondo nell'individuo, una vera e propria ri-organizzazione interiore che però può scaturire soltanto dalla sua capacità di “cogliere la palla al balzo” rispetto alle situazioni in cui si trova ad agire.

Il soggetto viene dunque posto dinanzi alla possibilità di intraprendere un'esperienza trasformativa. Gli esempi gli presentano la chance di portarlo – per così dire – fuori di sé, consentendogli di vedersi con nuovi occhi grazie alla contemplazione dell'eccellenza altrui, e gli permettono di accostarsi a una motivazione valida per rivedere i suoi comportamenti e credenze<sup>80</sup>. Oltre ai tre luoghi letterari delineati nel capitolo I.II.II del presente lavoro – ovvero *Les Misérables* di Hugo, *Il treno ha fischiato* di Pirandello ed *Eveline* di Joyce – si fa riferimento anche alla novella *Scharlach* dello scrittore austriaco Stefan Zweig<sup>81</sup>. Essa tratta della storia di Bertold Berger, un ragazzo di campagna che si trasferisce a Vienna per studiare medicina ma che, a causa di diverse vicissitudini, finisce per trascurare la sua passione per lo studio. Egli acquisisce consapevolezza di come stia perdendo il suo tempo soltanto grazie a un incontro casuale con una signora e la figlia molto malata che vivono nel suo stesso condominio e che, conoscendo il suo campo di studi, lo stimano immensamente. Da quella circostanza fortuita nel suo animo scaturisce un senso di colpa misto a responsabilità proprio alla luce della fiducia che sente riposta nei suoi confronti e

---

<sup>79</sup> Bellini afferma che, se una persona ha già ottenuto un determinato risultato, verrà sicuramente considerata come un modello nel suo campo da chi ancora non ha raggiunto quella determinata meta. Però aggiunge anche che possa verificarsi la situazione, anche se più rara, in cui le azioni di qualcuno vengano imitate senza che costui ne sia a conoscenza (cfr. *Ivi*, p. 81).

<sup>80</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, pp. 162 s. Riprendendo la definizione coniata da Laurie Ann Paul, un'esperienza viene considerata trasformativa se insegna qualcosa di nuovo, che non avrebbe potuto essere conosciuto prima di avere l'esperienza stessa o in altri modi, e se contribuisce a cambiare la persona che si è (cfr. L. A. Paul, *Transformative Experience*, p. 17).

<sup>81</sup> Cfr. B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, pp. 82 s.

che, di conseguenza, lo spinge a modificare la sua condotta deviata. Alla fine Berger muore di scarlattina, contagiato dalla stessa malattia di cui soffriva la ragazza, la quale grazie alle sue cure riuscirà a guarire, ma l'autore non pone troppa rilevanza al finale visto che ciò che conta è considerare l'influsso che lei esercita sul protagonista. Infatti lo aiuta a riscoprire quelle possibilità non colte del suo essere, facendogli capire che non era il tipo di individuo che credeva, e tale sconvolgimento radicale crea una crepa permanente nelle fondamenta della sua autoconoscenza. Perciò risulta che la propria *Bildung* sia intrinsecamente una *Umbildung*<sup>82</sup>: l'una significa formazione o educazione personale (*Bildung*), mentre l'altra fa riferimento a una sorta di "rieducazione" (*Umbildung*), una trasformazione derivata da un rimaneggiamento secondario rispetto all'essenza prima. Si evince dunque che, non trattandosi di identità statiche e già formate, si ha a che fare con momenti che contribuiscono a plasmare il proprio essere e con persone in grado di impattare in modo notevole sul sé in virtù della loro esemplarità.

Ad onor del vero però si deve dare atto che riflessioni sulla natura costitutivamente composita della soggettività erano venute alla luce già nel XX secolo da parte non solo di Merleau Ponty per quanto riguarda gli scambi intrinsecamente costitutivi tra uomo e mondo in cui vive<sup>83</sup>, ma anche da parte di Martin Heidegger ed Emmanuel Levinas. Il primo venne riconosciuto essere un vero e proprio sapiente in grado di indirizzare il pensiero di un'epoca e un maestro che incantava con il suo modo di filosofare, definito da Levinas stesso come il più grande pensatore forse di tutto il millennio<sup>84</sup>. Anche costui fu considerato come un filosofo veramente straordinario: i suoi contributi hanno permesso di gettar luce sul più profondo significato della trascendenza, la quale si lascia cogliere in maniera completa soltanto nell'etica<sup>85</sup>, che dunque viene intesa come filosofia prima. Tuttavia è opportuno chiarire, prima di procedere oltre, che non si farà riferimento ad una loro classificazione di stampo storico, dal momento che essa non sarebbe rilevante: focalizzarsi sul fatto che l'uno sia stato un filosofo compromesso con il regime nazista e l'altro un pensatore ebreo non renderebbe giustizia all'obiettivo della presente ricerca,

---

<sup>82</sup> Cfr. B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, pp. 80 s.

<sup>83</sup> Si fa riferimento qui alla constatazione che l'individuo, essendo un campo intersoggettivo, rappresenta tutto ciò che vede e ciò è possibile non malgrado la sua corporeità, ma proprio grazie ad essa: senza un corpo infatti non sarebbe possibile fare esperienza né degli altri né dell'ambiente stesso in cui si vive, dal momento che esso è lo sfondo su cui si stagliano gli oggetti e lo spazio circostante. Risulta dunque che la percezione sia l'apertura del soggetto ad un mondo, da intendersi come l'autentica modalità di essere al mondo e non solo di abitarlo. Perciò l'uomo non è che un «nodo di relazioni»: nella coesione che viene a crearsi è coinvolta la totalità organica dell'essere umano e del suo appartenere ad un mondo. Cfr. M. Merleau Ponty, *Fenomenologia della percezione*, pp. 580 s. (che a sua volta prende a prestito le parole di A. De Saint-Exupéry in *Pilote de guerre*).

<sup>84</sup> Cfr. G. Carbone, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, «philosophica», Edizioni ETS, No. 273, Pisa 2021, pp. 12 s. (che a sua volta riprende considerazioni esposte da Karl Löwith).

<sup>85</sup> Da queste parole Maurice Blanchot lascia trasparire tutta la stima e la considerazione che nutre nei confronti dell'amico Levinas, con il quale ha condiviso gli anni universitari a Strasburgo.

ovvero indagare come entrambi ritengano l'Altro fondamentale per la creazione della propria individualità.

Per quanto riguarda Heidegger, non è un azzardo affermare che abbia riposto un interesse particolare in tale ambito al fine di compensare in maniera preventiva eventuali mancanze nel suo sistema speculativo e dunque per ragioni di completezza, onde evitare di confinare l'Esserci in una dimensione solipsistica<sup>86</sup>. In effetti questa tematica è presente già nei resoconti di alcuni dei suoi corsi che tenne tra il 1923 e 1926 a Friburgo prima e a Marburgo poi – quali *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività, Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* e *Logica. Il problema della verità* – oltre che ovviamente in *Essere e Tempo* (1927). È proprio a tale opera che Heidegger affida la teorizzazione più approfondita sull'argomento, liberando lo spazio da ogni possibile fraintendimento e affermando che un io isolato senza Altri non è mai ravvisabile nella realtà; il mondo in cui è inserito il soggetto è infatti quello che con-divide con costoro. Si può parlare allora di un con-mondo (*Mitwelt*), entro il quale si trovano a vivere insieme gli altri Esserci e gli oggetti: risulta che ogni ente non sia solamente a disposizione dell'individuo, ma sia anche utilizzabile da tutti gli altri. Proprio grazie a questa comunitaria possibilità di incontro si costituiscono dunque le relazioni umane, visto che il con-mondo è la prima modalità attraverso cui il proprio Esserci entra in contatto con l'Alterità: «gli Altri non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli Altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più *non* ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche»<sup>87</sup>.

Al fine di approfondire tale concettualità, Heidegger inserisce il riferimento alla cura (*Sorge*) e la definisce come la determinazione ontologica<sup>88</sup> fondamentale dell'Esserci, che tuttavia può darsi in maniera autentica o meno a seconda che si guardi all'Altro inteso come Esserci o come ente meramente utilizzabile: nel primo caso si parlerà di prendersi-cura (*Besorgen*) mentre nel secondo di aver-cura (*Fürsorge*)<sup>89</sup>. Inoltre per delucidare meglio il ruolo nodale che il filosofo le attribuisce, espone il mito che Goethe menziona nella

---

<sup>86</sup> Cfr. A. Marini, *L'esserci dell'altro in Essere e Tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, «Isonomia», 2005, consultabile al link <https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2005marini.pdf>, p. 1.

<sup>87</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Verona 2008, p. 345.

<sup>88</sup> Sta a significare che la cura è un esistenziale, ovvero che non ha attinenza con le singole pratiche, dal momento che riguarda direttamente l'essere dell'Esserci (cfr. *Ivi*, p. 561).

<sup>89</sup> Per ragioni di spazio, si rimanda alla trattazione elaborata da Marini riguardo la differenza specifica tra le due modalità della cura (cfr. A. Marini, *L'esserci dell'altro in Essere e Tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, pp. 7 s.). In breve, l'aver-cura diventa un prendersi-cura ogni volta che l'Altro viene ridotto a semplice mezzo: ciò però è un travisamento in quanto è come se l'esistenziale altrui venisse annullato. Risulta che questa non possa essere l'autentica cura, visto che non mira a preservare la pienezza d'essere dell'Altro, il quale si trova scalzato dal suo posto e privato dell'autonomia. L'unico corretto modo dunque per aver-cura è aiutare l'altro a divenire trasparente nella propria cura e libero per essa.

seconda parte del suo *Faust*<sup>90</sup> (1831), riferendosi a sua volta alla *Fabula 220* di Igino<sup>91</sup>: la cura si rivela essere la casa comune che mette al mondo l'uomo e non lo abbandona mai, visto che l'individuo le appartiene per tutta la vita. Dunque ne consegue che l'essere-nel-mondo, ovvero l'essere dell'Esserci, abbia la sua struttura iscritta nella cura: essa infatti è fondamento ontologico di tutti i comportamenti dell'Esserci e questa, proprio grazie all'individuazione del con-essere, è aperta ontologicamente all'Altro<sup>92</sup>.

Invece per quanto attiene alla riflessione di Levinas, si può affermare senza ombra di dubbio che tutta la sua filosofia sia focalizzata sull'attenzione rivolta alle modalità con cui il soggetto sia originariamente affetto e continuamente modificato dall'Alterità<sup>93</sup>. In effetti non occorre essere in presenza dell'Altro per sentirsene coinvolti, dal momento che costui è sempre già iscritto all'interno dell'individuo: «il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che l'altro appaia ad una coscienza»<sup>94</sup>, come se il soggetto fosse già “fuori”. È

---

<sup>90</sup> Nella prima parte del testo viene descritto Faust come uno scienziato estremamente insoddisfatto dei limiti della conoscenza umana e che per questo stringe con Mefistofele un patto: questi gli esaudirà tutti i desideri finché sarà in vita, ma quando morirà Faust sarà suo schiavo, il quale però non soppesa così tanto la sua scelta visto che non crede nella vita futura. Nel frattempo si frequenta con varie donne e una dà alla luce un figlio, che però Mefistofele, su ordine di Faust, prontamente uccide. Nella seconda parte dell'opera invece viene presentato un Faust ormai vecchio ma ancora non del tutto entusiasta delle sue ricchezze, visto che una coppia di anziani si rifiuta di cedergli il loro potere. Allora Mefistofele interviene per esaudire le sue volontà e li uccide, ma nel protagonista comincia a scaturire un senso di rimorso. A questo punto dunque compare *Sorge* insieme a altre tre “donne grigie” (Indigenza, Insolvenza e Miseria), che però non possono entrare nella casa di Faust senza annullare la loro stessa essenza: l'unica che può concretamente tormentarlo è Cura (in quanto preoccupazione angosciosa). In effetti entra attraverso il buco della serratura e, anche se Faust non riesce a percepirla, nel cuore gli rimbomba nitidamente: afferma di essere a casa sua, essendo appunto intrinsecamente legata alla condizione umana. Alla fine Cura svolge un ruolo centrale per la salvezza del protagonista: infatti poco tempo dopo tale visita, Faust muore, ma la sua anima viene sottratta dagli angeli a Mefistofele, recidendo definitivamente il patto. Inoltre l'impatto di Cura su di lui è così massiccio non solo dal punto di vista meramente fisico, visto che, andandosene via da casa sua, lo acceca, ma anche a livello comportamentale: addirittura bonifica una palude per beneficiare le persone del luogo, una vera metamorfosi rispetto all'individuo che era all'inizio del poema (cfr. W. Goethe, *Faust*, trad. it. di B. Allason, Einaudi, Torino 1965, pp. 319 s.).

<sup>91</sup> «Un giorno la “Cura”, attraversando un fiume, vide del fango argilloso: soprappensiero lo prese in mano e cominciò a modellarlo. Mentre rifletteva su ciò che aveva fatto, si fece avanti Giove. La “Cura” lo pregò di infondere al pezzo di fango da lei modellato lo spirito, cosa a cui Giove acconsentì di buon grado. Ma poi quando essa volle dare alla sua opera il proprio nome, Giove glielo proibì, pretendendo che le si dovesse dare il proprio. Mentre la “Cura” e Giove litigavano sul nome, saltò su anche la Terra esprimendo il desiderio che le venisse dato il proprio nome, visto che essa gli aveva offerto una porzione del proprio corpo. I litiganti presero a giudice Saturno, che diede loro questa sentenza, apparentemente equa: “Tu Giove, che le hai dato lo spirito, avrai alla sua morte lo spirito, e tu Terra, che le hai donato il corpo, il corpo avrai. Ma poiché la Cura ha per prima formato questa creatura, essa per tutta la durata della sua vita sarà in preda alla Cura. E siccome discutete sul suo nome, chiamatela ‘homo’, perché è fatta di humus.”» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, pp. 563 s.).

<sup>92</sup> Cfr. A. Marini, *L'esserci dell'altro in Essere e Tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, p. 19.

<sup>93</sup> Cfr. S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Bologna 2018, pp. 45 s.

<sup>94</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, pp. 31 s.

dunque chiamato a compiere un'incessante deposizione di sé per poter accogliere l'Altro, circostanza possibile soltanto all'interno del proprio io e per questo il filosofo parla di *trascendenza nell'immanenza*: ogni individualità non è all'origine del suo essere in quanto è stata esposta all'influenza dell'Altro. Non si sbaglia a sostenere che l'Alterità risulti essere effettivamente impressa nell'interiorità e che perciò preceda ogni possibile incontro fenomenico con gli altri individui, visto che l'esposizione al prossimo è anteriore a un qualsiasi altrui apparire. Perciò questa apertura del soggetto nei confronti degli altri – e quindi della trascendenza – è costitutiva ed originaria: infatti il presentarsi dell'Alterità lo rivoluziona a tal punto che si attiva in lui una reazione di non-indifferenza, uno scompiglio del medesimo da parte dell'Altro che impatta sull'individuo ancor prima di colpirlo<sup>95</sup>.

Si noti che Levinas è chiaro nel delineare che la condizione imprescindibile perché si verifichi l'apertura di una nuova dimensione per il soggetto è il volto dell'Altro, luogo per eccellenza in cui si trova custodita la vera essenza dell'uomo<sup>96</sup>. Bisogna notare però che quel termine viene utilizzato quasi come una *sineddoche*, dal momento che è il filosofo stesso a affermare che «noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro»<sup>97</sup>. Dunque si evince che esso sia un'entità che si impone al soggetto, una vera e propria apparizione concreta della sua presenza fisica, non soltanto irriducibile all'io ma anche auto-significante: non è il soggetto che in qualche modo svela il volto, bensì è proprio esso lo scrigno del richiamo etico incondizionato, che viene palesato solo per il fatto di esserci. Solamente l'Alterità riesce a mettere l'individuo nelle condizioni di scoprire suoi atteggiamenti e modi di sentire nuovi proprio alla luce del tumulto che essa genera nel sé. Questa situazione può essere definita *an-archica*<sup>98</sup>: non ha infatti principio nel soggetto, sebbene lo investa completamente, ed introduce nel sé un'esteriorità che lo comanda e al contempo lo eccede. Infatti l'Altro svolge un ruolo fondamentale rispetto all'individuo, ricoprendo una posizione che gli consente di avere una visione a più ampio respiro sulle possibilità nascoste all'individuo stesso: la sua funzione risulta essere proprio il disvelamento di queste potenzialità. Ovviamente questa “scoperta interiore” derivata dalla presenza altrui è riprova del fatto che il sé non è un'entità chiusa, bensì intrinsecamente aperta all'Alterità, le cui trame lo costituiscono nel suo essere: attraverso gli altri il soggetto può veramente aspirare a raggiungere pienamente una comprensione di sé.

---

<sup>95</sup> Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, pp. 110 s. Si parla di un “ritardo irrecuperabile”, dal momento che l'Altro reclamava il soggetto ancor prima che egli venisse.

<sup>96</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1982, p. 299.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>98</sup> Tale formula viene coniata in *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, p. 192.



### Capitolo III: Ammirazione del male

Si è dunque approdati al cuore pulsante della presente ricerca, la vera e propria scintilla alla base dell'idea di questo lavoro, la quale ha svolto un ruolo talmente centrale nell'economia del discorso che le tematiche affrontate in precedenza solo ora trovano la loro ragion d'essere. In effetti non sarebbe stato pensabile addentrarsi nella trattazione di come possa darsi il meccanismo di ammirazione nei confronti del male senza aver prima analizzato le fondamenta della sua accezione positiva e le modalità in cui si declina l'emulazione – ovvero la teoria dell'esemplarismo morale di Zagzebski esplorata nel capitolo I e la funzione peculiare da attribuirsi agli esempi osservata da vicino nel capitolo II.

Il motivo di questo particolare interesse deriva dalla volontà di gettar luce su un dato oggettivo: sembra che il mondo sia avvolto in una spessa coltre di male, che lo tiene in scacco, basta vedere le notizie di massacri, disgrazie, tragedie e violenze generalizzate che giornali e telegiornali trasmettono continuamente. La domanda sulla motivazione della presenza del male al giorno d'oggi sembra essere più che mai attuale, viste le numerose forme che esso assume nella vita di tutti i giorni. Infatti non si riesce a indicare un campo totalmente estraneo da irregolarità o in cui non ci siano prevaricazioni di ogni sorta. E di conseguenza la sua definizione “da dizionario” diventa alquanto problematica, essendo estremamente riduttivo riferirsi al male semplicemente come entità opposta al bene. Si possono però fornire alcune declinazioni che il termine può assumere nella pratica comune<sup>1</sup>:

- i teologi cristiani guardano al male in quanto violazione commessa dall'uomo nei confronti di Dio creatore;
- nelle culture induiste e buddhiste esso non esiste in sé ma viene considerato sotto le specie della disarmonia riscontrabile nella natura e della distruzione dell'equilibrio interno alle cose;
- in molte tradizioni tipiche delle popolazioni native americane è inteso come ciò che riduce la felicità del soggetto;
- anche altre correnti filosofiche hanno tentato di definirlo, riferendosi ad esso come quell'elemento di devianza rispetto all'ordine proprio della bontà.

Nonostante dunque si possa affermare che la lista delle accezioni in cui il male si dà nel concreto sia infinita, bisogna notare che spesso per riferirsi ad esso si rimanda a nozioni ampie e generalizzanti, quali dolore, sofferenza e ingiustizia. Con dolore si racchiudono tutti quegli stati fisici che il soggetto spererebbe fossero diversi da come effettivamente sono, mentre per sofferenza si guarda agli stati mentali con la stessa intenzione. Per quanto riguarda invece ingiustizia, è la definizione che racchiude più sfumature di significato: infatti

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York 2012, p. 2.

viene interpretata come violazione di diritti altrui, abuso, scorrettezza, negligenza o illegalità.

Perciò risulta che il discorso sul male non sia confinabile all'interno di una sfera di conflitto "normato" (che per giunta ormai si sta espandendo a macchia d'olio investendo tutto il globo), bensì è una presenza latente che permea ogni ambito della vita umana, riscontrabile addirittura all'interno di alcune categorie del settore terziario, ad esempio l'industria dello spettacolo o dello sport. Si pensi all'ondata di scandali portati alla ribalta dal movimento #metoo che ha investito attori, registi, produttori e musicisti<sup>2</sup>, ma anche le ormai famose accuse di stupro nei confronti di calciatori quali Cristiano Ronaldo e, in tempi più recenti, Dani Alves. Tutti questi personaggi sono accomunati dal fatto che hanno ottenuto nel loro ambito risultati veramente notevoli, ma sono (o sarebbero) stati anche capaci di compiere atti immorali – aspetto che peraltro avvalorava la tesi di un approccio pluralista e non unitario alle virtù<sup>3</sup>.

I filosofi morali Alfred Archer e Benjamin Matheson danno avvio alle loro riflessioni esposte in *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*<sup>4</sup> inserendo una sentenza giudiziaria senza indicare immediatamente a chi si riferisca: un uomo venne arrestato a Los Angeles con l'accusa di aver drogato ed abusato sessualmente di una tredicenne nel 1977. Inizialmente egli negò l'accaduto dichiarandosi innocente, ma alla fine si dichiarò colpevole di "rapporti sessuali illeciti con un minore", decidendo però di fuggire dagli Stati Uniti per evitare l'arresto, visto che si trovava tra le persone ricercate dall'Interpol. Basandosi unicamente su queste informazioni, non sembra che costui meriti ammirazione, anzi sembra proprio il profilo di un delinquente. Tuttavia la persona in questione è Roman Polanski: largamente considerato uno dei migliori registi mai esistiti, ha ricevuto un'enorme quantità di riconoscimenti artistici – la cifra di premi cinematografici internazionali ottenuti si avvicina all'ottantina – e addirittura è stato insignito di diverse onorificenze polacche e francesi<sup>5</sup>. Quindi l'interrogativo si staglia nitido dinanzi al soggetto: come si deve guardare a figure "doppie" come Polanski? Oggettivamente ha raggiunto

---

<sup>2</sup> Si veda per il riferimento alle persone dirette l'Introduzione di *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, Routledge, New York and London 2022: oltre a citare Roman Polanski, vengono menzionati anche Bill Cosby, attore protagonista della famosa serie tv *I Robinson*, i produttori cinematografici Harvey Weinstein e Louis CK e il cantante R. Kelly. Purtroppo però la lista di personaggi famosi che si sono macchiati di scandali simili è molto lunga, solo per citarne altri si pensi a Kevin Spacey, produttore cinematografico pluripremiato, noto per la recente serie tv *House of Cards*, a Axl Rose, cantante del gruppo rock *Guns N' Roses*, e all'attore Jamie Foxx.

<sup>3</sup> Cfr. M. S. Vaccarezza e M. Croce, *Santi, eroi e unità delle virtù. Una proposta esemplarista di educazione morale*, p. 4.

<sup>4</sup> Il testo è stata la pietra angolare di questo lavoro: a partire dalle riflessioni in esso contenute è stata infatti imbastita la struttura di fondo di tale elaborato ed è stato organizzato il materiale al fine di fornire una trattazione approfondita e il più possibile coerente con la complessità dell'argomento.

<sup>5</sup> Solo per citarne alcune, ricevette la medaglia Gloria Artis d'oro per i suoi contributi nel diffondere la cultura polacca e gli venne conferita la carica di Commendatore d'Ordine della Legione d'Onore, titolo onorifico francese che però gli venne tolto alla luce dei reati commessi.



vette forse inarrivabili non solo nel cinema ma nella cultura in generale, eppure al contempo ha compiuto un vero e proprio crimine nei confronti di una ragazzina.

Dunque il nodo problematico che tale capitolo si propone di analizzare approfonditamente riguarda la possibilità o meno di ammirare personalità del genere, al fine di comprendere se i raggiungimenti di un individuo possano fungere da “antidoto” per cancellare eventuali abusi o illegalità commessi dal soggetto preso in causa. Come ci si deve comportare nei confronti di coloro che hanno fatto sia cose eccellenti che cose immorali? Bisogna onorarli e ammirarli o biasimarli ed evitarli?

### **III.I: Il male, uno snodo problematico addirittura nella Bibbia**

La tradizione giudaico-cristiana inizia con l’uccisione di Abele da parte di suo fratello Caino, con Abramo pronto a sacrificare suo figlio Isacco a Dio – il quale però, visto la sua fedeltà senza remore, gli ordina di fermarsi – e la morte di Gesù Cristo sul Golgota<sup>6</sup>. In realtà però il problema del male non attiene solamente a questo particolare ceppo religioso, visto che anche in altre fedi si riscontra il bisogno di motivare la presenza di dolore, sofferenza e morte all’interno di un contesto che comunque si considera essere regolato da una divinità buona. Tale tema è stato al centro di innumerevoli dispute e dibattiti ed è tutt’ora un argomento estremamente scottante, che si creda o meno in Dio.

Proprio alla luce di questo interesse comune alle diverse confessioni, si può parlare di centralità del male anche nella storia biblica, un “lato della medaglia” che non può venir in alcun modo espunto da essa, visto che sembra quasi nascere in contemporanea con Dio stesso. Infatti «in principio era il Verbo» (Vangelo di Giovanni 1,1-18) e la luce riuscì a vincere le tenebre: eppure il male non è stato cacciato definitivamente dalla vita umana, ma vi è più che mai presente in una miriade di forme. Tuttavia giustificare la compresenza di Dio e del male risulta problematico e non di immediato intendimento, visto che a primo impatto l’esistenza dell’Uno sembrerebbe dimostrare l’effettiva assenza dell’altro, visto gli attributi con cui di norma si descrive Dio:

- in quanto creatore del mondo, le sue creazioni sono «cose molto buone» come risulta da Genesi 1, 31;
- è onnipotente, dal momento che in molti luoghi della Scrittura risulta la sua smisurata capacità di agire, essendo che «nulla è impossibile a Dio» (Vangelo di Luca 1, 37);

---

<sup>6</sup> Cfr. L. Watson, *Dark Nature. A History of Evil*, Endeavour Press Ltd, 2013, p. 197.

- è onnisciente, visto che conosce il corso di tutte le sue creature e di tutti gli eventi che sono avvenuti e che si verificheranno.<sup>7</sup>

Eppure il male esiste. E questo sembra mettere in crisi tutte le caratteristiche appena delineate: infatti perché Dio dovrebbe permettere che il male imperversi nella sua creazione perfetta senza muovere un dito? Perché non si adopera per fermare questa espansione dilagante? Di tale snodo problematico si occupa la teodicea, ovvero la branca della teologia che si propone di analizzare il rapporto che intercorre tra Dio e la presenza del male nel mondo: è la risposta alla domanda del perché Egli permetta il male<sup>8</sup>, visto che significa letteralmente “giustificare Dio”<sup>9</sup>. Si ha che fare con una tipologia del genere di discorso quando si assume un intento indubbiamente apologetico: Dio non viene ritenuto in nessun caso responsabile del male, nonostante Egli abbia creato il mondo.

Vista la consuetudine di guardare a Lui come a un padre<sup>10</sup>, la situazione è avvicinata alla seguente: quale genitore non accorrerebbe immediatamente da suo figlio, nel momento in cui questi chiedesse il suo aiuto?<sup>11</sup> Eppure Dio non interviene quando Gesù lo invoca mentre è appeso alla croce e sente che ormai le forze lo stanno lasciando: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Vangelo di Marco 15, 35). Come si deve intendere dunque questo “disinteresse”? Non è appropriato parlare di un Dio che volge lo sguardo da un'altra parte, dal momento che alla fine è assicurata una via d'uscita al dolore, tanto per suo figlio quanto per tutta l'umanità<sup>12</sup>. La consapevolezza che sia Dio stesso – in

---

<sup>7</sup> Si veda il Salmo 139, nel quale Davide afferma che Dio lo conosce in quanto l'ha creato: “Tu sai quando mi siedo e quando mi alzo, tu comprendi da lontano il mio pensiero [...] Le mie ossa non ti erano nascoste, quando fui formato in segreto e intessuto nelle profondità della terra. I tuoi occhi videro la massa informe del mio corpo e nel tuo libro erano tutti scritti i giorni che mi eran destinati, quando nessuno d'essi era sorto ancora”.

<sup>8</sup> Cfr. A. Plantinga, *God, freedom, and evil*, Eedermans Publishing Company, New York 1977, p. 10.

<sup>9</sup> Il termine deriva infatti dall'unione delle parole greche Θεός e δικη: la prima significa “dio” e la seconda “giustizia”, “prova”.

<sup>10</sup> I luoghi della Scrittura in cui ritorna il riferimento a Dio considerato come una figura paterna sono molteplici; su tutti si tenga a mente la parabola del Buon Pastore e del Padre misericordioso del Figliol Prodigo.

<sup>11</sup> Si fa implicitamente riferimento all'esempio utilizzato dal filosofo della religione John Schellenberg per illustrare il problema del cosiddetto nascondimento di Dio, formulazione che sorge dalla constatazione che Egli mantiene sempre la sua posizione di lontananza nei confronti dell'uomo anche nel momento in cui costui gli si rivolga, contribuendo a rendere per nulla ovvia la Sua presenza nell'universo (cfr. C. Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York 2012, p. 47). Il filosofo infatti descrive una situazione in cui c'è un bimbo che sta giocando a nascondino con la mamma nel bosco vicino alla loro casa: il figlio riesce a nascondersi dietro al tronco di una grande quercia e nel frattempo il tempo passa senza che egli venga scoperto. La mamma però continua a non farsi né vedere all'orizzonte né sentire e il piccolo si rende conto che ormai si è fatta notte e lui è totalmente solo, nonostante abbia provato ripetutamente a chiamarla ma purtroppo senza ottenere risultati (cfr. J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness Justifies Atheism*, «Contemporary debates in Philosophy of Religion», Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 31 s.).

<sup>12</sup> Cfr. C. Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed*, pp. 97 s.

quanto uno e trino – a subire patimenti fisici dovrebbe fornire una speranza per l'uomo: sebbene non si possa sradicare il male, tuttavia una salvezza futura è garantita. Infatti con la morte di Cristo e attraverso le Sue sofferenze, il male è stato riscattato dal fatto che Egli abbia assunto su di sé i peccati dell'intera umanità<sup>13</sup>. Visto che la condizione imprescindibile di tutta l'opera di creazione di Dio è stato l'amore nei confronti delle sue creature e che addirittura «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito»<sup>14</sup>, allora risulta che non possa aver imposto nulla ad esse, ma al contrario abbia assicurato loro la più completa capacità di deliberazione e di azione. Sono dunque imputabili i numerosi peccati di cui gli uomini si macchiano solo ed esclusivamente al loro libero arbitrio e non all'operato divino: l'essere nati liberi implica il rischio – per giunta mai totalmente esorcizzabile – di andare contro i dettami imposti da Dio, scegliendo di percorrere una via laterale rispetto al Suo tracciato.

Perciò la nota domanda *unde malum?* deve essere riformulata di conseguenza per diventare *unde malum faciamus?*<sup>15</sup>: la messa in opera di azioni malvagie infatti riguarda solamente la sfera pratica umana e non attiene in nessun modo all'essenza di Dio. In effetti in Lui il male è già stato vinto una volta per tutte, «ma nella storia esso è ben presente e reale, e può vincere ancora. Ed effettivamente vince, e persino trionfa»<sup>16</sup>. Nel passaggio da una sfera eterna, in cui la sua sussistenza è una possibilità definitivamente scartata, al mondo concreto si perde la certezza dell'esclusione del male: sebbene sconfitto “lassù” in quanto – in base alla particolare interpretazione di Pareyson – inglobato in Dio, “quaggiù” riesplode senza controllo a causa della cosiddetta Caduta originaria dell'uomo.

In Genesi 3 viene narrato che, dopo aver plasmato il cielo e terra con le creature che in essi vi abitano, Dio creò i primi due esseri umani, Adamo ed Eva, e li pose nel giardino dell'Eden perché lo coltivassero e lo custodissero, dando loro un unico comando: avrebbero potuto godere di tutti i frutti di quell'ambiente magnifico, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non avrebbero dovuto assolutamente mangiarne, in quanto se l'avessero fatto, sarebbero morti. Tuttavia la donna si lasciò ingannare dal serpente, il più astuto tra gli animali selvatici, che le instillò la curiosità di provare a sfidare il

---

<sup>13</sup> Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 155. In questo senso il filosofo afferma che Cristo fornisce se stesso come risposta al male.

<sup>14</sup> Vangelo di Giovanni 3, 16-21: “Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere. Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio”.

<sup>15</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 26.

<sup>16</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, pp. 190 s.

comandamento divino, dicendole che in realtà non sarebbero affatto morti, ma anzi sarebbero diventati alla stregua di Dio stesso. «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò»<sup>17</sup>. Improvvisamente però entrambi si resero conto che erano nudi e, quando Dio chiamò Adamo, corse a nascondersi perché aveva paura: Dio dunque comprese che gli avevano disobbedito e decise di punirli, cacciandoli definitivamente dall'Eden. Proprio quella mancata osservanza del dettame divino spalancò le porte del mondo al male, dal momento che l'uomo scelse deliberatamente di ribellarsi: la sua caduta in effetti non era assolutamente contemplata in alcun piano, ma è derivata completamente dal volere umano, da un uso della propria capacità di agire negativo ma indubbiamente libero<sup>18</sup>. Con questo atto è stata del tutto scompagnata l'opera divina ed Egli si trovò costretto ad accettare il finale che l'uomo scelse di attribuire alla Sua creazione: in nome della fiducia che aveva riposto in lui, non si oppose e rimase a guardare l'uomo che deliberatamente «scuoteva le fondamenta della terra» (Isaia 24, 18). Il mondo beato del giardino dell'Eden è stato irrimediabilmente pregiudicato: ora sulla terra regnano sofferenza e disperazione e, senza alcuna prospettiva di riscattarsi da questa condizione dolorosa, l'unica certezza rimasta all'uomo è capire come arginare le conseguenze derivate dal proprio operato. Infatti non si ha a che fare con una semplice diminuzione di bene, bensì con una «negazione reale e positiva nel senso di una deliberata infrazione e inosservanza»<sup>19</sup>: non un illanguidimento del grado di bene, ma una vera e propria violazione dell'essere<sup>20</sup>.

Ad osservare bene però si nota che l'essere (ovvero l'esistenza umana) non possa essere propriamente distrutto, in quanto per eliminarlo si dovrebbe disintegrare i soggetti stessi, il che risulta chiaramente contraddittorio e impossibile. Quando si intende agire contrariamente alla conservazione dell'essere significa mirare a demolire la libertà originaria, ma anche qui è di facile comprensione l'inconsistenza dell'obiettivo: ogni atto si basa sulla libertà e dunque, al fine di reprimere quella originaria, se ne deve comunque fare uso. Attenendosi a tali considerazioni si intuisce quale sia l'aspetto terribile del male, ovvero

---

<sup>17</sup> Genesi 3, 6-7.

<sup>18</sup> Pareyson ha cura di aggiungere che un uso della libertà in modo negativo, e dunque un male libero, è in ogni caso meglio di un bene imposto (cfr. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, p. 187). Infatti come una qualsiasi persona che ama veramente qualcuno non si sognerebbe di togliere la libertà di agire, a maggior ragione Dio non poteva concepire altra creazione se non una improntata all'amore più incondizionato possibile.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 168 s.

<sup>20</sup> Poco più avanti nella trattazione, il filosofo affermerà anche che non si tratta di una mera contrarietà logica, bensì di un'opposizione reale (cfr. *Ivi*, p. 173).

il fatto di essere una ribellione consapevole<sup>21</sup> che scaturisce dalla volontà di oltrepassare i limiti imposti, in quanto è spinta dal desiderio tracotante di diventare come Dio. In questo senso il filosofo italiano Luigi Pareyson parla di “spiritualità del male”, intendendo precisamente la tensione demoniaca che accompagna il compiere determinate azioni di cui si conosce il decorso dannoso già prima di metterle in opera: nulla attrae di più che fare qualcosa di proibito. La natura demoniaca del male si riferisce quindi sia al carattere tragicamente parodistico del male rispetto al bene sia alla sua intrinseca forza devastatrice. In effetti il male quasi è storpiatura del ruolo ricoperto dal bene, visto che è lo stato risultante da una contraffazione del positivo: esige infatti dedizione, costanza, sforzi e spirito di abnegazione per realizzarlo – dopotutto Lucifero era pur sempre un angelo<sup>22</sup>. Inoltre gli effetti a cascata che conseguono dall’attualizzazione del male danno adito ad un’*escalation* incontrollata del negativo, in quanto l’uso degenerato della libertà rischia di incistarsi così tanto nell’indole umana da raggiungere le dimensioni di un tentativo di distruzione universale<sup>23</sup>. È il filosofo stesso ad inserire il riferimento a quello che definisce “il culmine della malvagità e della sofferenza” che l’uomo abbia mai raggiunto, alludendo agli eventi verificatisi nella seconda guerra mondiale: manifestazioni enormemente diaboliche di perversioni, sofferenze atroci e genocidi hanno decimato l’umanità intera (la quale peraltro si ritrovò a non avere una piena presa di coscienza collettiva dei massacri che si stavano compiendo).

Alla luce di queste riflessioni sulla portata catastrofica<sup>24</sup> del male e sul fatto che Dio non possa nulla per fermarne l’espansione nel mondo degli uomini, avendo dato a questi le chiavi del loro destino, si evince che un aspetto da indagare sia il motivo per cui generalmente si utilizza la locuzione “il male in Dio”: se infatti in Lui il male è stato sconfitto definitivamente, perché allora rimane questo residuo? Sebbene il male permanga in Lui come una possibilità non realizzata e scartata dalla Sua stessa presenza, tuttavia bisogna ammettere che esso non cessi concretamente di esistere, dal momento che il suo palesarsi è sempre latente. In effetti può essere scatenato in qualsiasi momento proprio per il fatto che non è mai estinguibile del tutto: dietro l’angolo possono sempre annidarsi tentazioni, insidie, subordinazioni ed altre sue rappresentazioni, pronte a riesplodere in

---

<sup>21</sup> Si veda sul tema anche A. Toniolo, *Male*, Edizioni Messaggero, Padova 2022, p. 24, che spiega nitidamente come il male sia l’effetto di una scelta calcolata: ad esempio i genocidi non furono dettati dalla pazzia di qualcuno, ma da un progetto razionale e lucidamente sostenuto da motivi culturali, filosofici ed etnici.

<sup>22</sup> Si noti che il termine significava letteralmente “portatore di luce”: infatti Lucifero era il principe e il più bello degli angeli di Dio che promosse una ribellione tra questi. Però fu sconfitto dall’arcangelo Michele e venne precipitato nell’inferno, dove divenne il capo dei demoni (<https://www.treccani.it/vocabolario/lucifero/>).

<sup>23</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, pp. 169 s.

<sup>24</sup> Con questo termine si vuole mettere in luce come la forza del male sia un vero e proprio ribaltamento e disgregamento dell’ordine delle cose, rimandando all’accezione greca di *καταστροφή*, ovvero “rivolgimento”, “rovesciamento”.

quanto termini di un conflitto mai conciliabile. Con la scelta compiuta da Adamo ed Eva di disobbedire al comando divino, in effetti ogni possibilità di rilegare il male in un ambito altro rispetto alla vita umana è sfumato del tutto: quell'atto ha avuto la conseguenza di far spazio al male nel tempo e nella storia, contribuendo a renderlo un'alternativa sempre percorribile, nonostante possa condurre gli uomini alla loro reciproca distruzione.

Risulta allora che parlare di “male in Dio” è un modo per evidenziare questa intrinseca incomprendibilità del male: nonostante si provi a coglierne l'essenza profonda, tuttavia esso non può essere compreso pienamente, se non riconoscendo che è inspiegabile. Un'aporia a tutti gli effetti, dal momento che non si può né attribuire alla divinità la sua creazione né definirlo come un debole grado di bene: esso non si può comprendere, anzi non si *deve* comprendere<sup>25</sup>. Visto infatti che ogni tentativo di intenderlo cade ugualmente nel vuoto, ciò che rimane da fare all'uomo è accettare tale sostanziale inafferrabilità, essendo il male un vero e proprio “buco nero concettuale”. Ne consegue dunque che la concezione del “male in Dio” faccia riferimento alla cosiddetta ambiguità divina: infatti Egli ha scelto il bene, relegando il male a possibilità espunta per quanto riguarda l'eternità – ovvero la dimensione propriamente divina –, eppure il male non viene totalmente escluso dalla Sua opera creatrice, dal momento che sussiste sempre come il lato oscuro della positività e ugualmente deriva da una messa in opera della libertà.

Quindi attraverso l'azione dell'uomo il male può divenire una realtà in quanto in Dio rimane solamente uno degli scenari percorribili: in questo senso la presenza del male nell'essenza divina è qualcosa di angosciante ma insieme anche di rassicurante. Incute timore visto che la presenza del male è già ravvisabile all'interno dell'ambiente prerogativa di Dio e quindi sembra proprio che nessun ambito possa sfuggire alla sua presa, ma al contempo proprio questa consapevolezza è rassicurante: il fatto che il male fosse presente come già vinto nell'essenza di Dio significa essere consapevoli che la caduta dell'uomo dall'Eden – ovvero la scelta deliberata di compierlo – non era originariamente iscritta nei piani divini. Perciò il male risulta essere un effetto collaterale determinato dall'uomo e non inserito di proposito dal Creatore all'intero della sua opera. Di conseguenza deve essergli imputata la responsabilità dell'accaduto: in un certo senso è direttamente coinvolto nella sua stessa dannazione, visto che la sua libertà non è totalmente esente da colpe, proprio in virtù di quella scelta originaria. Tuttavia la consapevolezza della perenne tentazione ad agire male è la condizione imprescindibile per poter parlare con cognizione di causa del bene: «il vero bene è quello fatto in presenza della possibilità del male»<sup>26</sup>, dal momento che è definibile come tale soltanto se c'è il rischio del baratro, ovvero di ricadere nella spirale della negatività. Solo dunque conoscendo il male si può compiere veramente il bene: infatti se l'uomo arriva a mettere in pratica un'azione positiva significa che ha vagliato tutte le

---

<sup>25</sup> Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, pp. 180 s.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 214.

alternative che aveva a disposizione, scegliendo intenzionalmente la modalità di agire che ha ritenuto più appropriata.

Inoltre quando si fa riferimento al “male in Dio” non si intende sostenere che Egli ne sia l’autore: non può esserne considerato il realizzatore, nonostante sia a pieno titolo ascrivibile come l’origine del male. Infatti non si rimanda alla dottrina manichea dei due principi opposti visto che in Dio si trova già il male, vinto e sconfitto, ma pur sempre integrato nella Sua essenza: sebbene inteso come alternativa non più attuale, il negativo è *nel* positivo. E di ciò ne è prova il fatto che Dio fornisca all’uomo la libertà: mettendolo nelle condizioni per decidere che decorso attribuire alle proprie azioni, gli permette (o meglio, non gli impedisce) di realizzare il male nella storia. Quella realtà inattuale in Dio altro non è una possibilità effettivamente accessibile per l’uomo e perciò parlare di “male in Dio” significa «alludere ad un episodio del suo avvento, ad un evento ch’è stato sì una decisione suprema, ma di cui nella sua esistenza non resta ormai che un mero indizio»<sup>27</sup>.

Dunque, per tornare alla domanda da cui quest’analisi è scaturita, si deve accettare il silenzio di Dio, nonostante sia molto arduo non rivolgersi a Lui quando si guarda alla presenza così dilagante del male nel mondo. Tuttavia Egli non può rispondere, visto che non ha responsabilità nella scelta di cacciare Adamo ed Eva dall’Eden: l’uomo ha deciso in prima persona il suo destino e quindi deve imputare solamente a se stesso la condizione dolorosa in cui si trova. Eppure è connaturata alla natura umana la tensione asintotica di penetrare il silenzio divino, nella speranza vana di essere in grado di dare un senso più profondo alla sua sofferenza. Già nella Scrittura è rintracciabile un esempio perfetto per provare a gettar luce su questo ineliminabile tentativo di avvicinarsi all’inavvicinabile: il Libro di Giobbe.

### III.I.I: Libro di Giobbe

«Viveva nella terra di Us<sup>28</sup> un uomo chiamato Giobbe<sup>29</sup>, integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male. Gli erano nati sette figli e tre figlie; possedeva settemila pecore e tremila cammelli, cinquecento paia di buoi e cinquecento asine, e una servitù molto

---

<sup>27</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, p. 268.

<sup>28</sup> Si noti che questo luogo non si trova in Israele, ma rimanda alla regione aramaica di Hauran, anche se non ci sono collocazioni geografiche specifiche che possano aiutarne l’individuazione (cfr. B. Scapolo, *Il Libro di Giobbe: alterità ed estraneità tra umano e divino*, «Paradosso», Padova 2002, p. 292; M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 5). In ogni caso è un pagano: nonostante straniero però è presentato come un modello di fede, giustizia e pazienza, facendo assumere alla sua vicenda una rilevanza di carattere universale.

<sup>29</sup> Tale termine in ebraico fa riferimento a due radici semantiche diverse: *aiàv* ovvero “odiare” ed *ahàv* ovvero “amare”. In Giobbe queste si trovano a coesistere, visto che viene definito come l’Odiato da Dio ma anche colui che invoca il Padre, rimandando alla parola ebraica *Aya-ab* (cfr. *Ivi*, p. 297).

numerosa. Quest'uomo era il più grande fra tutti i figli d'oriente.»<sup>30</sup> Così si apre questo testo, che essenzialmente racconta la vicenda di un uomo giusto e fortunato, che vive in maniera agiata ed in armonia con la sua famiglia. Tuttavia un giorno Satana, dopo i suoi vagabondaggi sulla terra, consiglia a Dio di testare se la fede di Giobbe fosse veramente salda o se fosse solamente una conseguenza di ciò che da Egli ha ricevuto: infatti ha ottenuto la salute fisica, visto che è stato preservato da ogni disgrazia, e una tale prosperità materiale che addirittura vede i suoi beni accrescersi. Insomma, gode di ogni possibile benessere temporale e Satana sostiene che obbedisca a Dio solo in quanto si senta in un certo modo obbligato ad esserGli riconoscente: «Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!» (Gb 1, 10-11).

Dunque Dio concede a Satana di metterlo alla prova, permettendogli però soltanto di togliere a Giobbe le cose materiali che possiede e non intaccando il suo corpo. A questo punto si susseguono le disgrazie orchestrate appositamente per farlo cedere e messe in opera secondo una crescente gravità: una sventura che arriva dopo averne superata una di minor intensità in effetti risulta essere di gran lunga più pesante. Per giunta, Giobbe viene colto davvero alla sprovvista in quanto stava vivendo un momento felice<sup>31</sup> della sua esistenza: anche questa scelta efferata da parte di Satana è pensata per distruggerlo psicologicamente, al fine di spingerlo irrimediabilmente a rivoltarsi contro Dio. Infatti arrivano i servi a riferirgli che gli hanno portato via sia i buoi mentre stavano arando, sia le asine mentre stavano pascolando, che le pecore sono state arse vive da un fuoco divino e che i cammelli sono stati rubati: nel giro di pochissimo dunque si ritrova senza la totalità delle sue ricchezze. Ma come se non bastasse, mentre l'ultimo servo stava finendo di esporgli l'accaduto, ne sopraggiunge un altro con notizie ancora peggiori: «I tuoi figli e le tue figlie stavano mangiando e bevendo vino in casa del loro fratello maggiore, quand'ecco un vento impetuoso si è scatenato da oltre il deserto: ha investito i quattro lati della casa, che è rovinata sui giovani e sono morti. Sono scampato soltanto io per raccontartelo» (Gb 1, 18-20). Satana ha agito e chiunque si aspetterebbe una reazione di totale disperazione e addirittura di rabbia da parte di Giobbe nei confronti di Dio, che l'ha posto dinanzi a una tale sofferenza, eppure mantiene un atteggiamento estremamente composto: si alza, si straccia le vesti e si raso il capo. Queste azioni devono essere analizzate più in profondità, dal momento che l'Autore del Libro ha condensato in esse il significato profondo del dolore provato: infatti anche se verrebbe spontaneo accasciarsi a terra come risposta fisica di fronte allo sconforto che dilaga nel corpo e nell'anima, Giobbe addirittura si alza e guarda coraggiosamente in faccia gli avvenimenti che gli sono stati scagliati addosso. Inoltre

---

<sup>30</sup> Libro di Giobbe (Gb) 1, 1-4.

<sup>31</sup> Lo si può intuire dalla precisazione riguardo alla condotta dei suoi figli al momento in cui sopraggiunge la morte: stavano bevendo vino, il che è simbolo di allegria e gioia, non di ubriachezza (cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, trad. it. di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 41 s.).



lo strapparsi le vesti corrisponde alla perdita dei beni materiali, mentre la rasatura del capo è un segno di lutto in ricordo dei suoi figli.

Ma ciò che compie in seguito è ancor più sconvolgente: «si prostrò e disse: “Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!”» (Gb 1, 21). Nonostante la sofferenza, Giobbe non dà segnali di cedimento e continua a non attribuire alcunché di ingiusto a Dio, anzi addirittura Lo loda: infatti sa che a Lui non piace che l'uomo venga colpito da una sventura se non in vista di un bene maggiore che derivi direttamente da essa<sup>32</sup>.

Tuttavia si ripresenta lo scenario precedente, ma stavolta Satana propone a Dio di colpirlo dal punto di vista fisico: Egli acconsente, ordinandogli però di tenerlo in vita. Al che si scatena su tutto il corpo di Giobbe una non ben definita “piaga maligna”, uno sfogo cutaneo che lo riduce a vivere in mezzo alla cenere in un letamaio e patire sofferenze così esagerate che, per provare un minimo di sollievo, arriva ad utilizzare un coccio per grattarsi. È davvero irriconoscibile e sua moglie – ormai una delle poche persone che non gli è stata portata via – prova a smuoverlo, ma inutilmente: «Rimani ancora saldo nella tua integrità? Maledici Dio e muorì!» (Gb 2, 9). Giobbe non cambia atteggiamento sostenendo che, come si accettano le cose positive da Dio, così si deve ugualmente accogliere il male: entrambi infatti sono doni fatti dal Signore<sup>33</sup>, essendo fermamente convinto che il dolore atroce che gli pervade la pelle dalla testa alla punta dei piedi abbia un senso.

La Scrittura prosegue narrando di tre suoi amici che, dopo essere venuti a conoscenza delle condizioni in cui riversava Giobbe, decidono di andarlo a visitare, augurandosi di arrecargli almeno un briciolo di sollievo. Eppure non lo riconoscono e sono talmente scioccati dalla visione di un corpo così martoriato che per sette giorni e sette notti stanno con lui ma non riescono a rivolgergli alcuna parola, «perché vedevano che il suo dolore era immenso» (Gb 2, 13). È Giobbe stesso che dopo una settimana rompe il silenzio, enormemente provato da infinite afflizioni che in nessun modo accennano a diminuire: maledice il giorno in cui venne al mondo e si rammarica di non essere morto immediatamente appena nato, visto che ormai può sperare di trovare pace solo nella morte, luogo in cui chi è sfinito trova riposo<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, p. 47.

<sup>33</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Società editrice il Mulino, Bologna 1970, pp. 595 s.

<sup>34</sup> «Perché non sono morto fin dal seno di mia madre e non spirai appena uscito dal grembo? Perché due ginocchia mi hanno accolto, e due mammelle mi allattarono? Così, ora giacerei e avrei pace, dormirei e troverei riposo [...] oppure, come aborto nascosto, più non sarei, o come i bambini che non hanno visto la luce. Là i malvagi cessano di agitarsi, e chi è sfinito trova riposo. Anche i prigionieri hanno pace, non odono più la voce dell'aguzzino. Perché dare la luce a un infelice e la vita a chi ha amarezza nel cuore, a quelli che aspettano la morte e non viene, che la cercano più di un tesoro, che godono fino a esultare e gioiscono quando trovano una tomba, a un uomo, la cui via è nascosta e che Dio ha sbarrato da ogni parte?» (Gb 3, 11-23).

Scandalizzato da tale sfogo interviene uno dei tre, Elifaz di Teman, il quale inizialmente lo accusa di aver completamente perso la fiducia nel disegno divino e di non mettere in pratica concetti che lui stesso aveva insegnato ad altri: «Ecco, sei stato maestro di molti e a mani stanche hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava e le ginocchia che si piegavano hai rafforzato. Ma ora che questo accade a te, ti è gravoso; capita a te e ne sei sconvolto» (Gb 4, 3-5). Non solo, Elifaz fa addirittura riferimento alla cosiddetta teoria retributiva: se Giobbe è stato così colpito da Dio, allora significa che in fondo ha peccato e quindi si è meritato quei castighi<sup>35</sup>.

Chiaramente Giobbe ribatte che non esiste uomo che possa ritenersi immune dalla presa del peccato, tuttavia la quantità di patimenti a cui è sottoposto è di gran lunga maggiore rispetto a qualsiasi tipo di irregolarità che possa aver commesso: risulta che non vi sia alcun tipo di corrispondenza tra la sua condotta (peraltro ineccepibile, visto che aveva così cura della purezza sua e dei suoi cari che addirittura pregava per gli eventuali peccati compiuti dai figli) e le saette che Dio ha deliberatamente lanciato su di lui, lo squilibrio è davvero ineguagliabile. È ovvio dunque che si lamenti della sua condizione pietosa e dolorosa e cerchi conforto almeno nei suoi amici, dal momento che è a tal punto consumato nel corpo, nello spirito e addirittura nei sogni che si augura che Dio lo lasci morire: «Oh, mi accadesse quello che invoco e Dio mi concedesse quello che spero! Volesse Dio schiacciarmi, stendere la mano e sopprimermi!» (Gb 6, 8).

Ed è a dir poco straziante leggere l'accorata invocazione che fa salire al cielo, da cui traspare nitidamente tanto la sua disperazione quanto il suo bisogno di ricevere una risposta: gli basterebbe che Dio si rendesse in qualche modo presente, perché altrimenti sarebbe solo una valle di lacrime inspiegabile. «Preferirei morire soffocato, la morte piuttosto che vivere in queste mie ossa. Mi sto consumando, non vivrò più a lungo. Lasciami, perché un soffio sono i miei giorni. [...] Fino a quando da me non toglierai lo sguardo e non mi lascerai inghiottire la saliva? Se ho peccato, che cosa ho fatto a te, o custode dell'uomo? Perché mi hai preso a bersaglio e sono diventato un peso per me? Perché non cancelli il mio peccato e non dimentichi la mia colpa?» (Gb 7, 16-21).

Eppure Dio non compare, non volge l'orecchio al suo servo che lo invoca e gli si fa lontano: Giobbe si ritrova abbandonato dai suoi parenti, incompreso e giudicato dai suoi amici, vecchio e ormai gravemente malato, a tutto ciò si aggiunge anche il sentirsi rinnegato da Dio. Interviene però Bildad di Suach che, travisando completamente la posizione di Giobbe, gli consiglia, al posto di lamentarsi, di attenersi al principio giuridico della fedeltà che regola i rapporti con Dio<sup>36</sup>: se i suoi figli sono morti per aver commesso peccati, lui dovrebbe pregare Dio, il quale gli darebbe molto più di quanto ha perduto. Infatti Egli «non

---

<sup>35</sup> «Non esce certo dal suolo la sventura né germoglia dalla terra il dolore, ma è l'uomo che genera pene, come le scintille volano in alto. Io, invece, mi rivolgerei a Dio [...] c'è speranza per il misero, ma chi fa l'ingiustizia deve chiudere la bocca.» (Gb 5, 6-16).

<sup>36</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, p. 124.

rigetta l'uomo integro e non sostiene la mano dei malfattori. Colmerà di nuovo la tua bocca di sorriso e le tue labbra di gioia.» (Gb 8, 19-21). Giobbe è consapevole però che nulla sarà più come prima e nessuno gli ridarà indietro i suoi figli, ma d'altra parte sa che non potrebbe ugualmente rivolgersi a Dio: «anche se avessi ragione, non potrei rispondergli, al mio giudice dovrei domandare pietà. [...] Se avessi ragione, la mia bocca mi condannerebbe e se fossi innocente, egli mi dichiarerebbe colpevole. Benché innocente, non mi curo di me stesso, detesto la mia vita! Per questo io dico che è la stessa cosa: egli fa perire l'innocente e il reo!» (Gb 9, 15-22). Ma nonostante tale cognizione di causa, gli viene spontaneo domandarsi perché Dio non voglia mettere fine alle sue sofferenze: lo porta allo stremo e lo fa attanagliare da sempre nuovi dolori, ma non lo lascia morire. Che senso ha?

A questo punto prende la parola anche il terzo amico presente, Zofar di Naamà, che formula un discorso apparentemente logico: visto che Giobbe si professa innocente eppure continua a soffrire, evidentemente non ha considerato come peccato qualche azione che ha commesso e Dio, che vede nel segreto, lo sta castigando proprio per quella. Solo così infatti si riesce a fornire una spiegazione al dolore che sta provando: Giobbe allora dovrebbe invocare il perdono di Dio e tutto si sistemerebbe. In realtà i discorsi dei tre amici mancano il punto fondamentale della posizione di Giobbe: dalle situazioni concrete si evince che Dio non faccia affidamento ad alcuna teoria della retribuzione, dal momento che malvagi alla fine non vengono puniti<sup>37</sup>. Egli ha cambiato attitudine senza motivo nei confronti di Giobbe e ora lui vorrebbe solo smettere di essere tormentato: «Me ne stavo tranquillo ed egli mi ha scosso, mi ha afferrato per il collo e mi ha stritolato; ha fatto di me il suo bersaglio. Mi apre ferita su ferita, mi si avventa contro come un guerriero.» (Gb 16, 12-14). Pur conoscendo la sua condotta priva di iniquità, ha deciso di castigarlo e Giobbe non ha assolutamente torto dunque a risentirsi non solo per come Dio lo stia trattando ma anche per le conseguenze che ciò ha su di lui: se prima era ritenuto un modello da seguire per i suoi comportamenti e una figura dalla quale andare per essere consolati nel profondo, ora è disprezzato da tutti. Egli ha infierito su di lui e non accenna né a fermarsi né ad ascoltare i suoi lamenti: «Io grido a te, ma tu non mi rispondi, insisto, ma tu non mi dai retta. Sei diventato crudele con me e con la forza delle tue mani mi perseguiti. [...] Nella disgrazia non si tendono forse le braccia e non si invoca aiuto nella sventura? Non ho forse pianto con chi aveva una vita dura e non mi sono afflitto per chi era povero? Speravo il bene ed è venuto il male, aspettavo la luce ed è venuto il buio» (Gb 30, 20-26).

---

<sup>37</sup> Cfr. B. Scapolo, *Il Libro di Giobbe: alterità ed estraneità tra umano e divino*, p. 306.

Dopo questi discorsi, interviene Eliu<sup>38</sup>, un giovane ebreo sicuro di sé in quanto si considerava giusto di fronte a Dio: sostiene che Giobbe fondamentalmente abbia peccato di ὕβρις<sup>39</sup> continuando a ritenersi privo di ogni colpa e perciò è corretto che venga punito fino alla fine, visto che Dio non può assolutamente essere ingiusto. A tali parole però Giobbe non risponde e, stremato dal non sentirsi compreso, si augura che Dio in qualche modo gli venga in soccorso.

Finalmente Egli si manifesta in una tempesta e gli parla, ma non gli risponde, anzi addirittura lo accusa di aver fatto discorsi da ignorante (Gb 38, 2). Il Suo ragionamento è finalizzato a dimostrargli quanto la potenza divina sia stata sconfinata nella creazione del mondo, delle modalità in cui Dio abbia elargito vita e sussistenza a tutte le creature e di come soltanto Lui sappia domare *Beemoth* e *Leviatan*. Tuttavia non allude alle questioni sollevate da Giobbe: non fornisce nessuna esplicita ragione che possa legittimare il Suo operato nei confronti della sofferenza umana. Anzi, incalza una replica da parte di Giobbe, vuole che pubblicamente si renda conto dell'inconsistenza dei suoi discorsi e si ravveda: «Ecco, non conto niente: che cosa ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò, due volte ho parlato, ma non continuerò.» (Gb 40, 4-5). Infatti alla fine acquisisce consapevolezza della sua colpa: ha parlato senza discernimento, ovvero senza mantenere il rispetto dovuto all'eccellenza divina<sup>40</sup> e dunque chiede umilmente perdono a Dio.

Eppure, appena sente tali parole, Dio rimprovera i tre amici, rivolgendosi a Elifaz: «La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe» (Gb 42, 7-8), affermazione che lascia ogni lettore allibito. Com'è dunque possibile che Dio in precedenza abbia puntato il dito contro l'ignoranza di Giobbe ma ora lo lodi per aver parlato in maniera corretta?<sup>41</sup> Nonostante il ragionamento non regga, Dio non offre altre spiegazioni e la trattazione volge così al termine: a Giobbe viene ordinato di pregare per i suoi amici stolti e Dio gli avrebbe ridato tutto ciò che gli aveva tolto. Ritornarono da lui infatti i parenti che l'avevano abbandonato,

---

<sup>38</sup> Si noti che l'intervento di questo quarto personaggio non era inserito nel *corpus* originario dell'opera, visto che costui non appare in nessun altro punto del testo e le sue parole non si strutturano come un dialogo, diversamente dai tre precedenti. Il fatto poi che non ci sia alcuna risposta da parte di Giobbe è sintomo di rassegnazione, in quanto si rende conto che nessuno veramente riesca a comprendere il suo dolore (cfr. B. Scapolo, *Il Libro di Giobbe: alterità ed estraneità tra umano e divino*, pp. 307 s.).

<sup>39</sup> Questo termine in greco antico significa "insolenza", "tracotanza" e "arroganza" e fa riferimento all'atteggiamento tipico di chi non accetta lo stato di cose esistente e decide di modificarlo, andando però contro i dettami imposti dalle divinità. Solo per citare qualche esempio, si pensi alla vicenda di Prometeo, che rubò il fuoco agli dei per fornirlo come aiuto agli uomini, e alla disfatta di Serse I di Persia a Salamina del 480 a.C, battaglia che terminò con la sua sconfitta in quanto fu punito dagli dei per aver costruito sull'Ellesponto un ponte di barche.

<sup>40</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, p. 449.

<sup>41</sup> Cfr. J. P. McBrayer and D. Howard-Snyder (edited by), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Wiley Blackwell, 2013, p. 384.

il numero del bestiame fu raddoppiato rispetto alla situazione precedente, ritornò ad essere padre di dieci figli e visse così a lungo da poter vedere persino quattro generazioni di nipoti. Malgrado ciò, tale restituzione lascia l'amaro in bocca in quanto si ha il sentore che sia quasi beffarda: in effetti nessun tipo di elargizione divina può eliminare quel dolore, «tutto il male che il Signore aveva mandato su di lui» (Gb 42, 10) non può essere in alcun modo diminuito o dimenticato alla luce dei nuovi ottenimenti. Il fatto poi che le domande strazianti che Giobbe pone in maniera veramente insistente cadano nel vuoto è sintomo dell'inequivocabile silenzio di Dio: i meandri dell'essenza divina non possono essere battuti dall'uomo in quanto non è in grado di comprenderli<sup>42</sup> e perciò non gli rimane altro che accettare – o almeno tentare di accettare – ciò che arriva dall'alto, ovvero il silenzio. Esso è il lato sinistro di Dio, come sostenuto dal teologo Karl Barth, lo strumento che permette l'esperienza estrema del possibile e l'ambiente in cui sbocciano i “fiori del male”<sup>43</sup>: non può dunque essere penetrato dalla ragione né tanto meno motivato. Eppure, nonostante l'intrinseca incompressibilità, l'uomo non è capace di evitare di rivolgersi a Lui, visto che come nella narrazione di Giobbe non manca mai di rifugiarsi nella speranza che prima o poi intervenga per “liberarlo dal male”<sup>44</sup>.

### III.II: Come l'ammirazione cambia nel tempo

Dall'approfondimento sulla vicenda Giobbe è emerso come l'essenza del male sia profondamente innestata nella natura delle cose: è l'altra “faccia della medaglia” che deve sempre essere tenuta in considerazione. È stato analizzato il Libro di Giobbe proprio perché già in esso si riscontra una trattazione trasparente ma allo stesso sconvolgente della presenza del dolore e della sofferenza nel mondo, essendo tale testo forse uno dei più importanti contributi sul tema che si possa rintracciare nelle Scritture. Dinanzi ai patimenti di Giobbe (sineddoche per riferirsi all'umanità intera) Dio non sembra rispondere se non con il silenzio: perché Egli lascia che il suo servo soffra senza intervenire? Nel racconto viene delineato chiaramente come Giobbe fosse un individuo perfetto sotto ogni aspetto, un vero e proprio esemplare a cui guardare per ispirare il proprio comportamento, eppure soffre talmente tanto da diventare irriconoscibile e oggetto di scherno addirittura ai suoi cari, che gli si allontanano e lo lasciano solo nella peggiore delle condizioni di vita possibili. Perché dunque Dio decide di appoggiare ugualmente il progetto di Satana di tentarlo?

---

<sup>42</sup> Si fa qui riferimento implicito a Isaia 55, 8: «le mie vie non sono le vostre vie».

<sup>43</sup> Cfr. F. Rella, *Figure del male*, Meltemi, Milano 2017, p. 78.

<sup>44</sup> Però a ben vedere, di fronte ad angosciose crisi di senso e manifestazioni di sofferenze imperanti ed estreme, l'unica domanda che l'umanità – anche quella credente – sembra porsi è: “Ma Dio dov'è?” (cfr. M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, p. 29).

Si noti che nell'Antico Testamento il dolore viene inteso come una punizione inflitta alla luce delle colpe che un individuo ha commesso<sup>45</sup>: ma allora perché Giobbe soffre? È così che viene ripagata la sua più totale fedeltà? Nonostante si senta abbandonato a se stesso e non più guidato dalla mano del Signore, Giobbe non riesce a fare a meno di implorare il Suo aiuto, nella speranza che prima o poi gli dia ascolto: eppure quando Egli finalmente gli parla, in fin dei conti lo insulta senza per giunta fornirgli la risposta che tanto bramava. Com'è possibile che sia così? Fin dalla Bibbia perciò il male risulta essere una realtà scomoda ma incontestabilmente presente, davanti alla quale nemmeno Dio può muovere un dito.

Perciò alla luce di tale presenza risulta necessario analizzare se sia possibile nutrire nei suoi confronti – o meglio, rispetto a persone che compiono azioni negative – una sorta di atteggiamento di ammirazione. Tuttavia è doveroso precisare che essa non sia un sentire indipendente dalle epoche e circostanze particolari: la percezione di giustizia incarnata dagli esemplari non è infatti una consapevolezza immutata o generalizzabile, ma è profondamente influenzata da norme e valori socio-culturali presenti in una certa comunità<sup>46</sup>. Risulta dunque che il grado di ammirabilità sia già stato in qualche modo preconfigurato e pronto all'uso come se fosse un vero e proprio prodotto della società, in quanto deriva dalla corrispondenza (o meno) a un certo comportamento socialmente definito come appropriato. Ovviantemente tale codificazione deriva a sua volta da narrazioni controllate dalla maggioranza che ne detiene la creazione e distribuzione, come esposto magistralmente da Miranda Fricker in *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*.

Per fornire un approfondimento di quanto il meccanismo dell'ammirazione sia connesso alla realtà in cui è innestato, il filosofo morale Alkis Kotsonis fa riferimento a tre scenari, di cui due riguardano l'antichità e uno il secolo scorso. Utilizza il caso della Grecia antica per mostrare come le concezioni di virtù divergessero non solo in base all'epoca storica ma addirittura a seconda della *πόλις* che si volesse prendere in esame: ad esempio nelle società eroiche – in cui la parentela aveva un ruolo predominante, come si evince dai poemi omerici – l'onore era propriamente dovuto soltanto al re, mentre nell'Atene del V secolo a.C. esso era da garantirsi ad ogni uomo. Eppure, a ben vedere, nella stessa società ateniese vi erano numerose accezioni, quale quella dei sofisti, di Platone, di Aristotele e dei tragediografi, e a seconda della propria educazione e della posizione sociale si veniva

---

<sup>45</sup> Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 193.

<sup>46</sup> Cfr. A. Kotsonis, *On the Limitation of Moral Exemplarism: Socio-Cultural Values and Gender*, «Ethical Theory and Moral Practice», No. 23, 2020, p. 225.

influenzati da una specifica concezione della morale<sup>47</sup>. Per quanto riguarda invece la contemporaneità, viene indicata la Germania nazista come il classico prototipo di degenerazione di massa: in effetti la maggior parte della popolazione tedesca era profondamente convinta della giustezza della narrazione creata e controllata dal partito nazista, che professava di ammirare incondizionatamente Hitler, in quanto le sue azioni erano dipinte come l'esempio che tutti avrebbero dovuto seguire<sup>48</sup>.

Oltre ad essere “direzionata” dal contesto esterno, l'ammirazione scaturisce in maniera diversa anche in base alle caratteristiche intrinseche dell'individuo agente, vale a dire età, nazionalità, status sociale e genere<sup>49</sup>. Da un'analisi attenta però si deduce che le categorie di genere non abbiano una loro esistenza intrinseca, una ragion d'essere fisicamente parlando, bensì siano in tutto e per tutto risultati di processi sociali: in effetti fin da bambini i soggetti hanno imparato a comportarsi in base a ciò che la società si aspettava da loro rispetto alla loro conformazione fisica<sup>50</sup>. Da essa, venivano fatte derivare una serie di condotte a cui era buon costume che si attenessero durante tutta la durata della loro vita, contribuendo non solo ad imprimere un marchio sul loro essere, senza che ne fossero consapevoli, ma anche a creare adulti “che non si scandalizzano per come vanno le cose”<sup>51</sup>. Perciò la percezione di genere che un individuo ha di se stesso – da non confondere con gli attributi che, da un punto di vista biologico, ha ricevuto alla nascita – influenza in larga misura la comprensione morale di ciò che ritiene essere degno di ammirazione, dal

---

<sup>47</sup> Cfr. A. Kotsonis, *On the Limitation of Moral Exemplarism: Socio-Cultural Values and Gender*, pp. 226 s. Si noti che già Platone nella *Repubblica* mostra questa varietà di “scuole di pensiero”, inserendo ad esempio nel primo libro il discorso del sofista Trasimaco: «la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui, l'utile di chi è più forte e ha il potere, ma invece un danno proprio di chi obbedisce ed è asservito» (Platone, *La Repubblica*, trad. it. di M. Vegetti, Vol 1, Libro 1, Bibliopolis, Napoli 1998, p. 71). Per avere ulteriori delucidazioni sulle differenze esistenti nelle società eroiche e quella ateniese, si rimanda alla trattazione di Alasdair MacIntyre nei capitoli X e XI di *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988).

<sup>48</sup> È notevole il fatto che Zagzebski, trattando di tale argomento, avvicini questa tipologia di ammirazione a quella provata dagli adolescenti nei confronti di una pop star (cfr. L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, p. 47).

<sup>49</sup> Cfr. A. Kotsonis, *On the Limitation of Moral Exemplarism: Socio-Cultural Values and Gender*, p. 230.

<sup>50</sup> Una delle filosofe che ha scandagliato l'argomento è stata Judith Butler, che in *Gender Troubles: Feminism and the Subversion of Identity* fornisce un'analisi di come queste categorie di genere altro non siano che rappresentazioni mobili, vere e proprie *performances* volte all'incasellamento degli individui nel contesto sociale. Non deve dunque meravigliare la scelta della filosofa di aprire il suo libro con una citazione di Simone de Beauvoir: *One is not born a woman, but rather becomes one*.

<sup>51</sup> Si fa qui riferimento al monologo tenuto da Stefano Massini al programma televisivo *Piazza Pulita* il 25.10.2023 in cui viene proposta una carrellata di modi di dire che con il tempo sono entrati nell'immaginario collettivo e contribuiscono a creare le condizioni di squilibrio adeguate per parlare di disparità di genere: ad esempio “auguri e figli maschi!”, “donne e buoi dai paesi tuoi”, “speriamo che quella donna abbia gli attributi”, “non piangere che non sei una femminuccia!”, “l'insegnante è brava, tranne quando ha il ciclo”, puntando l'attenzione sul fatto che nessuno mai facesse caso o si meravigliasse di quelle modalità così strane e sessualmente connotate di rivolgersi, dal momento che andava bene così. Il finale però è degno di nota, visto che denuncia in maniera inequivocabile il divario esistente e che a sentirlo dà un effetto quasi straniante: “Com'è che a me [Massini che parla] nessuno ha mai chiesto se sono signore e signorino?”.

momento che si vuole che gli agenti si comportino in ogni tipo di questioni in conformità con la loro categoria di genere<sup>52</sup>. Tuttavia l'aspetto più sconvolgente riguarda la constatazione che, dall'antichità fino ai giorni nostri, continuano ad essere utilizzate categorie differenti per riferirsi a donne o a uomini. Come nella Grecia antica l'ordine normale della vita voleva che le donne si occupassero della casa mentre gli uomini badassero agli "affari da uomini" e vi erano comportamenti totalmente non commensurabili degni di ammirazione per i due sessi – visto che gli uomini aspiravano ad essere come gli eroi greci mentre le donne erano educate fin da piccole a vivere all'interno del focolare domestico e a badare ai figli<sup>53</sup> –, così nella società contemporanea vengono trasmessi messaggi in qualche modo simili per esempio dai mass media, che molto spesso vengono intesi come quella "terra di nessuno" in cui lasciarsi andare a commenti estremamente sessisti.

Nell'analisi elaborata da Kotsonis però si rimanda alla produzione cinematografica di Hollywood<sup>54</sup> che, nel complesso del presente lavoro, risulta essere la rampa di lancio perfetta per le successive riflessioni. Infatti pone l'attenzione sui ricorrenti e costanti rimandi presenti nelle pellicole di film di azione tra gli anni Settanta e Novanta del secolo scorso nei riguardi dei ruoli degli uomini e delle donne: gli uni infatti vengono rappresentati come dotati di forza fisica e mentale ed estremamente coraggiosi, e che non si tirano mai indietro quando si tratta di vendicarsi o sconfiggere il male, di norma anch'esso incarnato da uomini; le altre ricoprono di solito posizioni secondarie e sono rappresentate in base alla loro età come oggetto di passione o fonte di calore materno. E purtroppo questa distinzione netta di mansioni e valori ad esse connessi ha ricadute anche sulla percezione sociale, dal momento che non ha presa solo in vicende narrate sui grandi schermi: l'educazione impartita ai bimbi si è visto essere connotata sessualmente e dunque risulta che i ragazzi saranno spinti della società ad ammirare i tratti di personalità di atleti o uomini

---

<sup>52</sup> È opportuno sottolineare l'apporto che il sociologo della cultura Pierre Bourdieu ha fornito in *Il dominio maschile* (1998): a tutti gli effetti si può parlare di una "trappola" del maschile, che non rinchioda soltanto le donne, che si ritrovano ad essere sottomesse al dominio fino ad introiettarlo in loro stesse, ma anche gli uomini, visto che sono portati ad eliminare atteggiamenti che la società taccia come femminili per rientrare nel tracciato della cultura della virilità. Il sociologo parla anche di un diverso capitale simbolico dato ai due sessi, ovvero la diversa importanza sociale che ricoprono le due categorie, visto che la mascolinità viene sempre definita in maniera più "nobile" rispetto alla sfera del femminile: ad esempio è di facile constatazione che i nomi di tutte le cariche dello stato o di posti di comando siano di norma declinati al maschile.

<sup>53</sup> Se ad esempio per gli uni l'ideale di perfezione era incarnato da Ulisse, leggendario re di Itaca, intelligente, ingegnoso e coraggioso, che per amore della conoscenza vaga per tutto il Mediterraneo, per le altre Penelope era la perfetta incarnazione della virtù della pazienza e della lealtà verso il marito.

<sup>54</sup> Cfr. A. Kotsonis, *On the Limitation of Moral Exemplarism: Socio-Cultural Values and Gender*, pp. 231 s.



d'affari, mentre le ragazze guarderanno più a pop star o modelle<sup>55</sup> (con tutte le implicazioni del caso in riferimento anche alla diversa percezione dei valori estetici).

Perciò da tali considerazioni si evince come l'ammirazione sia inevitabilmente viziata da un insieme di caratteri ed elementi propri del soggetto che minano le basi di una comprensione universale ed univoca di ciò che è ammirabile. Pertanto l'ammirabilità si dà in numerosi modi ed è sempre profondamente legata alla percezione comunitaria: per questo è possibile che ci siano casi in cui vengano prese in considerazione persone degne di ammirazione sebbene si siano macchiate di atti illeciti. A volte in effetti capita che individui ritenuti socialmente come dei veri e propri eroi modifichino alcuni lati del loro comportamento nel corso del tempo: è il caso della politica birmana Aung San Suu Kyi, molto attiva nella difesa dei diritti umani che nel suo paese non erano assolutamente riconosciuti, visto che era retto da una dittatura militare. Salita al potere come capo del movimento di opposizione nel 1988, ha attuato una lotta non violenta con l'obiettivo di portare la Birmania verso un governo democratico in cui i diritti umani non venissero più violati, guadagnando per questo suo operato addirittura il premio Nobel per la pace nel 1991. Tuttavia nel 2017, anno in cui era ancora al potere come consigliere di Stato, non condannò le violenze perpetrate dall'esercito birmano nei confronti della minoranza musulmana dei Rohingya<sup>56</sup> e fu accusata di non aver preso le distanze dai crimini di guerra compiuti dall'esercito, atti talmente gravi da assumere le dimensioni di un genocidio a tutti gli effetti, come sostenuto dal Tribunale Internazionale Permanente dei Popoli<sup>57</sup>. Eppure, nonostante i numerosi solleciti da parte di nazioni come Regno Unito e Stati Uniti e le contestazioni da parte di personalità note a livello internazionale, ad esempio l'attivista pakistana Malala Yousafzai, Aung San Suu Kyi non mosse un dito per fermare quel massacro e molti manifestanti hanno invocato il ritiro del Nobel proprio alla luce della sua tacita legittimazione di quelle violenze.

Quindi la questione che si pone ora è la seguente: se Aung San Suu Kyi ha smesso di essere ammirevole, come si deve considerare il suo comportamento precedente a tali fatti? Deve essere del tutto ignorato in virtù della sua "connivenza" con il massacro o deve essere in un certo senso ridimensionato? Ovviamente la seconda risulta essere la modalità

---

<sup>55</sup> Con ciò non si intende assolutamente sostenere che ci sia un impedimento concreto perché ad esempio le bambine ammirino atleti, bensì che la propria percezione dell'ammirabilità non sia in nessun modo oggettiva, ma sia stata sostanzialmente influenzata dall'apprendimento e dalle aspettative sociali che riversano sull'individuo.

<sup>56</sup> Si noti che questo gruppo etnico, nonostante risiedesse in maniera stabile e massiccia nel territorio, non era annoverato tra le 135 etnie riconosciute dalla legislazione birmana del 1982, data da cui hanno cominciato a divampare continue persecuzioni nei loro confronti, che spinsero molti a fuggire nel vicino Bangladesh.

<sup>57</sup> Parlare di pulizia etnica infatti è enormemente riduttivo, visto che era una vera e propria cancellazione finalizzata ad eliminare una minoranza della popolazione ed orchestrata in un certo senso dalla legge, dal momento che i Rohingya non erano tra le etnie accettate e dunque non degni della cittadinanza birmana. Se infatti nel 2016 ne vivevano in Birmania circa un milione, a dicembre dell'anno dopo circa 625'000 erano rifugiati nei campi profughi del Bangladesh.

corretta di procedere: non significa che non sia mai stata degna di ammirazione, bensì che le sue azioni successive hanno minato la possibilità di continuare quella tendenza. Infatti proprio come si può ammirare un dipinto prima che venga rovinato da un restauro mal riuscito, si può tuttavia pensare al suo passato ed ammirarlo, ben consapevoli però che ad oggi non sia più un obiettivo degno di ammirazione<sup>58</sup>.

Eppure il ridimensionamento invocato dà l'impressione di non essere adeguato, dal momento che si tende a considerare l'individuo che suscita ammirazione in un determinato campo come ammirabile sotto ogni aspetto, perché si applica il concetto dell'*integralità*. Sotto tale definizione vengono annoverate tutte quelle emozioni che si riferiscono alla persona nella sua interezza (ovvero intendendo credenze, desideri, valori, condotta, ecc.) come oggetto sia particolare che formale di un certo tipo di sentire. Di solito si indica la vergogna come l'emozione che più tende a permeare totalmente la percezione di una persona, visto che va inconsciamente ad intaccare tutte le relazioni che un soggetto intrattiene con l'individuo invidiato: l'altro infatti risulta essere diminuito nel suo intero comportamento a causa di tale percezione svilente. E lo stesso meccanismo entra in gioco anche con l'ammirazione: si assiste ad un vero e proprio "effetto aureola"<sup>59</sup>, essendo che il vedere un individuo sotto una luce positiva porta inconsciamente a continuare a considerarlo in tal modo. Il problema è che ciò si traduce in un giudizio positivo che investe anche altre sue capacità, comprendendo settori non per forza connessi con l'ambito che ha fatto scaturire quella positiva valutazione. Giusto per offrire un esempio, si pensi a come cambia la considerazione di un collega irascibile nel momento in cui si venga a sapere che nel tempo libero si dedica ad attività di volontariato per aiutare bambini malati: quel lato del suo carattere verrà dunque letto in maniera meno negativa in virtù di quel suo impegno così meritevole.

A ben vedere però si comprende come l'ammirazione non sia veramente così totalizzante come appare a prima vista: sostenere che l'ammirazione abbia la tendenza a diffondersi non significa dire che arrivi a permeare ogni tipo di interazione con la persona ammirata<sup>60</sup>. Come sostenuto dalla stessa Zagzebski infatti, nonostante tale sentire spinga il soggetto ad emulare l'individuo che ammira, ovviamente costui non cerca di mettere in opera tutte le sue azioni. A maggior ragione poi, se l'ammirazione fosse veramente un'emozione totalizzante, allora l'immoralità sarebbe sempre rilevante nella valutazione complessiva della persona e comporterebbe lo "scarto" automatico di quell'individuo: soppesare così la persona fornirebbe dunque l'elemento utile per discriminare se risulti essere degna o meno di ammirazione. Invece essa non risponde a questo criterio: se ad

---

<sup>58</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 31.

<sup>59</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 21 s.

<sup>60</sup> Se ad esempio si ammira un bravissimo cuoco, questo non inficia in nessun modo la sua incapacità nel giocare a scacchi, essendo due campi totalmente incommensurabili e ben distinti tra loro (cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 23).

esempio Oskar Schindler viene inteso come un modello da imitare per l'impegno profuso nell'aver salvato la vita di quasi mille ebrei, tuttavia non vuol dire che debba essere ammirato *in toto*, visto che ne sono risapute l'avidità e la tendenza a tessere numerose relazioni al di fuori del matrimonio – esempio estremo però che avvalorava la tesi qui trattata.

Perciò bisogna sempre approfondire se un certo sentire offra una rappresentazione accurata del mondo: l'idea è che le emozioni diano una valutazione implicita di una caratteristica dell'ambiente circostante, che possa essere corretta o scorretta a seconda di com'è effettivamente lo stato delle cose<sup>61</sup>.

Eppure tale processo di passare al setaccio gli elementi degni di ammirazione da quelli trascurabili sembra essere più complesso nel caso in cui il soggetto sia profondamente legato da un punto di vista emotivo al personaggio che ammira, ovvero nell'eventualità in cui sia un suo sostenitore (appunto un suo ammiratore). In questa circostanza è decisamente più arduo porre attenzione solamente agli aspetti che sono concretamente degni di nota, dal momento che si ammira la persona in quanto tale: dunque il salto indebito tra meriti dovuti ed acquisiti indebitamente deriva dal fatto che quell'individuo ricopra un ruolo di spicco nel cuore o nell'ambiente in cui si trova il soggetto ammirante. Infatti è più difficile diversificare le qualità veramente meritorie di qualcuno a cui si guarda come ad un vero e proprio modello: è come se venisse posto su un piedistallo, elevandolo al di sopra degli altri e quindi contraddistinguendolo indubbiamente in modo positivo<sup>62</sup>. Questo è il meccanismo che sorregge la funzione “ostensiva” delle statue: il fatto che rendano manifesti dei valori incarnati da un certo individuo implica che questi debba essere ammirato e, se gli altri vogliono quindi aspirare a ricevere un simile riconoscimento, devono ambire a diventare come la persona in questione<sup>63</sup>. In virtù dunque della sua posizione “sopraelevata” rispetto alla norma, quel personaggio risulta detenere un peso epistemico decisamente maggiore, vale a dire che possiede la peculiare capacità di

---

<sup>61</sup> Il concetto delineato in inglese viene definito come *fittingness* ed è il termine tecnico che si utilizza per riferirsi alla relazione tra emozione e mondo (cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 9; A. Archer and B. Matheson, *When Artists Fall: Honoring and Admiring the Immoral*, «Journal of the American Philosophical Association», 2019, p. 247). L'esempio che gli autori utilizzano per delucidare questo concetto riguarda quale comportamento sia più appropriato nel caso in cui un individuo si trovasse di fronte un orso: sebbene la paura risulti essere l'emozione che naturalmente si palesa, visto che l'animale rappresenta una potenziale minaccia per la propria sicurezza, tuttavia l'alternativa migliore per salvarsi sarebbe quella di restare in piedi, per non spaventare l'orso e indurlo ad attaccare. Quindi anche se la paura sia indubbiamente appropriata in questo caso, manifestarla non è *tutto sommato* appropriato.

<sup>62</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 9.

<sup>63</sup> Tuttavia bisogna chiarire che l'esser degni di aver una statua eretta in proprio onore non è assolutamente esente da problematiche, visto che si potrebbe aver a che fare con individui ammirabili sotto determinati aspetti, ma decisamente più ambigui se osservati da altre angolazioni. Uno dei classici esempi utilizzati in relazione alle statue di figure immorali riguarda quelle dei generali confederati negli Stati Uniti e dei colonialisti nel Regno Unito e in Sudafrica: perciò è opportuno o meno che questi monumenti siano abbattuti in quanto espressione di un'ideologia irrispettosa nei confronti di un gruppo che storicamente ha subito oppressioni? (Cfr. *Ivi*, pp. 39 s).

influenzare ciò che gli altri credono, pensano o sanno, dal momento che è in grado di consentire o impedire agli altri di esercitare il proprio libero pensiero – e ciò avviene dando loro credito o sfiducia. Convalidando qualcuno perciò come fonte corretta si contribuisce ad attribuirgli un valore, anche se bisogna riconoscere che quasi tutti possano godere di un certo grado di potere epistemico: come una persona che possieda una conoscenza approfondita di un particolare argomento è capace di influenzare ciò che la gente crede semplicemente fornendo spiegazioni chiare, così vale anche per posizioni istituzionali (ad esempio un professore, in virtù del suo ruolo, è competente nel suo campo). Si noti che in linea teorica questa fonte istituzionale di potere epistemico sembrerebbe essere prerogativa solamente di individui estremamente meritevoli, ma nella pratica le cose non sempre stanno così: in effetti qualcuno potrebbe trovarsi a ricoprire una posizione di spicco senza possederne le competenze necessarie oppure sfruttare il proprio prestigio in modo inappropriato, esprimendo sì la propria opinione ma facendola passare per il parere di un esperto<sup>64</sup>. Tale autorevolezza influente deriva principalmente da due aspetti: la credibilità che gli altri avvertono nei riguardi di quella persona e l'attenzione che catalizza intorno a sé.

Per quanto riguarda la prima, è facilmente comprensibile il motivo per cui sia fondamentale: infatti la misura in cui una persona è percepita come credibile ha un forte impatto sul potere epistemico che possiede nel bene e nel male, visto che a volte un individuo può assumere un grado di potere epistemico superiore a quello giustificato dalle sue capacità e competenze. L'esempio più lampante sono le celebrità, le quali troppo spesso purtroppo vengono considerate come fonti affidabili su argomenti per i quali non sono competenti: dunque non deve destare meraviglia la loro apparizione sulla scena pubblica non solo sotto forma di sponsor – ovvero promuovendo l'acquisto di determinati articoli apparendo nelle pubblicità – ma addirittura in riferimento a più complesse questioni riguardanti la politica e la salute. Solo per fornire alcuni esempi, è noto l'appoggio offerto dalla conduttrice ed imprenditrice americana Oprah Winfrey a Barack Obama nelle primarie presidenziali del 2008 e la campagna di sensibilizzazione portata avanti dall'attrice Angelina Jolie nel 2013 nei confronti del cancro al seno, dopo aver subito un intervento di mastectomia<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. A. Archer, A. Cawston, B. Matheson and M. Geuskens, *Celebrity, Democracy, and Epistemic Power*, «Perspectives on Politics», Vol. 18, No. 1, 2020, p. 3. Viene inserito il caso di un professore di chimica che potrebbe sfruttare il proprio ruolo per fare dichiarazioni pubbliche su come trattare il cancro, opinioni assolutamente non correlate al suo campo di competenza.

<sup>65</sup> Cfr. A. Archer, A. Cawston, B. Matheson and M. Geuskens, *Celebrity, Democracy, and Epistemic Power*, p. 4. Per il primo esempio è opportuno sottolineare come diversi studi abbiano stimato che il sostegno di Winfrey sia stato così determinante da fornire a Obama oltre un milione di voti, mentre rispetto al secondo si è rilevato un aumento del 64% di donne americane che si sono sottoposte allo stesso test genetico dell'attrice nei quindici giorni successivi alla pubblicazione dell'articolo in cui Jolie esponeva la sua vicenda. Oltre a ciò, basti richiamare alla memoria la campagna di comunicazione italiana che si è verificata nel corso del 2021 per promuovere la vaccinazione anti-Covid 19, a cui hanno aderito numerosi personaggi famosi tra cui Federica Pellegrini e Amadeus (<https://www.youtube.com/watch?v=Jyh7fPHpC3E>).

Invece rispetto alla seconda, cioè l'attenzione che un personaggio famoso attrae su di sé, il discorso segue il ragionamento fatto in precedenza: essendo che le celebrità sono considerate come se fossero elevate su di un piedistallo, risulta che siano oggetto di una particolare attenzione, in un modo in cui le persone comuni non lo sono, dal momento che la loro voce sovrasta le altre. Proprio in virtù di tale ruolo prioritario attribuito loro dalla comunità, l'attenzione rivolta alle celebrità risulta essere spesso superiore di quella indirizzata a coloro che hanno vere competenze specifiche, di conseguenza il mondo della politica si ritrova a dover "servirsi" di volti noti per raggiungere fette sempre maggiori di popolazione<sup>66</sup>. Però bisogna tenere ben presente che il fatto di essere al centro dell'attenzione non comporta necessariamente un aumento della credibilità della persona chiamata in causa (si pensi alla vicenda del terrorista americano Ted Kaczynski che ha attirato l'attenzione per il suo manifesto anti-tecnologico del 1995 *La società industriale e il suo futuro*, dichiarando che avrebbe continuato la sua campagna di attentati finché il suo scritto non fosse stato pubblicato su una grande testata giornalistica). In ogni caso però l'attenzione fornisce una piattaforma per far sentire la propria voce, elemento indubbiamente cruciale visto che non importa quanto una persona possa essere percepita come credibile se non ha un mezzo per essere ascoltata, il che permette di ottenere nuove occasioni per influenzare ciò che le persone pensano.

Tuttavia il meccanismo di affidarsi al parere di un personaggio famoso e modificare la propria condotta in base ai suoi comportamenti risulta problematico nel momento in cui costui si riveli essere un modello negativo: ad esempio Kyrie Irving, giocatore di basket e campione dell'NBA nel 2016 quando giocava nei Cleveland Cavaliers, crede che la Terra sia piatta. Il fatto però che sia un punto di riferimento per moltissimi ragazzi potrebbe indurli a tenere per buona una simile "verità" fornita dal loro idolo e non ci sarebbe nessun insegnante di scienze sufficientemente bravo da poterlo smentire<sup>67</sup>.

Ma la questione si aggrava ancor di più nell'eventualità in cui una celebrità commetta irregolarità o persino violenze: l'essere considerata sopra gli altri può portare a ritenerla innocente e quindi non credere alla vittima. Quando una sua testimonianza è in conflitto con quella di qualcuno che non ha questo status, è molto probabile che alla prima venga dato maggior peso, riducendo di conseguenza la credibilità di coloro che la accusano di aver commesso degli illeciti. A tal proposito risulta particolarmente calzante osservare il comportamento di alcuni fan di Michael Jackson: molti continuano tuttora a negare le accuse contro di lui, nonostante la sua evidente colpevolezza, ed è il regista di *Leaving*

---

<sup>66</sup> Risulta appropriato menzionare le parole dell'ex Senatore degli Stati Uniti Arlen Specter: "Quando Hollywood parla, il mondo ascolta. A volte, quando Washington parla, il mondo sonnecchia". In effetti nel momento in cui una celebrità sostiene una causa, immediatamente il pubblico e i media è come se rispondessero alla chiamata, rivolgendo automaticamente attenzione alla situazione in cui il personaggio famoso ha preso posizione (molto spesso per giunta allineandosi pedissequamente alla sua opinione).

<sup>67</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *When Artists Fall: Honoring and Admiring the Immoral*, p. 255.

*Neverland* – documentario sulla vita di due uomini che ripercorrono le violenze sessuali subite quando erano bambini da parte del cantante – a paragonarli ad una specie di fanatici religiosi, visto che sono propensi a credere alle sue negazioni di colpevolezza mentre era in vita (e quelle riportate a suo nome dopo la morte) piuttosto che alle accuse ben più fondate di altre persone contro di lui<sup>68</sup>.

Infine, per tornare all'analisi delineata a inizio capitolo, è decisamente degna di essere menzionata la polemica che ha investito il regista Roman Polanski nel 2017 quando fu nominato presidente della cerimonia di consegna dei César, un Oscar nazionale riservato ai migliori film del cinema francese: infatti alcuni gruppi femministi si sono schierati furiosamente contro quella scelta vergognosa ed infamante nei confronti delle vittime che hanno subito violenze dal regista, dal momento che la qualità del suo lavoro non valeva nulla di fronte al crimine commesso e al rifiuto di affrontare le proprie responsabilità<sup>69</sup>. L'opinione pubblica si scisse alla luce di una faccenda così spinosa ed addirittura intervenne Aurélie Filippetti, ex ministro della cultura francese, difendendo la scelta dell'Académie visto che Polanski era un grande regista, vincitore di ben quattro César e a pieno titolo poteva presiedere quell'evento. I crimini a cui alludevano le proteste risalivano ormai a quarant'anni addietro e non era il caso di far riferimento ad essi ogni volta che si parlasse di lui: «dopotutto era solo una cerimonia di premiazione»<sup>70</sup>.

Insomma il problema di situazioni come la presente è che non possa essere fornita una decisione univoca in grado di sciogliere le riserve sul da farsi: se da un lato pensare di eliminare qualsiasi tipo di riconoscimento verso individui definibili come “doppi”, che però si sono distinti in un qualche campo professionale, non è realistico. Tuttavia dall'altro credere di condonare e mettere una pietra sopra a comportamenti profondamente illeciti solo in virtù di un quadro più ampio di successi non è altrettanto una via percorribile, dal momento che rischierebbe di assumere i connotati di una mancanza di rispetto nei confronti delle persone a cui questi personaggi hanno inflitto sofferenze. Dunque, sapendo che aspirare a stilare una sorta di vademecum comportamentale a cui attenersi sarebbe concretamente impossibile viste le circostanze estremamente variabili e sfuggenti, l'obiettivo che si perseguirà nelle prossime pagine sarà l'assunzione di due posizioni contrapposte: l'ammirazione nei confronti di persone che hanno compiuto azioni immorali

---

<sup>68</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, pp. 34 s.

<sup>69</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *When Artists Fall: Honoring and Admiring the Immoral*, p. 247.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*. A loro volta gli autori riprendono direttamente un articolo pubblicato sul *The Guardian*, consultabile al link: <https://www.theguardian.com/film/2017/jan/20/womens-groups-boycott-cesar-french-film-awards-roman-polanski>.

ma che hanno ottenuto raggiungimenti encomiabili deve essere abbandonata o è opportuno mantenerla<sup>71</sup>?

### III.II.I: Ragioni per abbandonare l'ammirazione

Alla luce della questione esposta sopra, qui verrà sostenuto che non si debbano ammirare persone “doppie”, ovvero personalità che hanno sì raggiunto vette degne di nota ma che hanno anche compiuto azioni immorali: questi illeciti infatti annullano qualsiasi tipo di riguardo o riconoscimento nei loro confronti, dal momento che è come se non fossero state in grado di mantenere alto il nome che si erano create con il loro lavoro. E proprio per il fatto del loro ricoprire una posizione di rilievo rispetto agli individui comuni, è necessario smettere di guardarli con ammirazione, visto che non rappresentano più un modello positivo a cui aspirare. Al fine di avvalorare questa tesi si farà riferimento a tre motivazioni principali: tali individui non sono da ammirare perché farlo contribuirebbe a dar loro potere in vari modi, a danneggiare le loro vittime e ad alimentare ideologie e comportamenti dannosi. Per cominciare è opportuno chiarire che esistono diversi tipi di potere che questi personaggi potrebbero guadagnare:

- potere finanziario ovvero la capacità di procurarsi ciò che desiderano in virtù della loro ricchezza, derivata a sua volta dall'attenzione che sono stati in grado di catalizzare. Basti pensare ad esempio che la nomination agli Oscar per il miglior film o il miglior attore protagonista aumenta statisticamente gli incassi al botteghino settimanale del 200%, permettendo al soggetto interessato di vedersi aperte davanti a sé enormi opportunità di guadagno economico<sup>72</sup>;
- potere epistemico ovvero il controllo su ciò in cui le persone credono e su chi può influenzare tali convinzioni, proprio alla luce della loro maggior visibilità rispetto alle persone comuni;
- potere morale ovvero l'essere in grado di plasmare i giudizi di valore del pubblico che ad essi guarda, visto che dettano gli estremi per determinare se un'azione sia accettabile o giustificabile, e dunque da condonare. Questa tolleranza nei confronti di comportamenti illeciti però è estremamente problematica, dal momento che può essere intesa come una vera e propria legittimazione di quella determinata condotta deviata. Inoltre si manifesta di solito attraverso la classificazione emotiva delle priorità, cioè si pongono su piani diversi il sentire della persona famosa e dell'eventuale sua vittima, poiché la luce irradiata

---

<sup>71</sup> Per ripercorrere le tappe fondamentali di tale analisi si farà riferimento ai capitoli III e IV di *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*. Prima verranno approfondite le ragioni per prendere le distanze dall'ammirazione nei confronti di personaggi immorali ma che hanno ottenuto successi nei loro campi professionali e successivamente si focalizzerà l'attenzione sulle motivazioni contrarie a togliere a questi individui l'onore che meritano.

<sup>72</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 33 s.

dall'ammirazione nei confronti della prima la rende immune ad ogni atto che ne possa scalfire l'aura;

- potere affettivo ovvero il sostegno elargito del tutto indipendente dalle azioni che la persona ammirata mette in opera, visto che si supporta quella celebrità solamente perché la si adora in quanto tale. Quindi il pericolo è collegare deliberatamente altre sfaccettature del suo carattere e comportamento in quanto vengono considerati come un effetto necessario della propria essenza ammirabile.

Nonostante siano state esposte per ragioni di chiarezza come separate, nella realtà dei fatti tali accezioni si presentano interconnesse le une alle altre e perciò il loro groviglio risulta essere complesso da sciogliere: una categoria di potere si innesta sull'altra, facendo leva sulla percezione viziata che il soggetto ammirante ha in virtù di ciò che prova nei riguardi della celebrità ammirata. In effetti a volte – come nel caso dei fan di Michael Jackson – è davvero riduttivo parlare di un semplice apprezzamento dei risultati che il determinato artista ha ottenuto, essendo che si prova un sentimento di amore misto ad adorazione che inevitabilmente ottenebra ogni possibile ragionamento basato sui fatti concreti, in quanto il personaggio in questione viene percepito come avvolto da un manto di perfezione, figlio del già menzionato “effetto aureola”.

In secondo luogo, l'ammirazione nei confronti di personalità ambigue implica un ulteriore danno inflitto alle loro vittime, visto che porgere onori a tali individui contribuisce a sminuire l'esperienza traumatica vissuta da quelle. Per calare nel concreto questa affermazione, basti pensare al commento dell'attrice Adèle Haenel riguardo alla constatazione che la consegna dell'ennesimo premio a Polanski nel 2020 fosse paragonabile a uno sputo in faccia non solo alle donne che hanno subito violenza da lui ma anche a tutte coloro che si sono trovate in una situazione simile<sup>73</sup>: dunque la volontà di lodare i magistrali lavori del regista entra profondamente in contrasto con l'inviolabilità dei diritti delle vittime, alle quali si manca di rispetto alla luce di un'inappropriata priorità emotiva che rischia di portare il soggetto a parteggiare per il regista. Inoltre si può verificare anche una situazione di “soffocamento di testimonianze”<sup>74</sup>, ovvero una sorta di auto-silenzio che le persone si impongono quando si aspettano di non essere credute da un certo pubblico, a maggior ragione se hanno subito un torto da persone che gli altri onorano e ammirano. Una conferma di questo “ricatto implicito” è stata fornita addirittura da uno dei personaggi ambigui citati a inizio capitolo, Louis CK, il quale, di fronte alle accuse di atti osceni in luogo pubblico mosse nei suoi confronti nel 2017, ammise di aver approfittato del fatto di

---

<sup>73</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 39.

<sup>74</sup> Questa formula viene utilizzata per indicare il tipo di oppressione che si verifica quando una persona ritiene che il proprio pubblico non sia disposto o non sia in grado di accogliere adeguatamente le sue parole, arrivando a scegliere di troncarsi la propria testimonianza per far sì che al pubblico vengano trasmessi solo contenuti dei quali si dimostra essere competente (cfr. K. Dotson, *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing*, «Hypatia», Vol. 26, No. 2, p. 244).



essere molto ammirato per lasciarsi andare a comportamenti illeciti. Pensava infatti che la sua fama avrebbe fermato le vittime dal condividere l'accaduto e, anche nel momento in cui qualcuna ci avesse provato, avrebbe incontrato difficoltà e resistenze, perché le persone che lo ammiravano non volevano essere poste dinanzi a quel lato degenerato del loro idolo<sup>75</sup>.

Perciò risulta che l'ammirazione comporti un accrescimento della credibilità e, nel caso in cui la persona in questione si fosse macchiata di atti immorali, questo avrebbe importanti ripercussioni sull'attendibilità di ogni possibile narrazione dissonante con quel sentire: quindi una sua eventuale vittima troverebbe più sicuro soffocare la propria denuncia, temendo di non essere creduta, se non addirittura derisa. È ricorrente in queste circostanze appellarsi al "mito della grande persona"<sup>76</sup>, ovvero l'idea che grandi personalità non possano essere anche immorali – basandosi chiaramente sul meccanismo dell'integrità –, il che comporta che non si risponda ai torti nel modo in cui si dovrebbe: ad esempio se una ragazza fosse aggredita da un attore famoso<sup>77</sup> potrebbe magari non essere in grado di concettualizzare correttamente la sua esperienza, rendendo ancora più difficile parlarne o, anche se riuscisse a comprenderla correttamente come l'essere stata vittima di uno stupro, gli altri potrebbero non farlo. Sono proprio queste carenze ermeneutiche che minano la consapevolezza generale e contribuiscono ulteriormente al rafforzamento di tali autori di reato. E la questione più sconvolgente è che molto spesso le persone comuni si trovano a fornire a questi il loro appoggio (consapevole o meno), basti analizzare azioni quotidiane quali andare al cinema, ascoltare la musica o leggere un libro: si arriva alla situazione paradossale in cui si finanziano intellettuali o artisti "doppi", mettendoli nelle condizioni di agire come più preferiscano e diventando complici della loro immoralità.

Oltre a queste due ragioni, c'è anche da aggiungere come tali personaggi non sarebbero da ammirare in quanto intenderli come modelli significherebbe alimentare ideologie che in essi trovano una cristallizzazione, senza prendere le distanze da comportamenti dannosi. Anzi, considerare una persona meritevole al punto di consegnarle un premio (come ad esempio nel caso di Polanski) implicherebbe elevarla rispetto alla norma e ciò risulta essere pericoloso proprio alla luce della tendenza dell'ammirazione a estendersi a macchia d'olio. Questo andamento contribuirebbe a livellare ogni possibile discrepanza tra le azioni di una persona e l'immagine che il soggetto ammirante si è

---

<sup>75</sup> Si veda l'articolo pubblicato dal quotidiano *New York Times* in cui Louis CK risponde alle accuse, consultabile al link: <https://www.nytimes.com/2017/11/10/arts/television/louis-ck-statement.html>.

<sup>76</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 43.

<sup>77</sup> Si fa qui riferimento al "mito del perpetratore", cioè il concetto coniato dalla filosofa femminista Audrey Yap secondo cui nei casi di violenza sessuale spesso ci si affida a luoghi comuni relativi a come sia la condotta di colpevoli di tali violenze. Visto che le "storie standard" (ovvero questi schemi sulla violenza sessuale) coinvolgono autori che sono malati di mente o completamente crudeli, spesso si ha difficoltà a riconoscere che anche le persone comuni possano commettere un simile atto (cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 51).

costruito su di essa. Inoltre si fraintenderebbe anche la funzione peculiare degli esemplari, ovvero il ruolo di guida per il soggetto nel raggiungere una concezione articolata di ciò che apprezza e a cui vuole tendere<sup>78</sup>, dal momento che identificare in tal modo un individuo immorale incoraggerebbe il perseguimento o il supporto di ideali problematici, quali ad esempio il già citato “mito della grande persona” e l’apologia della cultura dello stupro per riferirsi nuovamente a Polanski.

Eppure, a volte sembra che ci siano delle buone ragioni per ammirare questi personaggi ambigui, prendendo in considerazione altri aspetti visto che è sempre possibile scegliere di non negare il riconoscimento che in un qualche modo è loro dovuto in virtù dei loro enormi successi.

### **III.II.II: Ragioni per non abbandonare l’ammirazione**

Le ragioni delineate sopra, nonostante possano apparire tutto sommato condivisibili, tuttavia non bastano a dirimere la questione sull’ammirazione nei confronti di personaggi “doppi”, essendo che non sono decisive in tutti i casi. Infatti le persone ammirevoli meritano di vedersi riconosciuto l’onore che spetta loro e quindi sarebbe sbagliato negarglielo. Inoltre lasciare che la morale decida quali individui siano da considerare degni di ammirazione anche nell’arte, nella letteratura, nella scienza sarebbe una forma esagerata di moralismo, comparabile ad una sospensione della capacità di vagliare e giudicare le circostanze in cui si trova a vivere il soggetto. Costui in effetti, rifiutandosi di onorare quegli intellettuali o artisti immorali, contribuirebbe a delimitare decisamente oltre misura l’ambito dei risultati ottenuti dall’umanità: ad esempio il pittore francese Paul Gauguin abusò di sua moglie per poi abbandonare la famiglia e andare a vivere a Tahiti, dove si risposò tre volte con ragazze adolescenti, trasmettendo ad ognuna di loro la sifilide; eppure non è pensabile disprezzare o relegare in un angolo la sua produzione artistica, in quanto è largamente considerato uno tra i maggiori interpreti del post-impressionismo<sup>79</sup>. Si può sostenere infatti che l’ammirazione verso certe personalità abbia partecipato in maniera così significativa a plasmare il proprio senso di identità che non nutrire nei loro confronti un sentimento di riconoscente rispetto risulterebbe inadeguato. Il pensiero che soggiace a tale discorso è la constatazione che tutti coloro che abbiano realizzato grandi cose in

---

<sup>78</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 48 (a sua volta cfr. K. Kristjánsson, *Emulation and the use of role models in moral education*, «Journal of Moral Education», Vol. 35, No. 1, 2006, p. 41).

<sup>79</sup> Un altro esempio degno di essere menzionato è il caso dell’inventore italiano Guglielmo Marconi, che ricevette poco credito dopo la sua morte per il fatto di essere stato membro del Partito Fascista, intessendo anche contatti diretti con Benito Mussolini, eppure ad oggi viene definito come “l’uomo che inventò il futuro”, tanto fondamentale fu la sua invenzione di un sistema di telecomunicazione a distanza via onde radio, ovvero la telegrafia senza fili, dalla cui evoluzione è nata la radio (e in anni più recenti anche la televisione).

qualsivoglia campo meritino di essere onorati e ammirati<sup>80</sup>. Sembra opportuno però soffermarsi sulla diversa grammatura dei termini, poiché affermare che qualcuno “merita ammirazione” è una rivendicazione di maggior peso rispetto al dire che “l’ammirazione è appropriata”: la prima in effetti comporta una presa di posizione evidentemente più netta, visto che l’ammirazione nei confronti di un determinato individuo viene recepita quasi come obbligatoria – o almeno doverosa – mentre la seconda sembra essere auspicata, ma non esageratamente pretesa. L’una risulta quindi essere più stringente, essendo che ci sono molti più fattori che contribuiscono a renderla non solo “appropriata”, ma addirittura degna di essere accordata a qualcuno<sup>81</sup>. Tuttavia è necessario esplicitare che l’ammirazione non è mai dovuta a nessuno, dal momento che sarebbe improprio parlare di un “diritto di essere ammirati”: infatti la lode e il biasimo, sebbene siano risposte immediate ad un certo atteggiamento altrui, non sono mai da ritenersi come un legittimo diritto. Come per esempio i vincitori delle lotterie hanno diritto ai loro premi, anche se non si possa dire che li meritino in senso stretto, così certi individui a volte meritano di essere lodati o biasimati, anche se sarebbe errato parlare di un diritto all’ammirazione in un caso e di un dovere di biasimo nell’altro. Pertanto ogni celebrità ritenuta “in diritto” di ricevere ammirazione deve essere adeguatamente osservata, al fine di comprendere come soppesare i risultati raggiunti alla luce della sua condotta.

In definitiva l’immoralità di una persona che ha ottenuto successi eccellenti non è un motivo sufficiente per impedire di onorarla e ammirarla; anzi viene tacciato come esageratamente moralista il comportamento di quanti non sono d’accordo nell’elargire onori a personaggi che hanno mantenuto condotte eticamente discutibili. Infatti non si dovrebbe permettere che giudizi di tipo morale vadano ad intaccare l’immagine di autori di grandi opere d’arte (ovviamente non riferito solamente alla sfera artistica, ma a qualsivoglia ambito), ostacolando in tal modo l’ammirazione nei loro confronti. Non è una casualità se ad esempio la decisione di alcuni teatri statunitensi di cancellare i concerti del cantante lirico Plácido Domingo quando fu accusato di abusi sessuali nel 2019 fece così scalpore<sup>82</sup>:

---

<sup>80</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 59.

<sup>81</sup> Per chiarire ulteriormente questo passaggio, Archer e Matheson riferiscono il commento di Andrew Roberts, autore di una biografia di Winston Churchill. Per Roberts le critiche indirizzate al politico godono di ben poca importanza rispetto alla sua centralità nell’aver salvato la Gran Bretagna dall’invasione dei nazisti. Churchill aveva posizioni riprovevoli sulla razza e viene additato da alcuni come un suprematista bianco; si pensa addirittura che abbia ricoperto un ruolo fondamentale nel provocare la carestia del 1943 in Bengala, che secondo le stime uccise almeno un milione e mezzo di persone: nonostante ciò viene comunque onorato per i risultati raggiunti nel garantire la libertà alla sua nazione (cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 2, 8, 59).

<sup>82</sup> Per avere ulteriori informazioni riguardo alle accuse nei suoi confronti, si rimanda all’articolo consultabile al link: <https://www.cbsnews.com/news/placido-domingo-accused-of-sexual-harassment-by-several-more-women-the-associated-press-says/>. Inoltre, alla luce del presente lavoro, è assolutamente doveroso notare come la cantante soprano Angela Turner Wilson, una delle vittime di violenza da parte di Domingo, ha riassunto il suo tremendo vissuto: “It would be hard as a fan to justify or rationalize how somebody, so charming and generous in so many ways, could be this person”.

definita addirittura come una grottesca inversione della giusta gerarchia tra risultati pubblici e comportamenti sessuali privati, è stata considerata come uno smacco ingiustificato nei confronti di un mostro sacro da parte di artisti inesperti ed invidiosi della sua brillante carriera. «In parole povere, il disappunto di questi accusatori tardivi a fatti che risalgono ormai a decenni fa non vale la testa di Domingo»<sup>83</sup>, dichiarazione che assomiglia davvero molto alle innumerevoli giustificazioni addotte agli illeciti del regista Polanski: «il regno privato dell'*eros* dovrebbe essere subordinato a quello pubblico; il comportamento di una persona dentro o fuori la sua camera da letto è irrilevante per i risultati nella piazza pubblica, a meno che non si tratti di criminalità»<sup>84</sup>. Sostenendo poi che la cultura poggia su conquiste pubbliche nelle idee, nella politica e nell'arte, significa affermare che, condannando personalità di quel calibro, non si stiano violando doveri morali verso gli altri, né che si stia minando la forza della critica morale, bensì che si stia attentando alle fondamenta della civiltà stessa.

A ben vedere però si staglia qualcosa di condivisibile nella critica al moralismo: chiudersi nel rifiuto di determinati individui “doppi” potrebbe precludere una conoscenza preziosa, non solo rispetto ovviamente a ciò che non deve essere fatto, ma anche in riferimento a potenziali nuove esperienze. Come infatti un approccio moralistico a Polanski può impedire di apprezzare appieno i suoi risultati cinematografici, così vale anche per figure politiche, in quanto il soggetto rischia di diventare incapace di apprezzare i contributi positivi che hanno realizzato. Ma oltre a ciò, il moralismo può anche contribuire ad eliminare chi agisce male dalla comunità morale: il pericolo è quello di chiudere fuori dal proprio recinto il malfattore, additandolo come “l'altro”, ovvero qualcuno estremamente diverso dal soggetto stesso (il quale chiaramente si erge a difensore della corretta condotta) e che, proprio alla luce di questa sua lontananza dall'essere un agente morale, deve essere gestito in qualche modo<sup>85</sup>.

Eppure si verificano circostanze in cui si assiste a raggiungimenti encomiabili, che hanno toccato picchi di eccezionale valore e non vi è nulla di paragonabile ad essi: sono davvero insostituibili. Dunque proprio in virtù della loro unicità, ne consegue che irrimediabilmente si perderebbe qualcosa nel caso in cui questi risultati non venissero più ammirati perché opera di artisti o intellettuali immorali: se *Chinatown* di Polanski è veramente il miglior film di tutti i tempi – come sostiene il quotidiano britannico *The*

---

<sup>83</sup> A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 65.

<sup>84</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 65. Inutile sottolineare la lampante mancata presa di coscienza di come l'abuso sessuale sia a tutti gli effetti un vero e proprio crimine; appellarsi al già citato “mito della grande persona” non scagiona in nessun modo chi ha commesso questi atti illeciti.

<sup>85</sup> Cfr. L. Radzik, *Making Amends. Atonement in Morality, Law, and Politics*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 12 s.

*Guardian*<sup>86</sup> – allora qualcosa di concretamente imprescindibile andrebbe perduto se qualcuno scegliesse di guardare con ammirazione ai contributi di un altro regista. E il ragionamento si adatta perfettamente anche per altre situazioni, ad esempio è degna di essere menzionata la creazione del *Pernkopf Anatomy of Man*<sup>87</sup>. Questo atlante è stato ampiamente lodato per la sua accuratezza estremamente dettagliata, tantoché alcuni chirurghi sostengono che, per procedure chirurgiche complesse, sia la guida di gran lunga più adeguata, visto che altri atlanti impallidiscono dinanzi al enorme contributo del professore viennese Eduard Pernkopf. Senonché tale atlante fu realizzato negli anni Trenta del secolo scorso da medici austriaci che erano nazisti talmente convinti che erano soliti includere immagini di svastiche nelle loro firme, e le illustrazioni in esso contenute molto probabilmente sono così particolareggiate in quanto fanno riferimento a corpi di persone giustiziate dal partito nazista che il team di medici di Pernkopf era autorizzato a maneggiare a proprio piacimento. L'eventuale uso di tale atlante sul piano strettamente chirurgico non dovrebbe comportare alcuna forma di condivisione dell'ideologia perversa a cui si ispiravano gli estensori dell'atlante.

Pertanto quando si valuta se abbandonare o meno l'ammirazione per personaggi immorali ma indubbiamente degni di nota, è opportuno domandarsi se, rifiutando di apprezzarli, non si corra forse il rischio di tagliar fuori intuizioni e contributi distintivi della condizione umana. È importante però sottolineare che nessuna dimostrazione possa essere considerata in generale come decisiva, in quanto ogni singolo caso deve essere analizzato nella sua individualità: una volta stabilito che una persona sia un punto di riferimento appropriato per essere ammirato, si deve procedere non solo a vagliare le motivazioni alla base di tale scelta, ma anche soppesare eventuali ragioni contrarie al riconoscimento di questo onore.

Prima di approfondire un altro snodo, è doveroso fare chiarezza su due aspetti che altrimenti rischierebbero di non essere approfonditi a dovere, ovvero il rischio di implicito relativismo e la differenza tra ammirazione morale ed apprezzamento artistico. Infatti si deve essere consapevoli che l'appellarsi alla capacità individuale di passare al setaccio i lati positivi e negativi di una persona potrebbe essere indice di un approccio relativista: dal momento che ognuno è in grado di costruirsi *ad hoc* un sistema di riferimenti, allora nulla sarebbe degno di essere “fissato” univocamente. Tuttavia questa posizione sarebbe difficilmente difendibile, perché il relegare alla sfera privata la definizione dell'ammirazione non è in linea con la realtà dei fatti: sempre per tornare al caso di Polanski, si assiste ad una dimostrazione pubblica di riconoscimento nei suoi confronti, in quanto ci sono istituzioni quali gli Oscar schierata in prima linea nel tributargli onore. Ma oltre a ciò, sembra troppo riduttivo sostenere che non esista una sorta di sentire comune verso personalità che hanno

---

<sup>86</sup> Per avere ulteriori informazioni, si veda il link: <https://www.theguardian.com/film/2010/oct/22/best-film-ever-chinatown-season>.

<sup>87</sup> Cfr. A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, p. 71.

dato all'umanità contributi notevoli – senza per questo cadere in concezioni livellanti, quali il “mito della grande persona”, ma guardando esclusivamente ai risultati nel campo che si decide di prendere in considerazione. E su tale discorso si innesta la seconda precisazione, visto che sembra opportuno esplicitare che entrano in gioco categorie diverse a seconda che si parli di ammirazione morale o di apprezzamento artistico: in effetti per quanto possano essere avvicinati, le due sfere sia lessicali che concettuali attengono ad aree (e dunque valori) tra loro separate. Come si è provato a dimostrare l'apprezzamento artistico può essere slegato dall'ammirare un artista, poiché l'uno è indipendente dall'altra: non c'è alcuna corrispondenza infatti dal momento che l'autore non viene considerato sotto una luce positiva in qualsiasi altro ambito, ma solamente in stretto riferimento alla sua opera – senza guardare a lui con quell'atteggiamento di adorazione mista a fanatismo tipico dei fan adoranti che non sono in grado di vedere con lucidità l'intero comportamento del proprio idolo.

### **III.III: Auschwitz**

Arrivati a questo punto della ricerca, risulta doveroso analizzare una delle pagine più terribili della storia umana, in cui il male ha raggiunto forse la sua cristallizzazione peggiore: i campi di concentramento realizzati dal regime nazista durante la Seconda guerra mondiale, luoghi di reclusione e di internamento finalizzati a deportare e sterminare grandi masse di persone<sup>88</sup>. L'obiettivo infatti è provare a comprendere come si sia potuta verificare una distruzione morale e sociale di dimensioni così spropositate da essere considerata un vero e proprio crimine contro l'umanità, visto che portò all'eliminazione fisica di circa sei milioni di ebrei, che all'epoca corrispondevano a circa due terzi dei cittadini di fede ebraica

---

<sup>88</sup> Tuttavia non bisogna dimenticare che il sistema concentrazionario non fu prerogativa solo del Terzo Reich e non solo nei confronti degli ebrei, visto che venivano internati anche omosessuali, disabili, prigionieri politici ed altre minoranze, quali ad esempio gli zingari. I primi esemplari vennero “inventati” nel 1896 a Cuba da un generale spagnolo per contrastare le insurrezioni locali, furono utilizzati dagli Stati Uniti a partire dal 1900 nelle Filippine e ne allestirono anche i britannici nel Sudafrica all'epoca della guerra anglo-boera (1900 - 1902). Tutti erano animati dalla volontà di separare la popolazione civile dagli insorti, dal momento che in essi erano detenuti non avversari politici bensì donne, anziani e bambini ma, se sulla carta veniva garantita loro protezione, alla prova dei fatti costoro morirono di stenti, di fame o di malattie. Durante poi la Prima guerra mondiale i campi di concentramento vennero usati soprattutto dall'impero austro-ungarico e dalla Russia zarista come campi di prigionia per militari e per interare gli oppositori interni e le popolazioni civili dei territori occupati, da sfruttarsi come forza lavoro coatta. Inoltre, i campi di concentramento nazisti presentano analogie con quelli creati da Iosif Stalin nell'Unione Sovietica: sono l'esposizione, nelle modalità più tragiche possibili, dell'ideale sociale e politico del nazismo e del comunismo staliniano ed è degna di nota anche la constatazione che tra i due dittatori ci fosse un'autentica emulazione. Tuttavia ci sono delle sostanziali differenze tra i due sistemi, visto che non esiste un esatto equivalente dei campi nazisti, sia per crudeltà che per operatività su scala industriale: ad esempio in quelli sovietici guardiani e detenuti generalmente parlavano la stessa lingua e i primi a volte davano prova di maggior compassione, se non per la misura crudele di razionare il cibo sulla base del lavoro svolto (cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. di E. K. Imberciadori, Garzanti, Milano 2011, pp. 279 s.). Per ulteriori informazioni sugli aspetti simili e dissimili tra i due regimi si veda: T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. di R. Rossi, Garzanti, Milano 2004, pp. 93 s.

che risiedevano in Europa. Per prendere a prestito parole della filosofa Hannah Arendt che studiò a fondo il fenomeno della nascita dei totalitarismi, i *lager* nazisti furono uno strumento necessario al regime per accertarsi che il dominio creato fosse assoluto<sup>89</sup>, ovvero per controllare se fosse stata adeguatamente messa in opera la totale disumanizzazione dell'uomo, avendo cura di rimpiazzarlo con un tipo di umano simile agli animali, interessato unicamente a preservare la specie da ogni contaminazione con altre razze, ritenute chiaramente inferiori. La purezza razziale era infatti invocata come il mezzo per poter aumentare le possibilità di sopravvivenza all'interno di un contesto sociale che era inteso come darwinianamente connotato, in cui la cultura aveva una rilevanza soltanto per il fatto che i suoi processi interferivano con quelli biologici. Adolf Hitler e gli altri gerarchi nazisti si presentavano perciò come sia leader militari che “medici della collettività”, dal momento che si proponevano di prendere le misure adeguate per curare la malattia – ovviamente a detta loro – che aveva infettato con virulenza la popolazione tedesca, vale a dire il virus razziale chiamato ebraismo internazionale<sup>90</sup>.

Bisogna riconoscere però che tale stravolgimento di valori è stato possibile solo grazie alla diffusione massiccia nella società di un sistema di riferimenti totalmente altro rispetto a quello che vigeva prima: è in questa nuova visione del mondo (*Weltanschauung*)<sup>91</sup> che si inserisce la cosiddetta “etica nazista”, ovvero l'insieme di valori e pratiche comportamentali che il Terzo Reich additava come corretti e da perseguire. Tale *Weltanschauung* era caratterizzata da due aspetti fondamentali: la coerenza, cioè l'assenza di elementi incongruenti tra loro o nel complesso della narrazione, e la comprensività, cioè la manipolazione completa di ogni evento e la conseguente creazione di un sistema di ideali in base al quale non si poteva solo vivere, ma anche morire. Si noti che tali fattori erano in grado di fornire coesione all'impalcatura concettuale e normativa realizzata *ad hoc* dal regime nazista. Se ipoteticamente si fosse slegata l'“etica nazista” da quella *Weltanschauung*, tutta la costruzione avrebbe collassato: ad esempio non si sarebbe potuto permettere ad alcuni ebrei di vivere, visto che tutta la loro razza era «da trattare come se non fosse mai esistita, letteralmente da farli sparire»<sup>92</sup>. È necessario soffermarsi su come questo progetto di distruzione fosse architettato nei minimi dettagli per fiaccare ogni minima possibilità di resistenza anche solo psicologica degli internati: nell'eventualità (per quanto remota per i nazisti) in cui fossero riusciti a sopravvivere, sarebbero stati tagliati comunque fuori dal mondo dei vivi, messi metaforicamente al bando visto che nessuno avrebbe mai creduto loro. Si considerino le parole che i membri delle SS usavano per ammonire i prigionieri dei

---

<sup>89</sup> Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004, p. 599.

<sup>90</sup> Cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 113.

<sup>91</sup> Cfr. E. L. Fackenheim, *Nazi “Ethic”, Nazi Weltanschauung, and the Holocaust*, «The Jewish Quarterly Review», Vol. 83, No. 1/2, 1992, pp. 170 s.

<sup>92</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, pp. 606 s.

campi, riportate da Simon Weisenthal e riprese da Primo Levi in *I sommersi e i salvati*: «In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. Forse ci saranno sospetti, discussioni, ricerche di storici, ma non ci saranno certezze, perché noi distruggeremo le prove insieme con voi. E quand'anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti: dirà che sono esagerazioni della propaganda alleata, e crederà a noi che negheremo tutto, e non a voi. La storia dei Lager, saremo noi a dettarla»<sup>93</sup>.

Dunque alla base della Shoah non vi era soltanto una concezione del bene arbitrariamente rovesciata<sup>94</sup>, ma una degenerata raffigurazione del *moral point of view*: il tutto era architettato nei minimi dettagli e retto dalla figura nodale di Hitler, inteso come l'unico e il solo principio guida da seguire, a cui si doveva incondizionata obbedienza<sup>95</sup>. Lui infatti incarnava la visione del mondo nazionalsocialista, la quale solo attraverso di lui acquistava realtà e determinatezza, dal momento che era stato capace di sostituire la tavola di valori precedenti con la sua<sup>96</sup>: la maggioranza della popolazione dunque aveva agito semplicemente in conformità a quella che ritenevano la virtù per l'eccellenza, ovvero eseguire gli ordini. E risulta comprensibile come il suo ruolo<sup>97</sup> rimase inattaccabile fino alla fine, essendo sostenuto peraltro da un ulteriore elemento della *Weltanschauung*: gli ebrei erano da considerarsi come parassiti e avvelenatori del mondo e ciò forniva la conferma che Hitler aveva davvero ragione, così come costui rappresentava la prova che gli ebrei erano gli avvelenatori del mondo. Questa orrenda circolarità si rivelò *in extremis* essere la fonte indistruttibile della coerenza e longevità di questo sistema (e dell'"etica" che da esso

---

<sup>93</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2008, p. 3 (a sua volta S. Weisenthal, *Gli assassini sono fra noi*, Garzanti, Milano 1970).

<sup>94</sup> Questa concezione del bene come purezza razziale entra chiaramente in contraddizione con il principio dell'uguale rispetto che spetta a tutti gli esseri umani, indipendentemente dalle loro origini etniche: non è infatti concretamente pensabile una comunità politica umana i cui membri non facciano parte anche dell'umanità (cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, p. 118).

<sup>95</sup> Si veda a tal proposito l'ultima dichiarazione che Adolf Eichmann fece alla fine del processo intentato contro di lui a Gerusalemme nel 1961, prima di essere condannato a morte: «I giudici non l'avevano capito: lui non aveva mai odiato gli ebrei, non aveva mai voluto lo sterminio di esseri umani. La sua colpa veniva dall'obbedienza, che è sempre stata esaltata come una virtù» (H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2018, p. 254).

<sup>96</sup> Cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2015, p. VIII.

<sup>97</sup> In tedesco tale termine viene reso con *Führerprinzip*, letteralmente principio del capo, ed è utilizzato per riferirsi ad un sistema gerarchico composto da leader che abbiano un'assoluta responsabilità nell'area di loro competenza e che debbano rispondere solo ad un'autorità superiore. A sua volta quest'ultima pretende obbedienza assoluta dai suoi sottoposti e però non deve rispondere delle sue azioni a nessuno, essendo la suprema autorità dello Stato.



derivava), visto che rimase in auge fino alla sua morte<sup>98</sup>. Il suo enorme successo, che assicurò al regime una solida presa sulla popolazione tedesca, era garantito da un capillare e martellante indottrinamento che invase le piazze e le coscienze, specie dopo la presa del potere da parte di Hitler nel 1933.

Va ricordato che il *Mein Kampf* fu stilato in carcere: mentre era detenuto in quanto colpevole di alto tradimento, poiché aveva orchestrato un tentativo di colpo di Stato a Monaco nel 1923, dettò al compagno di cella Rudolf Hoess questo testo in cui nella prima parte delineava la sua vita e successivamente esponeva il suo programma politico. Era consapevole infatti che, per raggiungere il potere, avrebbe dovuto puntare ad ottenerlo in maniera legale e per questo investì in modo massiccio nella propaganda: tale strumento si rivelò essere una vera e propria “mano invisibile” in grado di distendersi su tutti gli aspetti della vita quotidiana attraverso le arti, la musica, il teatro, il cinema, la radio e la stampa<sup>99</sup>. Dal 1930 venne posto alla direzione dell'apparato propagandistico del partito Joseph Goebbels, ex giornalista di Berlino che diede una spinta veramente notevole alla diffusione del messaggio nazista, e quando Hitler salì al potere tre anni dopo, lo mise anche a capo del Ministero dell'Educazione Pubblica e della Propaganda del Reich. Il dovere principale a cui doveva adempiere era imprimere nel sentire comune l'odio nei confronti dei nemici dello Stato: sia esterni, ovvero le nazioni che avevano imposto alla Germania il trattato di Versailles, che interni, cioè tutti coloro che non appartenevano alla razza ariana germanica, ovvero omosessuali, minoranze come gli zingari, bolscevichi e soprattutto ebrei. In effetti l'impianto comunicativo era finalizzato a creare un'atmosfera di tolleranza verso le violenze contro quest'ultimi, che venivano presentati come i responsabili di tutti i problemi morali ed economici della Germania: erano i fautori del bolscevismo e del “capitalismo internazionale”, a loro si doveva la caduta della Repubblica di Weimar, visto che avevano accumulato soldi pubblici togliendoli al già instabile governo, ed avevano portato al fallimento degli sforzi bellici tedeschi nella Prima guerra mondiale, secondo la leggenda della cosiddetta “pugnalata alle spalle”.

Insomma erano il capro espiatorio su cui cucire addosso l'onta dell'essere “dalla parte sbagliata della storia” – la sola colpa di essere nati per citare il libro di Gherardo Colombo sull'esperienza di Liliana Segre ad Auschwitz – al fine di renderli i bersagli perfetti contro cui riversare ogni forma di violenza, la quale sarebbe stata in qualsiasi caso giusta e motivata visto che tanto “Dietro al Potere del Nemico, c'è l'Ebreo”, come recitavano numerosi manifesti che tappezzavano le città del Terzo Reich. L'inizio della fine però si

---

<sup>98</sup> Cfr. E. L. Fackenheim, *Nazi "Ethic", Nazi Weltanschauung, and the Holocaust*, p. 172.

<sup>99</sup> È degno di nota menzionare come nel *Mein Kampf* Hitler intenda la propaganda: «è sbagliato dare alla propaganda la varietà dell'insegnamento scientifico. La ricettività della grande massa è molto limitata, la sua intelligenza mediocre e grande la sua smemoratezza. Da ciò deriva che una propaganda efficace deve limitarsi a pochissimi punti, che deve poi ribadire continuamente, finché anche i più tapini siano capaci di raffigurarsi, mediante quelle parola implacabilmente ripetute, i concetti che si voleva restassero loro impressi» (A. Hitler, *Mein Kampf*, trad. it. di G. Galli, Kaos edizioni, Milano 2016, p. 192).

verificò con l’emanazione di decreti a cui seguirono leggi statali che limitavano le vite degli ebrei sotto tutti gli aspetti, sia in campo pubblico che privato<sup>100</sup>, chiaramente valide su tutto il territorio nazionale, e l’apice venne raggiunto con le Leggi di Norimberga del 1935. Questo pacchetto di ulteriori limitazioni per gli appartenenti alla razza ebraica comprendeva due ceppi di prescrizioni:

- la protezione del sangue e dell’onore tedesco era la motivazione addotta per proibire i matrimoni misti tra ebrei e non ebrei, essendo il mantenimento della purezza del sangue tedesco lo scopo da salvaguardare. Infrangere questo divieto era considerato reato di oltraggio razziale, da punirsi con il carcere;
- la cittadinanza non era più garantita a chiunque risiedesse nel territorio del Terzo Reich, ma diventava prerogativa solo di coloro che avevano sangue tedesco. Alla luce di ciò, si vennero a creare due classi sociali: i cittadini con pieni poteri politici e gli altri, ovvero i membri di razze estranee con poteri e diritti limitati, tra cui ovviamente gli ebrei. Non potendo essere legalmente cittadini, venne perciò tolto loro il diritto di voto, furono esclusi da ogni pubblico impiego e in breve tempo tale mancato riconoscimento sociale aprì le porte ad un sempre più massiccio aumento di divieti nei loro confronti, fino a sfociare in una reale emarginazione addirittura a livello fisico.

Quindi alla luce di un dispiegamento di forze tanto imponente per l’uso di dispositivi<sup>101</sup> quanto prolungato nel tempo, architettato minuziosamente per instillare nella popolazione idee degenerate e pericolose, si comprende come mai non fece così scalpore la Notte dei Cristalli – quando tra il 9 e il 10 novembre del 1938 i nazisti scatenarono nel Terzo Reich una serie di pogrom contro gli ebrei, saccheggiando e distruggendo case, sinagoghe e negozi di proprietà di ebrei, lasciando le strade coperte da un manto di frammenti di vetro – o l’istituzione dei ghetti, per non parlare poi della totale indifferenza dinanzi al progetto mastodontico di mettere in opera l’eliminazione di massa di intere comunità ebraiche. Non è pensabile sostenere che proprio nessuno, almeno nel fronte interno, fosse veramente al corrente di ciò che stava per accadere, anche perché quei *lager*, sebbene spesso fossero edifici precedentemente esistenti che vennero convertiti per altri

---

<sup>100</sup> La prima disposizione a ridurre in modo significativo i diritti dei cittadini ebrei fu la “Legge per la Restaurazione del Servizio Civile Professionale”, varata il 7 aprile 1933, secondo la quale funzionari e impiegati pubblici ebrei, giudicati “politicamente inaffidabili”, dovevano essere esclusi dalle funzioni pubbliche. Non solo, nel corso dello stesso mese venne anche limitato il numero di studenti ebrei che potevano frequentare le scuole e le università e furono varate altre leggi per circoscrivere fortemente le ingerenze ebraiche nella professione medica, legale e soprattutto economica. Per ulteriori informazioni si rimanda al link: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/it/article/antisemitic-legislation-1933-1939>.

<sup>101</sup> Infatti l’indottrinamento non passò solo attraverso i manifesti pubblicitari affissi nelle città che ritraevano gli ebrei come marxisti, usurai o schiavisti, o attraverso gli innumerevoli cartelli che segnalavano ad esempio quali tram, panchine o servizi commerciali non potevano essere utilizzati da ebrei. Fondamentali furono anche gli investimenti fatti nella cultura: libri, fumetti, pellicole, testi scolastici e addirittura fiabe popolari vennero riveduti e corretti alla luce del messaggio nazista da veicolare. Irretendo continuamente la popolazione tedesca con quei riferimenti, grazie anche all’utilizzo sapiente della radio e della stampa, si arrivò alla quasi totale scomparsa di attriti di fronte ad una nuova normalità.

scopi, richiesero ingenti investimenti di persone, denaro e materie prime per essere calati nella realtà del progetto di morte: a sommi capi si può ipotizzare che ci fossero decine di migliaia di individui implicati, direttamente o meno, nel processo di costruzione dei campi. Inoltre non si parla di qualche isolato caso, ma di più di 44'000 strutture di questo tipo create e funzionanti tra il 1933 e il 1945: il primo ad essere aperto, per volere del gerarca nazista Heinrich Himmler, fu quello nei pressi di Monaco, precisamente a Dachau, inaugurato solo un mese dopo la salita al potere di Hitler nel gennaio 1933. Si estendeva su un'area di più di duecento ettari, in cui vi era anche una zona adibita allo svolgimento di esperimenti sui detenuti per testare le cure mediche e i sistemi di rianimazione, come ad esempio le ricerche sul congelamento del corpo umano in acqua.

Se però si osserva il campo di sterminio più grande mai costruito dai nazisti, Auschwitz, si nota come le dimensioni aumentino spaventosamente: il complesso era composto da Auschwitz I, il nucleo originario, Auschwitz II situato a Birkenau, Auschwitz III a Monowitz<sup>102</sup> ed altri quarantacinque sottocampi, in cui i deportati venivano utilizzati dall'industria tedesca come manodopera gratuita. Per quanto riguarda il numero di deportati che qui trovarono la morte, ad oggi non si può affermare con certezza matematica, visto che molte prove vennero eliminate dalle SS verso gli ultimi giorni prima della liberazione da parte dell'Armata Rossa – il 27 gennaio 1945 – e Himmler stesso ordinò di cessare le esecuzioni nelle camere a gas e di demolirle insieme ai forni crematori, nella speranza di far sparire le testimonianze dell'orrendo genocidio che lì era stato perpetrato. Fino a quel momento però il numero delle vittime ammontava a un milione e centomila. Negli anni Novanta Franciszek Piper, direttore del Dipartimento di Ricerca storica del Museo di Auschwitz, prese in esame alcuni documenti delle indagini condotte da una commissione sovietica, la quale aveva stimato a grandi linee la portata massima giornaliera dei forni crematori, e confermò quelle cifre, a discapito dei calcoli esagerati forniti da Rudolf Hoess al processo di Norimberga, il quale aveva sostenuto che nel periodo in cui era stato comandante del campo (ovvero dal 1940 al 1943) erano morte circa tre milioni di persone.

Com'è possibile dunque che si sia verificata una catastrofe del genere? Che nessuno si sia opposto ad un'ecatombe così mostruosa ed attuata su scala industriale? Non si può

---

<sup>102</sup> Sebbene in questo lavoro “campo di sterminio” e “campo di concentramento” vengano usati come sinonimi, in realtà è doveroso precisare che non solo vi fossero differenze tra i due, ma addirittura esistevano altre strutture oltre ad essi: campi di lavoro forzato (ad esempio quello di Neuengamme nei pressi di Amburgo) concepiti per sfruttare il lavoro dei detenuti, da cui poi le SS avrebbero tratto profitti; campi di transito (ad esempio quello di Westerbork in Olanda) pensati per rendere la deportazione degli ebrei più agevole; campi di concentramento, ovvero strutture carcerarie per detenere civili (quali ad esempio quello di Mathausen vicino a Linz o quello di Sachsenhausen vicino a Berlino); campi di sterminio (come quello di Treblinka in Polonia e Auschwitz-Birkenau) finalizzati esclusivamente all'eliminazione fisica degli internati.

credere che un'area tanto grande<sup>103</sup> non abbia destato, se non orrore e vergogna, almeno interesse nella popolazione. Dopotutto, erano sotto gli occhi di tutti i rastrellamenti di ebrei nelle città, nessuno si è mai domandato dove venissero portati e come mai non facessero più ritorno? Sarebbe stato forse possibile fare qualcosa di più dal punto di vista umanitario? Era meglio dunque non conoscere la verità e non voler vedere più in là di quello che era deciso dalle autorità naziste, attenendosi strettamente alla propria mansione senza tentare di comprendere in cosa consistesse veramente la “soluzione finale alla questione ebraica” (modo in cui venne definito nella Conferenza di Wannsee nel 20 gennaio 1942 il progetto di annientare tutti gli ebrei d'Europa) e senza interferire in alcun modo con essa. Per utilizzare le parole di Primo Levi, nella Germania di Hitler vigeva un sistema particolare: chi sapeva non parlava, chi non sapeva non faceva domande, a chi faceva domande non si rispondeva<sup>104</sup>.

Anche perché poi, sempre per ritornare all'uso magistrale della propaganda che Goebbels assicurò al regime, circolavano filmati per “rassicurare” l'opinione pubblica che quei campi erano tutto sommato una forma di re-insediamento della popolazione ebrea in altri luoghi d'Europa: ad esempio furono pubblicati opuscoli che riportavano come i tedeschi in Polonia avessero dato lavoro agli ebrei e costruito ospedali puliti, dando loro giornali e organizzando corsi professionali, e vennero girati filmati che rappresentavano la “vita quotidiana” che si svolgeva nel ghetto di Theresienstadt, nell'attuale Repubblica Ceca. Passata alla storia come una delle migliori truffe propagandistiche<sup>105</sup>, in queste pellicole veniva raccontato come tale luogo fosse una sorta di residenza comune in cui gli ebrei tedeschi e austriaci, anziani e disabili, potevano “ritirarsi” a vivere in pace e sicurezza. Però ciò che rese Theresienstadt unico nel suo genere fu anche il fatto che soltanto lì vennero

---

<sup>103</sup> Si veda al riguardo la foto aerea del campo di concentramento di Auschwitz, scattata nel 2017 e consultabile tramite il software Google Earth:



<sup>104</sup> Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1998, p. 191.

<sup>105</sup> Cfr. T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, p. 143.

ammessi rappresentati della Croce Rossa Internazionale<sup>106</sup>: per l'occasione più di settemila ebrei giudicati "impresentabili" vennero deportati ad Auschwitz alla vigilia dell'arrivo della delegazione e l'amministrazione del campo si occupò di costruire falsi negozi e locali al fine di dimostrare la situazione di benessere che regnava all'interno di quelle mura.

Alla luce di tutto ciò quindi risulta in un certo modo possibile mappare l'impatto che questo regime totalitario ha avuto sul comportamento morale degli individui<sup>107</sup>:

- in virtù dell'odio nei confronti del nemico e dell'enorme campagna finalizzata alla sua stigmatizzazione, si fece riferimento ad un'idea forte di male, ovvero un'interpretazione del corso della storia, universale e individuale, in cui elementi della caduta e della rovina occupano una posizione di rilievo<sup>108</sup>. Tutto ciò che accade dunque è ricondotto a tale nuova spiegazione e, nel momento in cui un'interpretazione totalizzante prende piede, contribuisce a costituire una separazione netta di individui: la parte definita debole diviene così preda dell'altra che, forte del suo essere la maggioranza, si sente autorizzata ad additare come nemici quegli individui "di secondo livello", appartenenti ad una razza inferiore e considerati quasi alla stregua di una sottospecie di uomini. In quanto elementi che disturbano l'equilibrio pubblico devono perciò essere annientati secondo lo stesso principio per cui si deve uccidere l'avversario sul campo di battaglia, come riportato da Hoess nelle sue memorie<sup>109</sup>, una vera e propria generalizzazione dell'idea di guerra;
- si assiste ad uno svuotamento di potere dell'individuo, dal momento che lo Stato diventa il detentore assoluto dei fini ultimi della società. Il singolo dunque non è più in grado di accedere ai valori morali per regolare il proprio comportamento, in quanto la misura del bene e del male è completa prerogativa dello Stato: ridisegnando i confini della moralità, all'individuo non resta che usufruire e muoversi all'interno di quel ridotto spazio di manovra lasciategli dall'autorità statale;
- inoltre l'ultima caratteristica degna di nota è la constatazione che alla base della presa così salda del nazismo sulla popolazione ci fosse il controllo più vasto possibile sulla totalità della vita sociale. Infatti l'ingerenza statale non riguardava solo la sfera pubblica ma, per garantire una vera diffusione del messaggio nazista, doveva accedere anche ai lati più privati, arrivando a controllare il lavoro, il luogo di abitazioni, i beni, l'educazione e gli svaghi così da arrivare ad «ottenere la sottomissione dei sudditi in quanto non esiste più un luogo dove ripararsi»<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 90.

<sup>107</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, pp. 126 s.

<sup>108</sup> Cfr. U. Bonanate, *La cultura del male. Dall'idea di colpa all'etica del limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 85 s.

<sup>109</sup> Per ulteriori informazioni a riguardo, si rimanda a R. Höss, *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico di Rudolf Höss*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Einaudi, Torino 1960.

<sup>110</sup> T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 128.

Dunque la presenza di un nemico assoluto, inteso come una reale incarnazione del male, rende possibili, corrette ed auspicabili tutte le azioni ostili nei suoi confronti. Di conseguenza l'individuo comune prova un senso di sollievo in quanto la responsabilità delle decisioni non sta nelle sue mani, visto che l'autorità detentrica del potere lo obbliga ad allinearsi a ciò che impone. Così gli uomini dovevano mettere in campo solo il pensiero sui mezzi, dal momento che i fini delle loro azioni non erano più di loro competenza. Tale pensiero "strumentale" perciò era applicabile alla realtà senza con ciò intaccare la struttura morale profonda degli individui coinvolti, facendoli diventare non solo docili nel comportamento – e quindi perfettamente disciplinati e in grado di sottomettersi da sé agli ordini formulati "dall'alto" – ma addirittura delle mere parti di un ingaggio ben più grande di loro. Però è doveroso ricordare che, nonostante i crimini totalitari non trovino la loro causa né negli individui né nelle nazioni bensì nei regimi politici vigenti<sup>111</sup>, tuttavia non significa che il singolo fosse esente da ogni responsabilità: bisogna distinguere la colpevolezza legale dalla responsabilità morale. La prima infatti si riferisce a oggettive violazioni della legge e il suo riconoscimento è competenza dei tribunali, mentre la seconda riguarda l'individuo nella sua singolarità a prescindere dal suo ruolo pubblico e il suo tribunale è la coscienza<sup>112</sup>.

Si veda il caso di Adolf Eichmann<sup>113</sup>, la cui difesa durante tutto il processo intentato contro di lui a Gerusalemme nel 1961 dopo essere stato catturato in Argentina, tentò di far passare per un semplice ingranaggio, ma il problema era che in quella circostanza non si stava giudicando un sistema o la Storia. Si puntava il dito contro una persona in carne ed ossa: era opportuno ricordarsi che, pur essendo un funzionario, l'imputato restava comunque un essere umano e come tale doveva essere sentenziato. Il rischio altrimenti sarebbe stato un'esagerata diffusione di responsabilità e, laddove tutti sono colpevoli, nessuno lo è: nel parlare di colpa collettiva si entra in una sorta di aporia visto che i concetti di colpa e di innocenza, per funzionare, devono agganciarsi sempre ad una individualità. La "teoria-truffa dell'ingranaggio" – come la definisce Arendt nelle pagine di *La responsabilità personale sotto la dittatura* – risulta dunque essere un prodotto di quella nuova "etica" creata dal Terzo Reich, *escamotage* appositamente pensato per impedire anche la più minima sensibilizzazione della coscienza morale degli esecutori: rendendoli non più padroni dei fini delle loro azioni, l'unica preoccupazione doveva essere svolgere al meglio il compito che era stato loro affidato, senza per questo arrogarsi il diritto di modificarlo o di metterlo in discussione.

---

<sup>111</sup> Una volta infatti che si instaura un sistema totalitario viene da sé, come evidenziato sopra, che la maggior parte della popolazione rischi di diventare complice dei crimini: anche delle "brave persone" possono diventare carnefici senza neanche accorgersene, alla luce del loro essere membri di una certa comunità e di dividerne la cultura.

<sup>112</sup> Cfr. H. Arendt, *Humanitas Mundi. Scritti su Karl Jaspers*, trad. it. di R. Peluso, Mimesis, Milano 2015, p. 50.

<sup>113</sup> Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino 2004, pp. 26 s.

«Mi sentivo l'architetto di Hitler. Gli eventi della vita politica non mi riguardavano. Mi vedevo dispensato da ogni presa di posizione. Da me ci si aspettava che mi limitassi al mio campo: la costruzione»<sup>114</sup>. In tal modo Albert Speer poneva il suo operato totalmente alla larga da ogni possibile accusa di connivenza con il regime, atteggiamento che accomunava bene o male tutti i gerarchi nazisti, visto che in fondo ognuno si era occupato soltanto di una piccola percentuale dell'intero processo: la totale mancanza del sentirsi responsabili derivava dunque dalla profonda compartimentazione sia dell'azione in sé che della specializzazione richiesta. Per tornare ad Eichmann, la sua unica preoccupazione nel difendersi era stato il mettere in evidenza come non si fossero mai verificati conflitti di competenza tra diversi servizi dello Stato (senza dar peso alle accuse mosse contro di lui dalla corte israeliana). Egli sosteneva che il suo ufficio RSHA IV B4<sup>115</sup> si occupasse soltanto di questioni di tipo tecnico, tantoché non aveva assolutamente avuto a che fare con l'esecuzione di ebrei e, a detta sua, non ne aveva mai ucciso neppure uno: non spettava a lui decidere chi doveva morire o vivere. Nell'immaginario collettivo può capitare di ritrovarlo come la mente della "soluzione finale", ma in realtà alla conferenza di Wannsee non era altro che colui che stilava i verbali, onorato di essere seduto tra le grandi menti del Reich, tra cui ovviamente il Führer, oltre che Müller e Heydrich. «In quel momento mi sentii una specie di Ponzio Pilato, mi sentii libero da ogni colpa»<sup>116</sup>: dinanzi a quel manipolo di nazisti di gran lunga più importanti di lui, non poteva certo permettersi di avere idee proprie. Era come se la sua percezione della correttezza di un'azione dipendesse in linea diretta dall'importanza del ruolo che una persona ricopriva: se Hitler aveva partorito una certa idea, a cui per di più Himmler aveva dato il suo consenso, senza ombra di dubbio doveva essere giusta, ipotesi avvalorata anche dal fatto che praticamente nessuno vi si opponeva. In aggiunta, il tutto si svolgeva nel modo più strutturato possibile, per far sì che neppure un anello della catena si sentisse responsabile dell'intero operato.

---

<sup>114</sup> T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 168.

<sup>115</sup> Con tale sigla si indicava il dipartimento centrale per la sicurezza del Reich diretto da Heinrich Müller; esso si occupava dell'eliminazione dei nemici del regime nei *lager*, di cui Eichmann era a capo dell'ufficio B4 dal 1941, a cui atteneva la competenza in affari ebraici. È degno di nota il commento di Müller che viene riportato nei nastri di Sassen (le registrazioni degli incontri tra un ex agente delle SS corrispondente di un mensile nazista, Willem Sassen, ed Eichmann, in cui quest'ultimo racconta senza filtri la sua storia) perché illustra nitidamente il peso che Eichmann ricopriva, e quanto questo riconoscimento lo rendesse orgoglioso. Afferma Müller: «Se avessimo avuto trenta Eichmann, avremmo sicuramente vinto la guerra. Un Eichmann segue il suo Führer ovunque, anche nella morte» (B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Milano 2017, p. 77). In effetti è tristemente conosciuto il suo discorso di commiato: sarebbe saltato nella tomba ridendo, perché insieme a lui ci sarebbero stati milioni di ebrei (cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 61).

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 122.

Il filosofo bulgaro Tzvetan Todorov in *Di fronte all'estremo* – un'analisi lucida ed approfondita dell'esperienza dei *lager* e di come questi abbiano soverchiato la morale – inserisce un esempio pratico di come funzionasse il meccanismo di compartimentazione<sup>117</sup>:

- si ipotizzi che Heydrich fosse a capo della catena, diretto esecutore della volontà di Hitler, il quale però non faceva altro che maneggiare numeri esponenzialmente alti, oltretutto senza mai entrare in contatto con le persone vere in carne ed ossa;
- successivamente compariva in scena un qualsiasi poliziotto, incaricato di eseguire il suo solito lavoro di routine, cioè arresto e spedizione;
- a questo punto interveniva Eichmann che, attenendosi alle sue mansioni puramente “tecniche”, organizzava le partenze dei treni verso Auschwitz dalle diverse località;
- giunti qui, toccava a Hoess procedere con l'ordine di svuotare i treni e smistarne la popolazione contenuta, mandando subito i bambini alle camere a gas;
- a tal punto entravano in gioco i *Sonderkommando*, ovvero gruppi di detenuti ebrei costretti a collaborare con il regime all'interno dei campi di sterminio: sono loro che concretamente spingono le vittime nelle camere a gas ed azionano il meccanismo per la discesa dello Zyklon B, un agente fumigante a base di acido cianidrico.

Tuttavia è opportuno indugiare ulteriormente su quest'ultimo aspetto, il più tragico di tutta quella sequenza di procedure, visto che emerge chiaramente la scandalosa volontà di spostare la colpa sulle vittime, come espresso egregiamente da Primo Levi: «Noi, il popolo dei signori, siamo i vostri distruttori, ma voi non siete migliori di noi dal momento che, se lo vogliamo, siamo capaci di distruggere non solo i vostri corpi ma anche le vostre anime, proprio come abbiamo distrutto le nostre»<sup>118</sup>. E oltre a ciò, c'è anche da menzionare un'ulteriore constatazione sconcertante: alcuni capi dei Consigli degli anziani ebraici avevano collaborato con il regime. È ampiamente documentato infatti che i nazisti si affidassero a loro per avere liste pronte di ebrei da usare per riempire i convogli<sup>119</sup> (avendo cura di mettere in salvo quegli esponenti che nella comunità erano più in vista, gli “illustri”), per sequestrare loro beni e denaro, per tenere aggiornato l'elenco degli alloggi rimasti vuoti e per scovare eventuali fuggiaschi, grazie al corpo di polizia ebraico. Nelle loro mani era la decisione di chi mandare a morte anche se, a detta loro, avevano collaborato nella speranza di sventare conseguenze più gravi di quelle concretamente verificatesi<sup>120</sup>, ma nella realtà dei fatti si erano macchiati di connivenza con quel sistema che eliminava i loro stessi

---

<sup>117</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, pp. 169 s.

<sup>118</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 39.

<sup>119</sup> Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, pp. 123 s.

<sup>120</sup> Cfr. *Ivi*, p. 99.



membri<sup>121</sup>. Parafrasando le conclusioni di Arendt, se questa tacita connivenza non si fosse verificata, e se di conseguenza il popolo ebraico fosse stato davvero disorganizzato, molto probabilmente non ci sarebbero state circa sei milioni di vittime.

Perciò nessun “impiegato” di quella sequenza di procedimenti aveva la sensazione di essere responsabile di ciò che complessivamente veniva compiuto, visto che l’obiettivo a cui la compartimentazione del lavoro mirava era stato pienamente raggiunto: tale “catena di montaggio della morte”, scomponendo appunto il lavoro in mille semplici operazioni tecniche, ha portato la coscienza morale dei soggetti ad assopirsi e a perdere contatto con la realtà<sup>122</sup>. Inoltre ogni funzionario aveva giurato obbedienza al regime nel momento in cui era diventato membro delle SS, a cui per giunta erano seguiti altri giuramenti specifici a seconda del ruolo che si andava a ricoprire<sup>123</sup>, ed è Eichmann stesso a mettere in luce questo aspetto. Infatti mentre si trovava in Argentina<sup>124</sup>, dove aveva trovato riparo (come molti altri gerarchi) per scampare alla cattura in madrepatria dopo la disfatta nazista, aveva registrato con un ex agente olandese delle SS, Willem Sassen, numerose interviste in cui parlava senza filtri della sua vita<sup>125</sup>: queste testimonianze venivano intese come la vera

---

<sup>121</sup> Inoltre bisogna annotare anche il fatto che la collaborazione con i nazisti non teneva automaticamente alla larga dalla morte ciascun membro dei consigli ebraici: in effetti anche loro potevano essere invariabilmente sterminati nel momento in cui arrivasse dall’alto l’ordine di liquidare i ghetti (cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 125).

<sup>122</sup> Bisogna essere consapevoli che il pericolo di scivolare in una situazione simile a quella delineata in queste righe, una sorta di omertà dell’autocoscienza (cfr. R. De Monticelli, *Al di qua del bene e del male. Per una teoria dei valori*, Einaudi, Torino 2015, p. 60), non è un’opzione totalmente escludibile da una società, in quanto nessun raggiungimento può essere inteso come definitivo, ma ogni acquisizione è sempre reversibile. In effetti nessuna nazione è al riparo da tendenze di sopraffazione e di dominio: ad esempio a partire da una completa ed incauta adesione ad una causa nazionale, e molto spesso addirittura nazionalistica, il rischio di ricadere in situazioni spersonalizzanti, problematiche dal punto di vista morale e che a volte addirittura mettono a repentaglio la sopravvivenza fisica di una parte della popolazione non può essere mai escluso del tutto.

<sup>123</sup> «Così fui vincolato a due giuramenti: il giuramento di fedeltà a Adolf Hitler e quello al Reichsführer delle SS. Questi due giuramenti non mi lasciavano scampo. Il giuramento è l’obbligo più alto che un uomo possa assumere su di sé» (cfr. A. Eichmann, *Chi sono stato e ciò che ho fatto. Le registrazioni di Eichmann. Il mio ruolo nella Soluzione Finale*, trad. it. di E. Gozzi, Ginko Edizioni, Torino 2022, p. 386). È degno di nota anche il passaggio del processo in cui Eichmann sostenne che non aveva obbedito soltanto agli *ordini*, ma anche alla *legge*: attenendosi ad una versione distorta dell’imperativo categorico kantiano, per lui la volontà del Führer era la legge a cui non si potevano addurre eccezioni (cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, pp. 143 s.). Era talmente stringente quel comando che non necessitava neanche di essere scritto, addirittura sostenne che avrebbe ucciso anche suo padre se Hitler glielo avesse ordinato.

<sup>124</sup> Si noti come qui tutti sapevano perfettamente chi fosse realmente quell’individuo che sul passaporto, accuratamente falsificato, figurava come Ricardo Klement: addirittura era solito firmare le sue foto per i camerati a nome “Adolf Eichmann - SS-Obersturmbannführer fuori servizio” (cfr. B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, p. 15).

<sup>125</sup> La trascrizione delle interviste, condotte a partire dall’aprile 1957 nell’abitazione di Sassen, anche in presenza di un pubblico di pochi intimi (ad esempio un aiutante di campo di Himmler), è unanimemente ritenuta un documento più veridico rispetto al memoriale redatto da Eichmann durante la sua detenzione in Israele (cfr. A. Castaldini, *Eichmann prima di Gerusalemme, o la consapevolezza del male*, «Heliopolis. Culture Civiltà Politica», Vol. 1, 2018, p. 11). Da quegli incontri vennero trascritte circa 700 pagine, di cui però meno di un centinaio furono prese in esame durante il processo, in quanto erano state rimaneggiate da Eichmann stesso.

spiegazione di ciò che realizzò e del suo coinvolgimento attivo nelle operazioni del Terzo Reich, memorie redatte in un momento in cui era libero da ogni coercizione altrui e pienamente consapevole delle responsabilità morali e giuridiche che tale deposizione comportava<sup>126</sup>.

Il mantra che viene ripetuto quasi ossessivamente durante gli incontri con Sassen è la sua più completa estraneità da ogni accusa di essere un assassino o un genocida: al massimo “accetterebbe” di essere ritenuto colpevole di esser stato *complice* di omicidi nel corso della guerra, dal momento che eseguiva gli ordini che aveva ricevuto<sup>127</sup>. «Io ribadisco come né io né i miei colleghi del dipartimento RSHA IV B4 abbiamo mai ucciso una singola persona, ebrea o no, e nemmeno emesso ordini agli altri uffici affinché degli ebrei venissero uccisi»<sup>128</sup>: le parole di Eichmann suonano perentorie e si sente “ingiustamente” vittima del sistema di cui faceva parte. Addirittura arriva ad autoassolversi: «dopo un’attenta analisi, sono giunto alla conclusione della mia innocenza e, in determinate circostanze, potrei presentarmi davanti a una valutazione legale con la coscienza pulita. Non sono altro che un fedele, corretto, laborioso e stipendiato membro delle SS. Non sono mai stato un “porco radicale”»<sup>129</sup>. La martellante professione di assenza di responsabilità è indice della gravità della trasformazione morale a cui è stato sottoposto: un essere umano che non fa altro che eseguire passivamente gli ordini per la sola ragione che gli sono stati imposti non può essere definito come persona.

A ben vedere però l’atteggiamento beffardo di Eichmann non era un caso isolato: ogni ingranaggio della macchina si ritrovava ad essere del tutto alienato nei confronti della propria volontà e Goebbels aveva addirittura modificato l’imperativo categorico kantiano, al fine di evitare ipotetici crolli del consenso: “Agisci in modo che, se il Führer ti vedesse, approverebbe la tua azione”<sup>130</sup>. E fu proprio questa la linea seguita dai nazisti dopo la caduta del regime, sia nel processo di Norimberga del 1945 sia in quello di Gerusalemme del 1961. Circolavano in effetti diverse versioni di scusanti, adoperate dai gerarchi per sminuire il proprio coinvolgimento nello sterminio<sup>131</sup>:

- negazione totale dei fatti, nonostante esistano sia documenti scritti sia testimoni che scelgono di uscire dall’anonimato anche magari dopo decenni;

---

<sup>126</sup> «Questa mia testimonianza esclude qualunque altra spiegazione devii da essa stessa e che io possa dover depositare in futuro dinanzi a un consiglio o tribunale ostili» (A. Eichmann, *Chi sono stato e ciò che ho fatto. Le registrazioni di Eichmann. Il mio ruolo nella Soluzione Finale*, p. 15).

<sup>127</sup> Cfr. *Ivi*, p. 23.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>129</sup> *Ivi*, pp. 383 s.

<sup>130</sup> Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 143.

<sup>131</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all’estremo*, pp. 134 s.

- “non lo sapevo”: molti sostengono che era davvero semplice non comprendere fino in fondo quello che succedeva dentro i campi, dal momento che era sufficiente non prestare eccessiva attenzione<sup>132</sup>;
- “ubbidivo solo agli ordini”: ammissione della propria totale subumanità, in quanto ciò consiste nel ritenersi soltanto una pedina nelle mani del Reich.

È quindi evidente come la perfezione del sistema della frammentazione e della depersonalizzazione avesse raggiunto livelli talmente elevati di divisione dei compiti che i singoli nazisti non si sentivano minimamente colpevoli delle loro azioni, dal momento che avevano semplicemente svolto una piccola parte di tutto il processo, ritenendola per di più una questione di carattere tecnico. Se ad Eichmann fosse stato ordinato di censire pecore piuttosto che ebrei, sarebbe stata la stessa cosa, in quanto il suo unico obiettivo sarebbe sempre stato quello di trovare un modo di svolgerlo al meglio. Come poteva infatti un destinatario di ordini, un mero ingranaggio, uscire dal vano che gli era stato imposto<sup>133</sup>? La grandezza della macchina di morte e più in generale del sistema statale che il Terzo Reich riuscì ad imporre sulla popolazione, come si è cercato di far emergere, ha la sua ragion d'essere nella «sincera, sfrenata e smisurata ammirazione per Hitler»<sup>134</sup>: tale sentire non era prerogativa solo dei suoi fedelissimi gerarchi, ma era divenuto quasi di dominio pubblico, visto che era stato innestato in maniera abile e continuativa nelle fondamenta del contratto sociale. L'allineamento e la collaborazione di massa (taciti o lampanti che fossero) si devono di conseguenza non solo al carisma estremamente trainante del Führer ma anche al suo essere stato elevato a depositario unico e imprescindibile di questo nuovo apparato burocratico, normativo e soprattutto valoriale.

Perciò l'analisi di questo male estremo perpetrato dal regime nazista nei *lager* e nel sovraccarico dell'ordine corretto delle cose, che ad essi ha aperto la strada, conduce all'agghiacciante consapevolezza che nessuna persona può credere di essere totalmente alla larga da una degenerazione simile. Nel caso in cui il soggetto arrivi a provare ammirazione verso un leader trascinate ed autorevole, ma che in realtà attenda in maniera implicita all'uso attivo della sua coscienza morale, il pericolo è quello di trovarsi imbrigliato in un meccanismo di rimandi viziosi che lo spingono inesorabilmente a delegare a costui la propria *agency*, rischiando di cadere in una sorta di cecità “volontaria” nei confronti di ciò che succede. Perciò risulta estremamente necessario maneggiare con cura l'ammirazione in quanto, in base a come viene declinata, può assumere due accezioni opposte: aiuta l'uomo a

---

<sup>132</sup> Basti pensare al fatto che la signora Stangl si rifiutasse di credere al vero lavoro del marito, comandante dei campi di sterminio di Treblinka e di Sobibor: persino lui stesso ammise che nei lager si poteva evitare di vedere quasi tutto, arrivando ad illudersi di essere soltanto un sovrintendente della costruzione di edifici, quando in realtà la sua funzione era quella di bruciare cadaveri (cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 162).

<sup>133</sup> Cfr. A. Eichmann, *Chi sono stato e ciò che ho fatto. Le registrazioni di Eichmann. Il mio ruolo nella Soluzione Finale*, p. 387.

<sup>134</sup> Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 155.

raggiungere gli stadi più elevanti del proprio essere, spingendolo a migliorare alla luce delle potenzialità che un modello ha dischiuso davanti ai suoi occhi, o lo getta dinanzi al suo fallimento, nell'eventualità in cui sia guidato come una pedina e non abbia più le redini della propria esistenza, ma agisca solo in virtù della fulminante adorazione verso individui indubbiamente ambigui.

#### Capitolo IV: La sequela del “cattivo esempio”

«Nei regimi totalitari appare evidente che l'onnipotenza dell'uomo corrisponde alla superfluità degli uomini. Perciò, dalla convinzione che tutto sia possibile, sorge immediatamente la prassi di rendere superflui gli uomini, in parte attraverso la decimazione e in generale attraverso la liquidazione degli uomini *qua* uomini»<sup>135</sup>. Con queste parole Hannah Arendt compendia il nucleo del “successo” del regime nazista nell'irretire le coscienze: si arrivò dunque a una reale scomparsa della voce interiore propriamente morale, soppiantandola con il dovere di obbedienza incondizionata<sup>136</sup>. Tutto ciò è stato reso possibile da un'imponente campagna di indirizzamento dei valori e della percezione del giusto verso una nuova frontiera di riferimenti morali, capovolgendoli in modo da rendere naturale e scontata la conformità alla cosiddetta “etica” nazista.

È appropriato perciò avvicinare tale corruzione sistematica dei valori allo scenario trattato in *1984*<sup>137</sup> da George Orwell: quel libro è particolarmente utile per intuire fino a che punto una dittatura riesca a penetrare all'interno dei soggetti, nella volontà di manipolare la storia, la vita quotidiana – “Big brother is watching you” veniva ripetuto ossessivamente dai teleschermi presenti in ogni abitazione – e tutte le consuetudini normalmente accettate (tra cui le distorsioni più eclatanti erano “La guerra è pace” e “La libertà è schiavitù”). Ad esempio era corretto denunciare i propri parenti nell'eventualità in cui disobbedissero ai precetti del regime, dal momento che il primo obbligo che vigeva tanto nella società tedesca quanto in quella immaginata da Orwell era la sottomissione all'autorità, visto che l'ordine che essa impartiva aveva in entrambi i casi valenza di legge. Risulta di conseguenza evidente come il regime instaurato affondasse le sue fondamenta in un'ammirazione sconfinata e generalizzante, grazie alla massiccia diffusione di un sentimento quasi di adorazione nei confronti di Adolf Hitler: «Per noi [qui Todorov riprende le parole di Rudolf Hoess] il Führer aveva sempre ragione e come lui il suo diretto sostituto, Himmler. I loro ordini venivano eseguiti senza riflettere e la disobbedienza era inconcepibile»<sup>138</sup>. Slogan come questi risuonavano così incessantemente che il soggetto si trovava a fungere da cassa di risonanza per tali norme deviate, arrivando a non domandarsi

---

<sup>135</sup> H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950 - 1973*, trad. it. di C. Marazia, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007, p. 56. Si confronti poi questo passaggio con la lettera che Arendt indirizza al filosofo e maestro Karl Jaspers il 4 marzo 1951 (cfr. H. Arendt e K. Jaspers, *Carteggio. 1926 - 1969*, trad. it. di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 104 s.

<sup>136</sup> È opportuno riprendere la lucida riflessione di Arendt delineata nei confronti di Eichmann: «egli non ebbe bisogno di “chiudere gli orecchi” per non ascoltare la voce della coscienza, non perché non avesse una coscienza ma perché essa gli parlava con una “voce rispettabile”, ovvero la voce della rispettabile società che lo circondava» (cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 133). La coscienza del popolo tedesco dunque imponeva un'obbedienza incondizionata alla legge, la quale non nasceva dalla ragion pratica, ma dalla volontà del Führer.

<sup>137</sup> G. Orwell, *1984*, trad. it. di F. Cavagnoli, Feltrinelli, Milano 2021.

<sup>138</sup> T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 184.

più il motivo delle proprie azioni. Inoltre non si assisteva ad alcun conflitto interiore: era come se la capacità di guardare nitidamente alla realtà fosse del tutto sepolta sotto alla convinzione ingenua e consolatoria di “stare soltanto eseguendo gli ordini”.

Alla luce di questo, dunque, è possibile avvicinarsi alla comprensione di come si sia potuto attuare il sistema concentrazionario nazista e di come per giunta esso sia stato concretamente compiuto da gente ordinaria, il che è ancor più terrificante dal momento che «se noi fossimo stati al loro posto, saremmo potuti diventare come loro»<sup>139</sup>. Infatti Arendt evidenzia efficacemente questo aspetto: nonostante prima di assistere al processo di Eichmann si aspettasse di essere alla presenza di un individuo che solo dall'aspetto incutesse timore (essendo accusato di ben quindici capi di imputazione<sup>140</sup>), in realtà si trova davanti una persona assolutamente normale. Eichmann non era esageratamente alto, la sua figura non era per nulla robusta, indossava un paio di occhialini tondi e per di più era chiuso in una gabbia di vetro costruita appositamente per l'occasione. Non era un mostro, ma soltanto una persona che non aveva convinzioni proprie, un “grigio burocrate”, che non faceva altro che seguire i comandi impartitigli senza mai interpellare la propria coscienza.

In virtù di tale “normalità” sorge quasi spontaneamente una domanda: è possibile che un comportamento simile a quello tipico dei funzionari del regime nazista possa ricomparire anche in altre circostanze culturali? Ovvero, visto che l'ammirazione nei confronti di Hitler aveva raggiunto livelli talmente elevati che riuscì a rendere la popolazione refrattaria nei confronti di qualsiasi cosa che non dipendesse direttamente dal Führer stesso, potrebbe succedere anche al giorno d'oggi che persone “apparentemente” normali si trovino a compiere «massacri amministrativi»<sup>141</sup>? In effetti è sempre Arendt a mettere in guardia il lettore che «il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tutt'ora, terribilmente normali»<sup>142</sup>. Quindi in questo capitolo verrà esaminato come individui comuni ed ordinari, se inseriti in determinate situazioni, possano arrivare a compiere il

---

<sup>139</sup> T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 153.

<sup>140</sup> Era accusato infatti di aver commesso, in concorso con altri, crimini contro il popolo ebraico con l'intenzione di distruggerne la stirpe in diversi modi: causando il loro sterminio, facendo vivere milioni di ebrei in condizioni che verosimilmente avrebbero condotto alla loro distruzione fisica e provocando loro gravi danni fisici e mentali (cfr H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 251).

<sup>141</sup> N. Mattucci, *La Politica Esempio. Sul pensiero di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 154. In effetti dopo che le basi della morale hanno cominciato a dissolversi, il passo successivo compiuto da Hitler è stato legare indissolubilmente capacità tecnica e capacità umana, cioè i criteri che precedentemente erano prerogativa del mondo del lavoro vennero applicati al contesto sociale: basti pensare che gli ebrei altro non erano che numeri, materiale umano di cui disfarsene con cronometrica precisione (cfr. *Ivi*, p. 141).

<sup>142</sup> H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, p. 282.

male, a causa di una vera propria paralisi ed ostruzione delle coscienze<sup>143</sup>, e come tale degenerazione sia un pericolo presente anche nelle società contemporanee.

#### **IV.I: Alla prova dei fatti, il test di Milgram e l'esperimento di Zimbardo**

Persone normali possono veramente diventare cattive se poste in determinate circostanze? Com'è possibile che queste facciano la fine di vere e proprie "mele marce"? In queste pagine si punterà l'attenzione su due esperimenti psicologici, l'uno tenuto da Stanley Milgram nel 1961 e l'altro da Philip Zimbardo a dieci anni di distanza, che verranno analizzati per dimostrare come individui comuni, indotti da condizioni esterne, modifichino i connotati della propria indole, senza aver consapevolezza di questo sgretolamento graduale ma inesorabile dei propri punti fermi, al fine di divenire agenti del male.

Dunque l'obiettivo sarà guardare non al male che le persone sono, ma a quello che possono diventare: ognuno può essere condotto senza troppa fatica a compiere atti violenti verso terzi se catturato dal potere della situazione. Ne consegue come il male non sia affatto un tratto della personalità, ma semplicemente un attributo della natura umana: non può mai essere totalmente scisso dal bene poiché un soggetto è perfettamente in grado di assumere entrambi i comportamenti in contesti diversi. La portata rilevante ma allo stesso tempo spaventosa del discorso sta proprio in tale "mancata mostruosità": il male è qualcosa che riguarda tutti quanti, almeno come una «terribile possibilità non ancora espressa»<sup>144</sup>, e nessuno dunque può ritenersi immune dalla sua presa. Come durante il regime nazista gli agenti del male erano uomini normali, padri di famiglia premurosi con i figli ed amorevoli con le mogli<sup>145</sup>, così anche oggi non si deve pensare a orribili ed esageratamente spaventose incarnazioni del male. A questo punto risulta appropriato prendere a prestito le parole di Zimbardo stesso: «vi avverto di fare attenzione ai demoni lungo il cammino; anche se forse sarete delusi dalla loro banalità e da quanto somiglino al vostro vicino di casa»<sup>146</sup>.

Prima di procedere alla spiegazione dei due esperimenti, bisogna precisare che questi *case studies* erano mossi da intenzioni differenti: quello organizzato da Milgram era finalizzato all'osservazione del meccanismo dell'obbedienza, invece lo scopo di Zimbardo era valutare in che misura le caratteristiche esterne di un contesto istituzionale potessero condizionare chi operava in quell'ambiente. Tuttavia in entrambi si assiste al medesimo risultato: i partecipanti, nonostante fossero individui ben integrati e dai profili di personalità

---

<sup>143</sup> Cfr. F. Jullien, *L'ombra del Male. Il negativo e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel pensiero cinese*, trad. it. di M. Ghilardi, Angelo Colla Editore, Vicenza 2005, pp. 137 s.

<sup>144</sup> P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. it. di M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020, p. XI.

<sup>145</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 171: «I soldati che cercano di uccidere il più rapidamente possibile sono spesso eccellenti padri di famiglia».

<sup>146</sup> P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, p. 27.

nella norma, giungono a sopraffare, umiliare e sevizare deliberatamente persone innocenti<sup>147</sup>. Anche brave persone possono essere spinte a comportarsi in modo cattivo o comunque irrazionale se inserite in contesti totalizzanti che minano le basi del loro senso di stabilità e di coerenza: un'obbedienza a una qualsiasi autorità estranea alla propria coscienza non solo produce nell'individuo una reale cancellazione dell'intervallo esistente tra responsabilità e imputabilità<sup>148</sup>, ma implica anche che le situazioni sociali possano esercitare un'influenza così potente sui soggetti da indurli a compiere azioni che in circostanze "normali" non avrebbero mai avuto luogo.

Chiarito ciò, si può procedere all'approfondimento del test di Milgram nel 1961: la giustificazione addotta dai gerarchi nazisti nei processi di Norimberga e di Gerusalemme portò lo psicologo a chiedersi se la maggior parte delle persone comuni in un esperimento di scienze sociali avrebbe seguito l'ordine di infliggere del male<sup>149</sup>. Per questo fece un'inserzione in un quotidiano invitando i lettori a partecipare ad uno studio sulla memoria e l'apprendimento.

### **Public Announcement**

#### **WE WILL PAY YOU \$4.00 FOR ONE HOUR OF YOUR TIME**

#### **Persons Needed for a Study of Memory**

\*We will pay five hundred New Haven men to help us complete a scientific study of memory and learning. The study is being done at Yale University.

\*Each person who participates will be paid \$4.00 (plus 50c carfare) for approximately 1 hour's time. We need you for only one hour: there are no further obligations. You may choose the time you would like to come (evenings, weekdays, or weekends).

\*No special training, education, or experience is needed. We want:

Factory workers	Businessmen	Construction workers
City employees	Clerks	Salespeople
Laborers	Professional people	White-collar workers
Barbers	Telephone workers	Others

All persons must be between the ages of 20 and 50. High school and college students cannot be used.

\*If you meet these qualifications, fill out the coupon below and mail it now to Professor Stanley Milgram, Department of Psychology, Yale University, New Haven. You will be notified later of the specific time and place of the study. We reserve the right to decline any application.

\*You will be paid \$4.00 (plus 50c carfare) as soon as you arrive at the laboratory.

L'obiettivo della ricerca era vedere fin dove l'obbedienza all'autorità – in tal caso lo sperimentatore – riusciva ad intaccare il precetto morale di non arrecare del male agli altri: si trattava di osservare fino a che punto il soggetto accettasse di infliggere un dolore

<sup>147</sup> Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, Laterza, Bari 2015, p. 9.

<sup>148</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *Responsabilità*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», Vol. 1, 2023, pp. 32 s.

<sup>149</sup> Si fa qui riferimento alle riflessioni delineate nelle pagine iniziali del libro in cui Milgram compendia il suo esperimento: «È risaputo che fra il 1933 e il 1945 milioni di innocenti vennero sistematicamente trucidati da persone che eseguivano degli ordini. Ispirati agli stessi criteri di rendimento di una qualsiasi azienda di elettrodomestici, furono edificati campi di sterminio, messe in funzione camere a gas, prodotti quantitativi giornalieri di cadaveri. [...] La loro realizzazione su così larga scala non avrebbe potuto avvenire senza obbedienza di un gran numero di persone» (S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, trad. it. di R. Ballabeni, Bompiani, Milano 1975, p. 15).



sempre più intenso a una vittima che voleva sottrarsi<sup>150</sup>. L'esperimento prevedeva che un "insegnante" testasse la capacità di un "allievo" di ricordare venticinque coppie di parole e, nel caso in cui questi sbagliasse, sarebbe stato punito con una scossa elettrica di intensità crescente. Ai fini della piena comprensione dello studio è doveroso precisare che l'allievo era un attore co-partecipe dell'esperimento: infatti nonostante fosse legato alla sedia con un elettrodo al polso, non riceveva assolutamente alcuna scarica di corrente, ma questo piccolo dettaglio veniva comunicato all'insegnante soltanto alla fine dell'esperimento stesso. Anzi, al momento in cui veniva spiegato lo svolgimento, l'insegnante riceveva addirittura una "scossa di prova" di 45 volt: dunque era totalmente ignaro e credeva fermamente di avere tra le mani un generatore di corrente con trenta levette che andavano dai 15 ai 450 volt.

I problemi sorgevano quando l'allievo cominciava a dare segni di malessere: se infatti le scosse più basse non venivano quasi percepite, man mano che aumentava il voltaggio, protestava e si lamentava decisamente di più. In quei casi lo sperimentatore incitava l'insegnante a proseguire in quanto bisognava necessariamente andare avanti – «l'esperimento esige che lei continui»<sup>151</sup> – senza lasciarsi toccare dalle grida dell'allievo: tuttavia a volte l'insegnante mostrava segnali di cedimento e si sentiva estremamente indeciso se continuare o meno. A quel punto perciò era legittimo aspettarsi che la gran maggioranza dei partecipanti si rifiutasse di procedere oltre, viste le sofferenze che stavano facendo subire: eppure tutti proseguirono fino alla scossa numero venti (cioè quella da 300 volt) e il 65% del totale andò avanti fino alla fine<sup>152</sup>. Sembra opportuno fornire degli esempi per calare nel concreto questo adeguamento alle norme imposte:

- un assistente sociale di trentanove anni che, in maniera totalmente inaspettata, mentre stava somministrando le ultime scosse più dolorose doveva sforzarsi per trattenere le risate. Lui stesso alla fine dell'esperimento spiegò il suo comportamento: «era una assurda reazione di fronte a una situazione completamente insopportabile e nasceva dal fatto di dover fare del male a qualcuno, intrappolato in un contesto che non lasciava scelta e in cui non potevo essere in alcun modo di aiuto»<sup>153</sup>;
- un disoccupato di cinquant'anni che, nonostante numerosi tentennamenti ed obiezioni angoscianti, porta a termine l'esperimento, arrivando alla scossa di 450 volt. Si dimostra decisamente più sollevato però nel momento in cui chiede allo sperimentatore se si

---

<sup>150</sup> Cfr. S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, p. 18.

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>152</sup> Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, p. 28. È doveroso precisare che questo risultato sconvolgente è stato ottenuto non solo dai numerosi esperimenti organizzati da Milgram, ma anche da test simili condotti presso altre università.

<sup>153</sup> S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, pp. 78 s.

assumesse la responsabilità delle condizioni fisiche dell'allievo e, dopo averne ottenuta la conferma, procede e risponde semplicemente: «ecco fatto»<sup>154</sup>;

- un ispettore delle acque di quarantatré anni che somministra tutte e trenta le scosse di “buon grado”, visto che si trattava solo di adempiere ad un suo dovere. Infatti lui stesso ammise che tutto dipendeva dai principi di una persona e lui aveva imparato a sottostare agli ordini durante i suoi anni di servizio militare: «ho francamente creduto che quell'uomo fosse morto finché non avete aperto la porta. Quando l'ho visto mi sono detto, “Benissimo, sono contento”. Ma non mi avrebbe fatto niente sapere che era morto. Io avevo fatto il mio lavoro»<sup>155</sup>.

Leggendo i resoconti<sup>156</sup> degli esperimenti sembra di assistere ad una distorsione cinematograficamente organizzata della realtà, in quanto è troppo grottesca per essere vera. E invece tutto ciò dimostra che, nel momento in cui un soggetto viene calato in uno stato eteronomico, ovvero in una situazione sociale in cui il suo comportamento individuale deve allinearsi alle direttive che provengono da una persona di statuto a lui superiore, mette in altrui mani le redini della propria coscienza. In effetti arriva ad accettare di comportarsi in un certo modo solo in quanto l'autorità glielo ordina: si sente dunque responsabile nei confronti di quest'ultima, ma non prende in considerazione il contenuto di ciò che gli viene imposto, poiché non “dipende” direttamente da lui. Si sente di conseguenza dispensato da ogni colpa o rimorso, dal momento che ricopriva una posizione di sottomissione e il suo unico dovere era attenersi alle disposizioni: che fosse così diventato uno strumento attivo di un processo di distruzione non era affar suo.

Verrà ora analizzato l'esperimento carcerario di Stanford organizzato da Philip Zimbardo nel 1971, per dimostrare come questi meccanismi psicologici di modificazione della condotta personale possano portare ad esiti davvero spaventosi, se realizzati su scala istituzionale. Lo scopo che il team di Zimbardo si era proposto di assolvere era testare come le variabili situazionali impattassero sul comportamento di individui nel ruolo di detenuti e di guardiani in un ambiente carcerario simulato<sup>157</sup>. Per ottenere ciò, costruì una finta prigione e reclutò degli studenti universitari disposti a interpretare per due settimane quei personaggi, assegnati loro tramite sorteggio: nove ragazzi – i prigionieri – riceverono un numero identificativo, un'uniforme bianca da indossare senza biancheria sotto e vennero condotti in celle strette e senza finestre, mentre ad altri diciotto – i guardiani – vennero consegnati manganelli, fischietti, manette ed occhiali da sole a specchio. I primi erano

---

<sup>154</sup> S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, pp. 106 s.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>156</sup> Bisogna tuttavia menzionare che alcuni partecipanti si rifiutarono di terminare l'esperimento, ad esempio si veda il caso di un giovane ingegnere che arrivato alla scossa di 255 volt decide tassativamente di fermarsi: «no, non posso continuare, me ne intendo si scariche elettriche. Vi procurano uno shock, specialmente quando si sa che si sta per ricevere altre scosse. Spiacente» (*Ivi*, p. 75).

<sup>157</sup> Cfr. P. Zimbardo, *L'Effetto Luciferò. Cattivi si diventa?*, p. 293.

chiamati non con i loro nomi, ma con il numero che era stato assegnato loro, mentre i secondi erano tutti indistintamente “Signor agente penitenziario”: nessuno dunque aveva una propria identità personale. Come si evince dalla foto inserita di seguito, anche in questo caso sembrava di guardare ad una messa in scena cinematografica, viste la più completa “fedeltà” e la grottesca aderenza al ruolo che era stato impartito ai due gruppi.



Bisogna precisare che, prima di essere scelti, i partecipanti all’esperienza erano stati sottoposti a molteplici test al fine di mappare eventuali patologie a livello psicologico, ma ne risultò che tutti erano sani ed equilibrati: non vi era dunque motivo di prevedere effetti collaterali, visto che a maggior ragione tutti erano perfettamente consapevoli che si trattava soltanto di una simulazione. Eppure la situazione degenerò e raggiunse livelli così preoccupanti che il team si trovò costretto a terminare l’esperienza solo a sei giorni dall’inizio, a causa dell’inasprimento della violenza da parte dei guardiani e dei cedimenti emotivi di numerosi detenuti alla luce delle crudeli umiliazioni subite. Non solo si avvertiva un cattivo odore di feci e di urina ovunque, ma i prigionieri erano così sfiniti per la mancanza di sonno, deboli per la dieta ridotta, umiliati per le continue vessazioni, coperti di lividi per i colpi ricevuti, che non c’è affatto da stupirsi se alcuni manifestarono sintomi di uno stress tanto estremo da costringere Zimbardo a liberarli<sup>158</sup>. Se quindi all’inizio dell’esperienza non vi erano differenze tra i due gruppi, meno di una settimana dopo non si riscontrava più alcuna somiglianza.

---

<sup>158</sup> Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, p. 69.

Nonostante il primo giorno di prigionia fosse trascorso tranquillo, già dal secondo le cose presero una piega inaspettata: infatti i detenuti si barricarono in cella per protestare contro le guardie, che li avevano svegliati alle due del mattino costringendoli a una conta e all'esecuzione di una lunga serie di flessioni. I nove ragazzi erano estremamente sconcertati da un atteggiamento così rigido da parte di un gruppo di coetanei che, come loro, era lì per sperimentare la novità del carcere; le guardie però si meravigliavano di tale reazione, dal momento che avevano effettuato la conta notturna come previsto dal regolamento e punito chi non aveva ancora memorizzato le regole. Per rendere l'idea del clima che si respirava in quella riproduzione di prigione, è illuminante leggere gli appunti redatti in quei giorni da una guardia e da un detenuto su ciò che stavano vivendo:

- «Cominciavo a sentirmi effettivamente come una guardia. Mi sorprendevo – no, mi sgomentava – scoprire che potevo agire in un modo del tutto insolito rispetto a quello che avrei immaginato di fare. E mentre lo facevo, non mi sentivo affatto dispiaciuto, non mi sentivo affatto colpevole»<sup>159</sup>;
- «Era un carcere gestito da uno psicologo invece che dallo Stato. Ho cominciato ad avere l'impressione che l'identità, la persona che ero fosse lontana da me, fosse remota. Io ero il '416'. Ero davvero il mio numero»<sup>160</sup>.

Si assiste dunque a quello che Todorov etichetta come «l'effetto corruttore di ogni potere su colui che lo esercita»<sup>161</sup>, ovvero ciò che si verifica quando il soggetto si ritrova in una situazione crudele, sconosciuta e nuova, e all'interno di un potente sistema: l'incapacità di ricondurre tale circostanza ad esperienze pregresse lo spinge a seguire pedissequamente gli ordini e a prendere sul serio il ruolo che gli viene imposto, aggrappandosi a quella parvenza di stabilità, ma diventando così veramente un'altra persona. Dal momento che ciò che fa plasma lentamente (anche se non per forza, vista la facilità riscontrata a Stanford) ciò che si è, risulta che praticamente nessuno uscirebbe identico a com'è entrato in quel medesimo contesto: l'attivazione combinata di processi quali la de-individuazione, la de-umanizzazione e il conformismo porta non solo alla soppressione dei normali vincoli morali, ma fa sì che l'iniziale durezza di atteggiamenti si trasformi rapidamente in condotta disumana<sup>162</sup>.

“Non riconoscereste la vostra solita immagine se la vedeste accanto al riflesso in uno specchio di ciò che siete diventati”: con queste lapidarie parole Zimbardo compendia il nocciolo della questione. Sebbene infatti si voglia credere di riuscire in qualsiasi circostanza ad esercitare il proprio potere interiore per resistere a forze situazionali esterne com'erano

---

<sup>159</sup> P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, p. 238.

<sup>160</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>161</sup> T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. di R. Rossi, Garzanti, Milano 2004, p. 217.

<sup>162</sup> Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, p. 78.

quelle che operavano nell'esperimento carcerario, la prova dei fatti apre tutt'altro scenario. Una conoscenza della situazione astratta ed esterna ad essa non permette di comprendere appieno né cosa quei ragazzi si trovarono a compiere né come fu possibile una tale distruzione della bussola morale: bisognerebbe trovarsi nel preciso contesto per riuscire a valutare la potenza dell'impatto trasformativo sul soggetto<sup>163</sup>. Per avvalorare la sua tesi, Zimbardo menziona l'errore clamoroso commesso da quaranta psichiatri nel predire l'esito della procedura sperimentale di Milgram: non tenendo assolutamente in considerazione il peso del contesto psico-sociale e sottovalutando eccessivamente l'influenza dell'autorità, sostennero che «la maggioranza dei soggetti non si sarebbe spinta oltre il decimo interruttore, che circa il 4% avrebbe raggiunto il ventesimo interruttore e che soltanto un soggetto su mille avrebbe somministrato la scossa massima»<sup>164</sup>.

Non avrebbero potuto sbagliare di più, in quanto due volontari su tre arrivarono a somministrare l'ultima scossa, quella da 450 volt. Infatti la portata sconvolgente di entrambi esperimenti è che, creando gli estremi per un allentamento del senso di responsabilità personale all'interno di un qualsiasi microcosmo, persone che fino a un attimo prima erano etichettate come "normali" possono arrivare a rimodellare il proprio essere al fine di adattarsi a norme e ruoli diversi da quelli assunti in precedenza: «muore (per un po') la vecchia persona e ne nasce una nuova»<sup>165</sup>. Basti pensare alle considerazioni della psicologa incaricata di intervistare i partecipanti all'esperimento carcerario di Zimbardo, Christina Maslach<sup>166</sup>: appena giunta nel seminterrato dove si trovava il carcere, riporta che si intrattenne con una guardia che stava aspettando di cominciare il suo turno e, scambiando due parole, ebbe modo di capire che sembrava un tipo piacevole, educato e davvero simpatico. Eppure questo ragazzo così cordiale all'interno della prigione simulata era il guardiano in assoluto più cattivo: calato nella situazione in effetti non soltanto si muoveva in modo diverso, ma addirittura parlava con un accento differente (oltre che con un registro estremamente volgare ed aggressivo). Tale trasformazione si era verificata nel giro di pochi istanti, semplicemente varcando la frontiera tra il mondo esterno e quel cortile della prigione.

Ne consegue che, nel momento in cui un soggetto attua un processo di passiva sintonizzazione ai dettami che gli sono imposti alla luce dell'obbedienza nei confronti del proprio superiore, costui «smette di ritenersi un elemento responsabile nella catena degli

---

<sup>163</sup> Cfr. P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, p. 461. Per rendere più chiaro questo passaggio, lo psicologo lo paragona alla differenza che vi è tra assistere ad un quiz come semplici spettatori ed esserne il concorrente.

<sup>164</sup> S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, pp. 78 s.

<sup>165</sup> P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, p. 71.

<sup>166</sup> Cfr. P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, pp. 253 s.

avvenimenti che determinano la sofferenza di un individuo»<sup>167</sup>. La sottomissione all'autorità assicura agli esecutori materiali un modo per troncarsi sul nascere ogni eventuale rimorso di coscienza: quando una figura autoritaria si assume la piena responsabilità per il male causato a terzi, l'individuo retrocede a una condizione di semplice pedina nelle mani di chi comanda. Ormai ridotto alla stregua di un automa, gli risulta ben più facile compiere delle azioni che in circostanze normali avrebbe volentieri evitato e si avvale dell'inflazionato meccanismo di difesa del "non ero io il responsabile, ma eseguivo soltanto degli ordini".

Perciò alla luce di tale analisi è possibile rendere conto anche dell'atteggiamento di Eichmann: difatti egli non aveva mai dubitato della correttezza dei comandi ricevuti, ma la sua unica preoccupazione era soltanto capire come adoperarsi per ottemperarli nel modo migliore possibile. Proprio come i partecipanti dei due esperimenti delineati sopra, lui e tutti gli altri gerarchi nazisti, vivevano in uno stato eteronomo<sup>168</sup> instauratosi grazie alla convergenza di tre aspetti fondamentali:

- la percezione di legittimità dell'autorità, a cui i partecipanti / nazisti avevano dato il loro pieno consenso attraverso il comportamento allineato;
- l'adesione al sistema di autorità, essendo l'educazione all'obbedienza uno dei processi di socializzazione che avevano subito fin da bambini;
- le pressioni sociali, visto che disobbedire allo sperimentatore / Hitler avrebbe significato metterne in discussione l'autorità.

Non deve dunque meravigliare se il test di Milgram passò alla storia come "l'esperimento Eichmann"<sup>169</sup>: ha infatti mostrato la tendenza, fin troppo umana, a conformarsi all'autorità e ha messo in luce come le difese psicologiche adoperate dai partecipanti al suo esperimento fossero quasi del tutto sovrapponibili a quelle adottate dalle SS. Inoltre grazie all'esperimento di Zimbardo è emerso che non esistano individui mostruosamente cattivi e tendenzialmente inclini a compiere il male, ma che tutto dipenda dal contesto in cui si è calati: se si cambiano i riferimenti e le regole precedentemente valide divengono inaccettabili, seppur rimanendo come caposaldo delle condotte l'obbedienza ai superiori, ne consegue che uno debba giocare in modo diverso, facendo mosse che mai si sarebbe aspettato di eseguire. E allora risulta quasi scontato lo sgomento che prova uno dei ragazzi che ricopriva il ruolo di guardiano: «Perché nessuno ha detto qualcosa quando ho cominciato a vessarli? Ho cominciato a insultarli in maniera pesante, eppure nessuno ha detto niente»<sup>170</sup>. Come mai? Semplicemente perché erano talmente calati nel contesto che ai loro stessi occhi non erano altro che detenuti e che dunque dovevano sottostare alle

---

<sup>167</sup> S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, p. 222.

<sup>168</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 177 s.

<sup>169</sup> Cfr. *Ivi*, p. 225.

<sup>170</sup> P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, p. 292.

vessazioni loro imposte. Avevano talmente interiorizzato la cosiddetta impotenza appresa<sup>171</sup> che non si consideravano in alcun modo estranei rispetto al compito che era stato loro assegnato e sia detenuti che guardiani dunque non erano più persone, ma solamente sostrati materiali per sorreggere il ruolo che dovevano svolgere: «il pubblico ora non ha più importanza, perché il ruolo è ormai innestato nella mente dell'attore»<sup>172</sup>.

#### **IV.II: Indifferenza ovvero l'atteggiamento davanti al dolore degli altri**

Risulta dunque doveroso domandarsi come fu possibile che persone normali sotto numerosi aspetti arrivarono ad essere concretamente refrattari a istanze morali e ad appelli provenienti da altri soggetti concreti, ovvero com'è potuto verificarsi che, alla prova dei fatti, il conformarsi agli ordini li portò a voltare le spalle non solo al proprio essere ma anche al genere umano tutto, che con le loro azioni deviate stavano contribuendo ad annichilire? L'obiettivo assunto in queste pagine è comprendere come «sia fuoriluogo chiedersi “a che punto è la notte?”, quasi come stessimo aspettando un mattino»<sup>173</sup>: fuor di metafora, la dilagante miopia nei confronti dell'altro e della sua sofferenza non appare essere uno stadio momentaneo o passeggero, ma sembra rappresentare la nuova norma, in virtù di una sorta di cambio di paradigma per quanto riguarda valori e comportamenti ritenuti corretti. In effetti si è assistito a una vera e propria riscrittura della mappa delle umane emozioni: l'empatia e il senso di colpa sono stati infatti sostituiti con l'indifferenza, permettendo in tal modo ai soggetti di essere nelle condizioni ad esempio di eseguire molto più facilmente azioni criminose e violente.

Se la partecipazione all'altrui patimento viene perciò intesa come l'elemento imprescindibile per il buon vivere in comunità, perché permette di guardare ai soggetti come interconnessi e dunque come un unico corpo coeso, ne consegue che, nel momento in cui la sofferenza non riesce più a scuotere la sensibilità individuale, l'atteggiamento nei confronti del dolore dell'altro subisce un profondo cambiamento. L'espressione utilizzata da Max Scheler – il *co-sentire* – per definire l'empatia come la reazione alle emozioni dell'altro<sup>174</sup> indica un coinvolgimento attivo di fronte a ciò che l'altro prova e, quando questa risposta percettiva non ha luogo (e quindi non si ha una armonizzazione tra i due stati emotivi), è come se gli occhi diventassero ciechi. Mancando dunque l'aggancio alla

---

<sup>171</sup> Cfr. P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, pp. 294 s.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>173</sup> E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2005, p. 20.

<sup>174</sup> Bisogna precisare che la sua definizione di empatia si distacca da quelle precedentemente esistenti (quelle formulate da Smith, Hume o Schopenhauer), visto che il co-sentire si verifica senza arrivare ad identificare il soggetto che prova empatia con quello che fa scaturire quest'emozione, essendo due atti diversi dal punto di vista fenomenologico. Per ulteriori informazioni, si rimanda a M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Pucsi, città nuova editrice, Roma 1980, pp. 214 s.

sofferenza che l'altro sta provando, il processo di riconoscimento empatico non si verifica e dunque vengono consegnate le redini del proprio comportamento all'indifferenza<sup>175</sup>. Ad essere carente è proprio la percezione dell'ingiustizia<sup>176</sup>: si assiste attoniti davanti al dolore degli altri e da tale visione annoiata non nasce un sentimento che motiva il desiderio di aiutare. Non riuscendo più a mettersi “nei panni dell'altro” si diventa meri spettatori all'altrui patimento<sup>177</sup>, talmente assuefatti dalla violenza dilagante intorno a sé che non sentono più nel loro animo moti di vergogna quando osservano situazioni umilianti e problematiche. Anzi, alla luce di questa distanza empatica che viene a crearsi, si giunge a un reale rifiuto di ritenersi simili agli individui più sfortunati, differenziandosi e considerandosi totalmente slegati da determinate persone (o persino sottogruppi di popolazione): entra in gioco dunque la de-umanizzazione. Questo escamotage comporta un cedimento degli standard morali della persona, in seguito al quale diviene possibile agire in maniera crudele sul bersaglio, senza più provare alcun senso di colpa, ma facilitando notevolmente l'aumento delle azioni distruttive nei confronti di questi ex esseri umani<sup>178</sup>.

Non deve dunque meravigliare la presenza nell'atrio del Memoriale della Shoah a Milano di un muro su cui è stata incisa la parola “Indifferenza”: fu questo uno degli aspetti responsabili, a detta di Liliana Segre, dello sterminio degli ebrei in quanto «l'indifferenza

---

<sup>175</sup> L'indifferenza può anche essere intesa come una sorta di effetto prodotto dall'instaurarsi di comportamenti viziosi. Si fa riferimento ai contributi della teoria delle virtù (e corrispettivamente dei vizi), ovvero la corrente filosofico-morale derivata dalla teoria delle virtù che si propone di prendere in considerazione, oltre alla mera analisi dell'attività morale ed epistemica, anche lo studio delle caratteristiche dell'agente che le svolge. L'attenzione infatti si rivolge a quei tratti stabili del carattere che peggiorano l'attività del soggetto e che lo inducono a compiere azioni sbagliate, con motivazioni errate oppure a non compiere un'azione che sarebbe richiesta in determinate circostanze. Perciò si può comprendere in cosa consista la viziosità dell'indifferente: la sua responsabilità principale non è l'aver sviluppato un *habitus* comportamentale riprovevole sotto un certo aspetto, bensì il non aver sviluppato affatto alcuna concezione della condotta che sarebbe opportuno o desiderabile tenere. Ne risulta dunque che l'individuo indifferente non sia motivato in nessun modo ad agire moralmente, visto che non è stato capace di accordare il suo comportamento ad un qualsiasi sistema di riferimento, astenendosi di fatto dal prendere posizione. Per ulteriori approfondimenti sul tema, si rimanda a M. Croce, *Teorie dei vizi. Un'analisi critica*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XXII, 2020, 1, pp. 577 - 598.

<sup>176</sup> Cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, p. 55.

<sup>177</sup> Cfr. S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, trad. it. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano 2003, p. 96.

<sup>178</sup> Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, pp. 74 s. L'autore inserisce riferimenti alle concezioni che diversi perpetratori avevano, per rendere l'idea di come degradare le vittime fosse necessario per annientare il senso di colpa dei carnefici: ad esempio i nazisti ritenevano gli ebrei alla stregua dei topi mentre gli Hutu consideravano i Tutsi come scarafaggi. Lo stesso procedimento si riscontra non solo nell'esperimento carcerario condotto da Zimbardo, visto che i detenuti erano considerati come bestiame, ma anche nel tristemente famoso carcere iracheno di Abu Ghraib. Infatti dalle foto diffuse nel 2004 vennero allo scoperto le violenze e gli abusi inflitti dai soldati americani: volti sorridenti dei guardiani a fianco di prigionieri incappucciati, nudi, tenuti al guinzaglio, ammassati a formare una piramide umana, attaccati a fili elettrici, assaliti da cani, dal momento che altro non erano se non “teste di stracci”. Tutto ciò che si vuole perciò diventa improvvisamente permesso, in virtù del potere dell'etichetta deumanizzante.



porta alla violenza, poiché essa è già violenza»<sup>179</sup>. In effetti anche Levi era della stessa opinione: al di là della colpevolezza diretta di un certo numero di individui, il peso di quella catastrofe pendeva sull'atteggiamento tenuto dalla popolazione tedesca di accettazione passiva delle circostanze senza voler arrivare alla verità profonda dietro la versione propagandata<sup>180</sup>. Tale sentimento di totale distacco quindi macchia il soggetto della colpa di aver tradito una causa comune, dal momento che lo porta a volgere lo sguardo altrove rispetto a ciò che gli succede intorno, omettendo deliberatamente il proprio intervento<sup>181</sup>. “L'indifferenza è il peso morto della storia” sosteneva Gramsci: è il male che si abbatte su tutti, ovvero l'atrofia di ogni possibile comportamento attivo nella storia. I fatti che si realizzano molto spesso sono resi possibili dalla massa degli uomini che ha deciso di abdicare alla propria volontà, a causa per esempio della paura di prendere posizione e di scendere in campo per difenderla fino alla fine. «Nessuno o pochi si domandano: se avessi anch'io fatto il mio dovere, se avessi cercato di far valere la mia volontà, il mio consiglio, sarebbe successo quel che è successo?»<sup>182</sup>

Risulta doveroso allora lo smantellamento di questo muro dell'indifferenza – una sorta di buco nero della responsabilità personale – al fine di permettere ad ogni individuo di vedersi riconosciuto il diritto di essere considerato membro di una stessa umanità<sup>183</sup>. Così inoltre si arriverebbe ad espandere la cerchia all'interno di cui si attivano i “recettori” della moralità: non solo quindi nei confronti degli individui *near and dear*, ma potenzialmente «gli obblighi si estendono a tutti gli esseri umani»<sup>184</sup>. In tal modo, non avrebbe più ragione di esistere il problema della distanza per quanto attiene le dinamiche relazionali<sup>185</sup>: infatti grazie ai potenti strumenti mediatici attuali, si viene a contatto quotidianamente con

---

<sup>179</sup> Articolo consultabile al link [https://www.ilsole24ore.com/art/liliana-segre-l-indifferenza-porta-violenza-ADMIBpGB#?refresh\\_ce=1](https://www.ilsole24ore.com/art/liliana-segre-l-indifferenza-porta-violenza-ADMIBpGB#?refresh_ce=1).

<sup>180</sup> Cfr. T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, p. 222.

<sup>181</sup> Cfr. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, trad. it. di B. Bianconi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 32.

<sup>182</sup> E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, p. 21 (a sua volta A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, Chiarelettere, Milano 2021, p. 5).

<sup>183</sup> Cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, p. 94.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 85 (a sua volta P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princetown University Press, Princetown 2011, p. 120). Ovviamente non è semplice sostenere tale posizione non solo in quanto vi sono inclusi anche gli animali ma anche perché il filosofo afferma che la distanza o la prossimità non sono caratterizzate da una reale differenza morale.

<sup>185</sup> Per ulteriori informazioni riguardo al *problem of distance in morality* si fa riferimento al capitolo XI di F. M. Kamm, *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford University Press, Oxford 2007. Si noti inoltre che non si toccherà il tema della difficoltà di allargare la propria prospettiva nei confronti dell'altro distante nel tempo, per avere delucidazioni a riguardo si rimanda alla trattazione compiuta da Pulcini nel capitolo VI di *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*.

immagini e notizie di violenze, guerre e massacri che stanno avvenendo proprio in questo preciso momento.

Ma è soprattutto grazie alle fotografie che si riesce ad essere investiti da un sentimento di segno opposto rispetto all'indifferenza: nell'intimo di chi le osserva si scatena un senso di intenerimento e quasi di commozione<sup>186</sup>, in grado di superare la cecità morale all'altrui sofferenza. A detta della già citata Susan Sontag, i fotogrammi che raffigurano scene di sofferenza non possono essenzialmente essere belli: infatti una fotografia armoniosa sposta l'attenzione dalla gravità del soggetto rappresentato al *medium*, ledendo in tal modo la portata sconcertante dell'immagine ed inviando segnali a dir poco contrastanti allo spettatore, poiché condensa in sé sia l'orrore che da essa scaturisce che un alone di paradossale spettacolo<sup>187</sup>. Le foto in effetti rendono visibili porzioni di realtà che si preferirebbe ignorare in quanto troppo atroci per essere fruite a cuor leggero: la pietà e il disgusto che esse suscitano non dovrebbero impedire al soggetto di chiedersi quante altre crudeltà e quanti altre morti non vengano mostrate e siano irrimediabilmente destinate a sgretolarsi nell'oblio<sup>188</sup>. Quelle immagini fungono dunque da monito per tutti gli spettatori "privilegiati" (in quanto appunto non vivono in prima persona le vicende che osservano) dei livelli che la cristallizzazione della violenza è stata in grado di raggiungere, esponendo un'iconografia della vulnerabilità che si offre come un quaderno aperto all'umanità.

Tuttavia il pericolo sempre latente è che con il passare del tempo lo stato di turbamento che esse scagliano addosso al soggetto diventi in un certo modo familiare, esaurendo il loro peso specifico e finendo per essere sterili: grazie ai media ogni giorno potenzialmente si può venire a contatto con migliaia di immagini di guerra, uccisioni e violenze di qualsiasi genere, rischiano di abituarsi a questo lato della realtà. Nel momento però in cui subentra la consuetudine, la potenza trasformativa di tali fotografie non è più capace di attecchire nell'animo dell'uomo: si anestetizza la conoscenza e allo shock provato si sostituisce gradualmente una sensazione di sollievo, derivata dal fatto che l'osservatore non si trova nella situazione di pericolo che sta vedendo. L'individuo si sente quindi esonerato dal doversi arrovellare per trovare una soluzione, poiché non si considera responsabile per quanto accade e, provando disinteresse, preferisce guardare altrove. E man mano che passa il tempo, il meccanismo di assuefazione diventa sempre più la normale prassi: l'uomo contemporaneo è ormai investito giornalmente da immagini di orrore e sofferenza senza che «ciò gli impedisca di dormire. È forse un'omeopatia dell'orrore bruto

---

<sup>186</sup> Cfr. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, pp. 124 s.

<sup>187</sup> Cfr. S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, p. 67: «Una fotografia del genere invia segnali contraddittori. "Fermate tutto ciò" ingiunge. Ma allo stesso tempo esclama: "Che spettacolo!"». Le immagini che l'autrice prende come modelli vennero scattate da testimoni anonimi e fotografi militari nel 1943 nei *lager* di Bergen-Belsen, Bunchenwald e Dachau.

<sup>188</sup> Cfr. L. Bottaccin Cantoni, *Cartoline dal fronte. La fotografia di guerra tra anestesia morale e pratica critica della trasparenza in Susan Sontag*, «Scenari», Mimesis Edizioni, No. 19, Milano-Udine 2023, p. 182.

[...] l'immagine choc è presto annullata da un'altra»<sup>189</sup>. Vede scorrere davanti agli occhi scene che non ritiene essere “parlanti” e dunque le guarda annoiato senza sentirsi toccato: allo stesso modo di chi contempla un quadro si considera del tutto indipendente da ciò che vi è dipinto (lo spettatore puro per usare le parole di Boltanski<sup>190</sup>), egli rimane la maggior parte delle volte impassibile<sup>191</sup> di fronte alla chiamata che sgorga da quei fotogrammi.

Il risultato è che l'insensibilità diventa tanto compulsiva da arrivare ad essere una “seconda natura”, un *habitus* difficile da sradicare in quanto sembra essere l'unico modo per riuscire a condurre una vita il più tranquilla possibile o, per riprendere l'intervista di Debray, per riuscire a dormire sereni. In tale condizione pressoché universale, il dolore morale perde la propria peculiare funzione di avvertimento e di spinta ad intervenire<sup>192</sup>. Questo suo ruolo originario di motivazione per l'azione viene dunque relegato in un angolo, respinto in una dimensione di eccezionalità per cui chi si lascia scuotere dalla situazione di sofferenza diventa una specie di eroe. Per fornire un caso paradigmatico in linea con i temi trattati nella presente ricerca, basti pensare ai “Giusti fra le nazioni”: la definizione indica quei cittadini non-ebrei che hanno messo a repentaglio la propria vita con l'obiettivo di salvare anche un solo ebreo dallo sterminio nazista. Queste persone agirono senza altro interesse che tentare di mettere in salvo degli sconosciuti a cui però erano legati dalla comune appartenenza alla specie umana<sup>193</sup>, rispondendo alla richiesta di aiuto e rompendo il muro dell'indifferenza.

Dunque se non fosse stato per la Shoah, la maggior parte delle persone che prestarono aiuto alle vittime avrebbero continuato per la propria strada, conducendo magari una vita tranquilla e riservata<sup>194</sup>. Si trattava perciò di aiutanti potenziali, spesso indistinguibili da coloro che li circondavano, dei veri e proprio “eroi latenti” per utilizzare una formula utilizzata da Zimbardo: costoro riuscirono a compiere il bene in quanto mossi

---

<sup>189</sup> Si rimanda qui all'intervista dello scrittore Régis Debray pubblicata su *Le Monde* il 19 gennaio 1993 (cfr. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, pp. 288 s.).

<sup>190</sup> Cfr. *Ivi*, p. 42.

<sup>191</sup> Si noti che il meccanismo di disinteresse non è riscontrabile se si guardano immagini che in qualche modo toccano direttamente la sensibilità del soggetto: ad esempio, come una persona che ha adottato un cane da un canile risulterebbe essere molto più sensibile a foto di animali abbandonati, così un ex malato di cancro si sentirebbe molto più coinvolto dinanzi a una foto di bambini malati. Ciò si verifica perché l'altro viene riconosciuto come significativo per il soggetto, alla luce della prossimità di sentire: semplificando, l'altro scuote il sé in quanto rientra nel proprio *circle of concern* (cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, p. 84).

<sup>192</sup> Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, trad. it. di M. Cupellaro, Editori Laterza, Bari 2021, p. 21.

<sup>193</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, pp. 238 s. Il filosofo inserisce il riferimento ai coniugi Trocmé che, durante i rastrellamenti a Chambon-sur-Lignon, riuscirono a salvare alcune migliaia di ebrei. Tuttavia loro stessi affermarono che il loro ruolo si era semplicemente limitato ad aprire la porta a chi bussava ed a spartire un pasto con chi aveva fame.

<sup>194</sup> Cfr. Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Società editrice il Mulino, Bologna 1992, p. 24.

dal desiderio di agire in maniera non ego-centrica ma *socio-centrica*<sup>195</sup>. Di conseguenza quando il soggetto interviene in prima persona si prende a carico l'esistenza dell'altro e, con ciò, se ne assume la responsabilità, in virtù della comune ed inevitabile interdipendenza, come se metaforicamente gli tendesse la mano in segno di sostegno.

#### IV.III: Necessità di aprire gli occhi

Il problema emerso da questo capitolo è la constatazione che il male appare essere un lato ineliminabile dell'essere umano e, proprio per la sua capacità di annidarsi in ogni individuo, anche quando questi si presenti come del tutto 'normale', può essere a ragione definito come "liquido". Sarebbe infatti enormemente rassicurante sapere che, a compiere atti mostruosi, fossero sempre e solo dei mostri, in quanto da costoro il soggetto comune è in grado di proteggersi, anche perché aiutato da un insieme di figure specifiche capaci di incasellare i personaggi ritenuti devianti rispetto alla normalità<sup>196</sup>. Ma alla prova dei fatti le cose non stanno assolutamente così: il male appare frammentato, polverizzato, disarticolato e ricomposto in una miriade di sue rappresentazioni quotidiane, le quali contribuiscono a distruggere l'immagine secolare e monolitica del "buon vecchio Diavolo"<sup>197</sup>. Con questa formula il sociologo polacco Zygmunt Bauman intendeva contrapporre la sua definizione di liquidità al male solido, ovvero ciò che consisteva in un coinvolgimento attivo finalizzato a sovvertire l'ordine sociale e morale in vigore. Non aspira dunque a puntare il dito contro demoni del proprio tempo, ma vuole evidenziare come meccanismi di allentamento della coscienza siano i veri responsabili della ritirata della morale nella contemporaneità. In effetti la capacità umana di sintonizzarsi con il dolore altrui si è vista essere revocabile ed attaccabile da tendenze provenienti dal contesto (arrivando in casi limite a reali manipolazioni degli eventi).

Il male al giorno d'oggi si rivela soprattutto nella mancata reazione alle sofferenze provate dall'altro, nel «gesto di distogliere gli occhi dallo sguardo di chi patisce in silenzio»<sup>198</sup>. Diventando delle copie moderne di Ponzio Pilato e mettendo così in atto l'arte del non-incontrarsi<sup>199</sup> – ovvero l'atteggiamento di chi guarda all'altro come ad uno straniero, relegandolo perennemente in una posizione esterna anche quando si trova senza ombra di dubbio all'interno della comunità<sup>200</sup> –, il risultato è la perdita della possibilità di

---

<sup>195</sup> Si rimanda al Ted Talk tenuto da Philip Zimbardo nel 2008, consultabile al link [https://www.ted.com/talks/philip\\_zimbardo\\_the\\_psychology\\_of\\_evil?subtitle=en](https://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_the_psychology_of_evil?subtitle=en).

<sup>196</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, pp. 30 s.

<sup>197</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Male liquido. Vivere in un mondo senza alternative*, trad. it. di M. Cupellaro, Editori Laterza, Bari 2022, pp. 8 s.

<sup>198</sup> Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, p. 13.

<sup>199</sup> Cfr. Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 158 s.

<sup>200</sup> Cfr. Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, p. 82.

vedere il volto dell'altro: viene a crearsi uno spazio totalmente desocializzato, caratterizzato dalla presenza di una massa di individui informi, di cui il soggetto non si cura. Tali "comparse" rimangono sospese sullo sfondo e si mescolano tra di loro: ne consegue perciò che, nel momento in cui una di queste venga eliminata per un qualsivoglia motivo, non comporterebbe per l'individuo preso in causa un rilevante sconvolgimento della sua vita.

Tuttavia il fatto di attribuire all'alterità un ruolo di contorno implica considerarla in un certo senso non degna della propria attenzione: non far caso a qualcuno significa non ricordare il suo passaggio. Questo mancato riconoscimento dell'individualità depotenzia non solamente l'altro, degradandolo ad uno stato di non entità<sup>201</sup>, ma anche il sé in prima persona: infatti esportando tale comportamento su scala sociale, gli esseri umani non sono più in grado di analizzare criticamente se stessi e il mondo circostante, visto che si lasciano scivolare addosso ogni situazione che esperiscono ed ogni persona che incontrano. In tal modo gli uomini arrivano a perdere la propria specificità: una volta cancellati come potenziali soggetti di rivendicazioni morali, vengono additati come semplici oggetti misurabili, ai quali si guarda con indifferenza. Privati dunque delle facoltà per una basilare vita in comune, galleggiano in uno stato di apatia totale ed è proprio Bauman a coniare una formula di ciò che accade loro: la coscienza è ormai *adiaforizzata*. Tale termine deriva dal greco antico ἀδιάφορα<sup>202</sup> – letteralmente "cose prive di importanza" – e il sociologo lo utilizza applicato ai comportamenti umani per riferirsi ad una temporanea fuoriuscita dalla propria area di sensibilità. Queste "cose prive di importanza" sono infatti pensieri e azioni non solo valorialmente neutri ma anche esenti da ogni tipo di valutazione (religiosa o etica che sia)<sup>203</sup>: dal punto di vista della razionalità strumentale tali elementi sono uno spreco e dunque meritano di passare inosservati, essendo considerati come trascurabili. Poiché queste sono vittime di un'omissione derivata da un atteggiamento di indifferenza, l'uomo si trova dispensato dal dovere di reagire ad esse: la sua capacità di intervenire risulta a tutti gli effetti assopita, in quanto è come se ciò che accade non riguardasse persone, ma degli oggetti indistinti. Quello che capita attorno al sé non è degno di visibilità dal momento che non succede al soggetto stesso ed è posto in una zona "moralmente neutrale", ovvero il "magazzino" esterno all'asse morale-immorale, in cui il consenso sociale ha rinchiuso tutte quelle azioni o omissioni nei confronti di determinate categorie di esseri umani<sup>204</sup>.

Alla luce di questo distacco figurato, si è assistito prima ad un ottundimento della sensibilità, a cui è seguita di conseguenza una sua scomparsa: tutto appare uniformemente grigio, opaco ed incapace di suscitare preferenze nel cuore dell'individuo. Irrimediabilmente anestetizzato a qualsiasi forma di sentire, alla sua percezione ogni cosa appare equivalente,

---

<sup>201</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Male liquido. Vivere in un mondo senza alternative*, pp. 33 s.

<sup>202</sup> Neutro plurale dell'aggettivo ἀδιάφορος, ovvero "non differente", "comune".

<sup>203</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Male liquido. Vivere in un mondo senza alternative*, p. 66.

<sup>204</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, p. 51.

in quanto nessuna di esse ha veramente un valore intrinseco.<sup>205</sup> Tuttavia, uno dei problemi che tale atteggiamento implica è il rischio di un'*escalation* di violenza: l'aumento della distanza emotiva instauratasi tra gli esseri umani può comportare una maggior facilità nel nuocere a persone ritenute socialmente non degne di nota, a cui però non si accompagna un'adeguata cognizione di causa. Infatti «quando la maggior parte delle azioni sociologicamente significative viene mediata da una lunga catena di complessi rapporti di dipendenza causale e funzionale, i dilemmi morali scompaiono dalla vista e le occasioni di scrutinio e di scelta morale consapevole diventano sempre più rare»<sup>206</sup>. Il soggetto quindi si trova calato in una situazione in cui gli viene soppressa l'inibizione morale e, grazie a tale meccanismo di assopimento, è autorizzato ad agire senza dover chiamare in causa la propria responsabilità personale.

Inoltre bisogna precisare che tutti gli atteggiamenti morali rintracciabili nella condotta umana sono socialmente prodotti e dunque è possibile comprendere appieno quale sia il peso specifico che il contesto ricopre. A seconda infatti delle regole che vengono fissate e delle pratiche che vengono additate come corrette, il singolo accorda i propri comportamenti alla luce di queste e, nel momento in cui queste siano estremamente pervasive, si corre il rischio di cadere in un ammutinamento della coscienza personale. L'*adiatorizzazione* in effetti si verifica quando il sé si dimentica della sua peculiare capacità di prendere di petto la storia, di agire in prima persona, e si fa guidare passivamente dagli eventi e soprattutto dai leader che dettano gli estremi del gioco sociale in cui si trova inserito. Quando perciò la moralità si riduce all'imperativo di essere un buon lavoratore<sup>207</sup> cominciano a verificarsi i primi attriti moralmente parlando: il proprio lavoro viene parcellizzato e riletto in chiave totalmente assolutoria, diminuendo notevolmente l'impatto del soggetto agente nello svolgimento del suo compito.

C'è da ammettere tuttavia che la separazione tra ruolo ed esistenza è presente in tutti i professionisti che seguono norme comportamentali diverse a seconda del loro campo di azione: ne è esempio il fisico che contribuisce alla produzione di armi nucleari, ma si convince di non compiere alcun male poiché contemporaneamente è anche un buon cittadino<sup>208</sup>. Di conseguenza se la distinzione tra giusto e sbagliato fosse totalmente affidata a un certo gruppo sociale in grado di coordinare in via prioritaria lo spazio sociale sottoposto al suo controllo, non sarebbe legittimo accusare di immoralità quegli individui che non hanno infranto le norme imposte da tale gruppo, visto che il processo di socializzazione consisterebbe nella manipolazione della capacità di agire in modo

---

<sup>205</sup> Cfr. A. Giacomelli, *Tipi Umani e Figure dell'Esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano 2021, pp. 317 s. Bisogna precisare che l'atteggiamento di indifferenza descritto sopra è tipico dell'essere *blasé*, come sostenuto magistralmente da Georg Simmel in *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903).

<sup>206</sup> Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, p. 46.

<sup>207</sup> Cfr. Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, p. 147.

<sup>208</sup> Cfr. T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, p. 172.

eticamente corretto<sup>209</sup>. Risulta quindi che la responsabilità morale dell'individuo sia riscontrabile nella volontà di seguire i dettami imposti dalla propria coscienza, anche se questo possa implicare andare contro la nozione di bene coniata dalla società di cui fa parte. Però sostenendo tale assunzione si dà per scontato che ognuno sia nella condizione materiale per poter sentire il richiamo della propria voce interiore e rispondere in accordo con essa: in realtà lo scivolamento nel ruolo a volte colpisce in maniera così irreparabile il soggetto che lo rende completamente immune alla presa della coscienza. «I peggiori malfattori sono coloro che non ricordano semplicemente perché non hanno mai pensato»<sup>210</sup>: con queste parole Hannah Arendt fornisce una spiegazione al meccanismo di coincidenza della coscienza personale con quella della società. Infatti nel momento in cui una persona arrivi a considerare come giusta ogni imposizione proveniente dal contesto senza dubitare della correttezza effettiva di quei comandi, significa che la sua voce interiore è ormai stata sovrastata dall'ambiente circostante, divenendo di fatto incapace di sortire effetti nell'animo dell'individuo in questione.

Così si può spiegare la grande contraddizione alla base del comportamento dei membri del regime nazista: concretamente non avevano mai meditato a fondo sulla loro condotta, facendo sì che la percezione del crimine che stavano compiendo non si depositasse nella loro memoria. Per questo motivo non ne serbano ricordo, dal momento che è come avessero agito in “modalità pilota automatico”: come se avessero fatto voto di obbedienza al loro superiore e di rinuncia a qualsiasi tipo di disobbedienza<sup>211</sup>, uniformarono i loro comportamenti all'autorità, senza prestare troppa attenzione al contenuto degli ordini che ricevevano. Quando vennero messi in dubbio la loro obbedienza e il loro rigore morale, non più visti all'interno del contesto del Terzo Reich, e furono accusati di aver commesso delle irregolarità, si trovarono nella circostanza di non serbarne assolutamente il ricordo. Ciò avvenne perché la loro memoria nel tempo subì un processo di rimaneggiamento, al fine di eliminare la percezione dell'immoralità.

Tale manipolazione dei ricordi e delle coscienze si è rivelata essere prerogativa di tutti gli stati totalitari<sup>212</sup>: infatti mettere le mani sul bagaglio di credenze morali e sociali passate e presenti si rivelò essere la mossa vincente per accedere direttamente agli animi della popolazione. Per avere un'esemplificazione di ciò si prenda in considerazione il sistema dei buchi della memoria, narrati da Orwell in *1984*: queste fessure presenti in ogni angolo del Ministero della Verità, collegate ad un inceneritore. In tal modo veniva eliminato qualsiasi elemento scomodo per il regime, quale ad esempio articoli di giornali o fotografie, in quanto prove fisiche dell'esistenza di una realtà preesistente ad esso. In quell'edificio

---

<sup>209</sup> Cfr. Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, pp. 244 s.

<sup>210</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Ugo Ganda editore, Milano 1996, p. 54.

<sup>211</sup> Cfr. Z. Bauman e L. Donskis, *Male liquido. Vivere in un mondo senza alternative*, p. 42.

<sup>212</sup> Cfr. T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, p. 139.

inoltre erano revisionati anche gli eventi del passato, al fine di creare dei documenti storiografici in linea con la “nuova” società. Tale capacità di controllo a tappeto si fonda, oltre che sull’inevitabile cancellazione di ogni traccia, anche sull’utilizzo di eufemismi: così facendo, i sottoposti non avevano la percezione della reale situazione. Era proprio per questa motivazione che i nazisti avevano soprannominato lo sterminio sistematico perpetrato nei confronti degli ebrei come “soluzione finale”, apportando volutamente un alone di vaghezza su di esso. In tal modo «il memore ha voluto diventare immemore, e c’è riuscito»<sup>213</sup>: a forza di negare l’esistenza della realtà che lo circondava, si è trovato nella situazione di espellerne il ricordo addirittura da se stesso.

Ad onor del vero, bisogna precisare che in nessuno stato, nemmeno in quelli più democratici, è assicurata una costante valorizzazione della memoria, dal momento che il rischio di rielaborazioni, più o meno volute, è una minaccia sempre presente ed inevitabilmente molti episodi della storia vengono lasciati cadere nell’oblio<sup>214</sup>. In effetti la memoria umana è portata fisiologicamente a cancellare eventi, soprattutto se traumatici e dolorosi per il soggetto, allo scopo di lasciar spazio a nuove esperienze. Esso quindi è un dato di fatto: a buona ragione si può sostenere che «noi siamo una comunità non di rimembranza, ma di dimenticanza organizzata, sistematica ed intenzionale»<sup>215</sup>. Risulta essere parte integrante del procedimento del ricordare, o meglio, è ciò che rende possibile la memoria: è quell’immemorabile risorsa<sup>216</sup> che permette all’uomo di allargare i propri orizzonti. Essendo dunque la memoria un’esperienza personale o al massimo allargata ad un gruppo, è perciò corretto parlare di memorie al plurale, in quanto ogni insieme si crea un bagaglio di ricordi profondamente connesso alla propria vita quotidiana.

«La memoria è un fatto individuale, ma socialmente costituito ed influenzato»<sup>217</sup>: in tal modo il sociologo francese Maurice Halbwachs compendia la natura intrinsecamente sociale di questo meccanismo, rendendo in maniera limpida come il passato venga costruito alla luce di riferimenti nel presente. Difatti è necessario che una comunità abbia radici stabili e, per assicurarsi ciò, deve ancorarsi ad una memoria collettiva, la quale permette di

---

<sup>213</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Super ET, Torino 2007, p. 85.

<sup>214</sup> Per fornire un esempio dell’inevitabile dispersione di fatti storici, si rimanda alla narrazione che lo storico Paolo Mieli espone in *La terapia dell’oblio. Contro gli eccessi della memoria* sulla cosiddetta “epidemia di suicidi” che si verificò in Germania tra la fine di aprile e i primi di maggio del 1945. Con tale definizione si fa riferimento all’enorme numero di persone che scelsero di togliersi la vita nella città di Demmin, piuttosto che subire il passaggio dei soldati dell’Armata Rossa nei loro territori, per rispettare il “precetto” di moralità sostenuto da Goebbels. Infatti egli aveva più volte affermato che l’estrema via di uscita era costituita dal suicidio: riprendendo l’esempio storico di Federico II di Prussia, erano possibili soltanto o la vittoria o la morte (P. Mieli, *La terapia dell’oblio. Contro gli eccessi della memoria*, Rizzoli, Milano 2020, pp. 224 s.).

<sup>215</sup> Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, p. 160.

<sup>216</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. Enigma del passato*, trad. it. di N. Salomon, Società editrice il Mulino, Bologna 2004, p. 102.

<sup>217</sup> A. M. Banti, V. Fiorino, C. Sorba (a cura di), *Lessico della storia culturale*, Laterza, Roma 2023, p. 200.



fondere insieme i singoli vissuti personali, creando un terreno comune per una convivenza aperta e rispettosa.



## Conclusione

In queste pagine è stato esposto il lavoro di ricerca svolto nell'ultimo anno, che ha preso corpo a partire da un interesse nei confronti di come si codifica il comportamento morale in situazioni critiche, tema sviluppato anche in alcune mie ricerche precedenti riguardo al male estremo in Tzvetan Todorov. Quegli spunti si sono rivelati essere il nucleo originario attorno al quale il presente elaborato è stato pensato e costruito, con l'intento di studiare più nel dettaglio i meccanismi che entrano in gioco quando un individuo assiste ad atti moralmente sbagliati. Oltre a questo ceppo, è doveroso spendere due parole sull'altro snodo concettuale che negli anni universitari è stato prima una fonte di curiosità e poi un rimando quasi costante nelle discussioni personali, ovvero il supererogatorio e soprattutto la teoria dell'esemplarismo morale. L'argomento del supererogatorio, in maniera del tutto inaspettata, ebbe una risonanza tale che oltrepassò i banchi scolastici per diventare un riferimento implicito non solo alla prova dei fatti ma anche in questo elaborato. Inoltre c'è da precisare anche la rilevanza assunta nel mio percorso filosofico dalla teoria dell'esemplarismo morale e in particolare dal testo cardine di Linda Trinkaus Zagzebski *Exemplarist Moral Theory*: da quei primi interessi è scaturita un'attenzione nei confronti di tali tematiche che, grazie allo studio approfondito nel corso degli anni, trovano una loro cristallizzazione e possono senza dubbio essere intese come le mura portanti del presente lavoro. Al fine dunque di assicurare la più completa e nitida comprensione delle riflessioni qui contenute, si procederà a ripercorrere il percorso argomentativo esposto in queste pagine.

Nel capitolo I è stata descritta in dettaglio l'elaborazione teoretica della filosofa statunitense Linda Trinkaus Zagzebski, la quale si propone di creare una teoria morale basata su modelli di persone ben precise, che vengono considerate non solo in riferimento ai loro tratti del carattere, perché si prende a modello l'individuo nella sua interezza. In effetti, il presupposto sotteso a tale argomentazione è il fatto che ogni cultura guardi a certi personaggi poiché incarnano – a detta di una determinata società – le espressioni più alte della natura umana: ciò è fondamentale non solo in quanto i modelli cristallizzano concretamente cosa significhi essere ammirevoli, ma stimolano anche il soggetto a migliorarsi. Questo procedimento di pungolo per il comportamento è possibile soltanto se si verificano i seguenti passaggi: ad un'iniziale ammirazione spontanea per una persona, derivata dalla contemplazione delle sue qualità, deve seguire una riflessione consapevole su ciò che si è percepito a livello fisico. Se perciò tale sentire risulta essere giustificato e persistente, allora è opportuno imitare le azioni di quella persona, dal momento che il suo modo di agire si è rivelato essere altamente meritorio. Bisogna precisare però che non si tratta di una pura applicazione di comportamenti senza guardare alla precisa circostanza in cui si è calati: al contrario l'emozione dell'ammirazione è utile proprio perché permette di calare nella realtà dei fatti la condotta degna di nota, accordando il proprio agire con i principi ai quali si ispirava l'esemplare stesso. Infatti Zagzebski utilizza la metafora della

mappa per spiegare come la teoria morale non debba essere una rappresentazione totale, una tabella che inquadra e classifica dati, ma piuttosto una guida pratica e adattabile. La moralità non è quindi un codice comportamentale imposto dall'alto, ma si sviluppa attraverso il contatto con il quotidiano e richiede una struttura aperta e flessibile che riflette la complessità della vita.

La filosofa inoltre delinea tre generi di esemplarità che fungono da modelli nella sua teorizzazione; in ciascuno di essi è incarnata una virtù specifica che in esso trova la sua massima espressione: nel santo eccelle sopra tutte le altre la carità, nell'eroe il coraggio e nel saggio appunto la saggezza. Al fine di traslare nella pratica questo ragionamento, viene fatto riferimento ad individui realmente esistiti, ovvero Jean Vanier, Leopold Socha e Confucio. Oltre a disegnare i profili di questi personaggi degni di nota, la filosofa ha cura anche di specificare le categorie che non prende in considerazione, ovvero i geni e tutti coloro che presentano un talento in qualsiasi ambito: questo bagaglio innato non viene ritenuto essere veramente capace di muovere l'osservatore, visto che non è imitabile in alcun modo, ma è solo dovuto alla "lotteria naturale". Dunque l'ammirazione deve essere orientata verso figure che, attraverso le loro azioni e motivazioni, spronino concretamente il soggetto a migliorarsi. Detta in altri termini, quest'emozione detiene su colui che la prova un vero e proprio potere trasformativo: l'ammirazione è in grado di mettere in discussione le credenze morali e i propri comportamenti grazie alle cosiddette epifanie, cioè esperienze che portano a una revisione della percezione di sé e del modo in cui si affronta l'esistenza.

Concludendo, bisogna aggiungere che parlare della teoria elaborata da Zagzebski senza almeno accennare all'intelaiatura analitica che la sorregge sarebbe un enorme travisamento, dal momento che è la filosofa stessa a basare il suo pensiero sulla teoria della divisione del lavoro linguistico di Hilary Putnam. Questi sostiene che il significato delle parole non dipenda solo dallo stato mentale individuale, ma anche dai collegamenti sociali all'interno di una comunità linguistica: il famoso esempio di Terra Gemella infatti vuol dimostrare che la medesima realtà (l'esempio addotto concerne l'acqua) possa essere designata attraverso una definizione specifica, come pure attraverso un riferimento diretto ad essa. Zagzebski applica questo apparato concettuale alla moralità, sostenendo che il concetto di "persona buona" debba essere compreso attraverso gli stereotipi condivisi dalla comunità. Eppure, il mantenere stabili questi concetti morali è tutt'altro che semplice, non potendo mai eliminare totalmente la possibilità di modifiche semantiche o la comparsa di nuovi concetti – come evidenziato dagli apporti di Miranda Fricker – anche a causa dell'unione di concetti provenienti da altre culture.

Nel capitolo II invece è stato approfondito il meccanismo dell'emulazione, cioè in che modo l'emozione dell'ammirazione spinga il soggetto ad agire: operativamente parlando, si tratta di analizzare che ruolo ricoprano gli esempi nel comprendere ed affrontare le questioni morali. Centrali per la scrittura di quelle pagine sono state le riflessioni di Maria Silvia Vaccarezza esposte in *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle*

*virtù*: grazie agli spunti forniti dal testo non solo si sono considerate le diverse modalità che questi dispositivi concettuali possono assumere – ovvero scenari esemplificativi, problemi pratici, esempi ipotetici ed esperimenti mentali – ma anche si è focalizzata l'attenzione su come possano essere utilizzati all'interno di una teoria morale. A seconda infatti che vengano intesi come applicazioni deduttive dei principi ai problemi particolari o come indicatori di correttezza morale, le teorizzazioni vengono fatte risalire all'approccio kantiano o a quello aristotelico.

Kant considera gli esempi come elementi utili ma non determinanti, dal momento che basare un comportamento sull'imitazione contraddice l'autonomia morale, mentre Aristotele enfatizza il ruolo del *phronimos*, il saggio che riesce a discernere la giusta azione senza dover ricorrere a teorie astratte. Costui incarna a tutti gli effetti la vita buona a cui aspirare e le sue virtù sono "autoevidenti", in quanto sono riconoscibili attraverso l'analisi della sua condotta. Si arriva perciò ad un livello eccezionalmente elevato di perfezione morale, visto che questo individuo si sforza continuamente di migliorare il proprio carattere. Così però le regole comportamentali valide nella moralità "comune" si dimostrano insufficienti e dunque per questa categoria di agente si profila un ulteriore grado dell'azione eticamente corretta, ovvero la supererogazione. Tale nozione consiste nell'oltrepassare i limiti del dovere e designa tutte quelle azioni moralmente buone ma assolutamente non obbligatorie: di conseguenza la loro omissione non sarebbe né sbagliata né implicherebbe conseguenze per il soggetto, essendo un atto meritorio e totalmente volontario.

Inoltre, seguendo sempre le strade argomentative aperte da Vaccarezza, si sono esposte non solo le tre forme classiche di imitazione – cioè i modelli platonico, socratico ed aristotelico – ma anche due voci contrarie riguardo l'utilità degli esempi in etica, l'opinione di Kant e di Nietzsche. Il primo rifiuta l'idea che la moralità possa derivare da modelli, essi stessi fenomenici e quindi non in grado di dar conto degli ideali di perfezione morale. Tuttavia, il filosofo ammette che gli esempi possano fungere da incoraggiamento in quanto hanno la funzione di rendere esplicito ciò che la regola pratica esprime in termini universali, permettendo in tal modo al giudizio morale di perfezionarsi. Invece Nietzsche ritiene che il problema stia nella forza inibitrice che il modello esercita sul soggetto, visto che lo limita imponendogli di non superare i traguardi già raggiunti. A ben vedere però dalle sue opere traspare un atteggiamento ambivalente: prendendo in considerazione l'intera gamma dei comportamenti umani, positivi e negativi che siano, gli esempi servono a mostrare ciò che si è in grado di ottenere o a quali profondità si può sprofondare.

Dalle riflessioni dipanate in quelle pagine si evince una sostanziale interdipendenza tra il sé e le figure esemplari: non essendo un'entità fissa, esso è profondamente plasmato dagli esempi e ciò permette al soggetto di scoprire nuove sfaccettature della propria personalità. Tale sua costante apertura agli altri lo rende "modellabile" dal loro passaggio, dal momento che costoro contribuiscono alla costituzione e riorganizzazione della sua

individualità personale. Risulta di facile comprensione intuire a questo punto la scelta di inserire il riferimento a Max Scheler sulla differenza tra capi e modelli: i primi sono in grado di influenzare solo superficialmente i comportamenti, mentre i secondi condizionano nel profondo il soggetto, essendo i veri esemplari a cui costui tende. Infine grazie all'apporto di Heidegger sul concetto di cura e di Levinas riguardo all'Altro e al suo appello esigente che mi viene rivolto, si è provato a dimostrare come l'influenza degli esempi – e dell'alterità – sia fondamentale per la formazione e trasformazione dell'individualità, poiché permette una conoscenza sempre più approfondita del soggetto stesso attraverso un'interazione continua e reciproca con la realtà circostante.

Nel capitolo III si è entrati nel vivo di questo lavoro di ricerca, tematica così centrale che, alla luce di questa, le precedenti riflessioni acquistano un ulteriore significato: sono state pensate e concepite come preparatorie per essere nelle condizioni di poter analizzare se sia veramente possibile ammirare il male. In altre parole, viene posta l'attenzione sulla possibilità di considerare come esemplari dei personaggi che, nonostante abbiano compiuto atti eccellenti, sono anche responsabili di azioni immorali. Filo conduttore di queste pagine è stato il contributo di Alfred Archer e Benjamin Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, testo estremamente interessante e ricco di spunti tratti dalla contemporaneità. Con l'intento di mettere in luce come il discorso sul male sia presente in tutti gli ambiti, compresi il mondo dello spettacolo e dello sport, gli autori utilizzano come esempio paradigmatico la figura del regista Roman Polanski: dall'analisi di questo caso si vuol illustrare il dilemma di onorare o biasimare individui che hanno compiuto sia azioni straordinarie sia crimini.

Tuttavia prima di addentrarsi nel tentativo di fornire una risposta a ciò, è stato necessario volgere lo sguardo a come il male sia da intendersi in riferimento all'esistenza divina: nonostante infatti Dio – secondo una prospettiva teologica consolidata almeno nel passato – abbia creato il mondo in maniera perfetta, il male imperversa nella sua creazione. Utilizzando come linee guida le riflessioni sulla teodicea – ovvero la disciplina che cerca di giustificare la presenza del male in un mondo creato da un Dio buono – e il pensiero del filosofo italiano Luigi Pareyson, è emerso come la questione del “male in Dio” rappresenti una possibilità non realizzata ma latente nella Sua essenza: sebbene Egli abbia scelto il bene, per l'uomo compiere il male è un'alternativa sempre accessibile in quanto è stato creato libero. Perciò è totalmente sua responsabilità la decisione su come agire e, anche se le conseguenze delle sue azioni ricadono sul mondo circostante, non si può puntare il dito contro Dio: quindi la famosa domanda *unde malum?* deve essere riformulata in *unde malum faciamus?* per evidenziare come l'umanità abbia in mano le redini del proprio destino. Al fine di illustrare approfonditamente tale snodo, è stata esposta la vicenda di Giobbe, uomo giusto e ricco che venne messo alla prova da Satana con il permesso di Dio ma che non mise mai in dubbio la sua fede: anche quando arriva a maledire il giorno in cui nacque, la sua ribellione è rivolta contro il destino, non contro Dio.

Perciò alla luce della constatazione dell'incontestabile presenza del male, si è proceduto poi alla disamina del tema centrale, ovvero se si possa parlare di una sorta di ammirazione nei suoi confronti. Dopo aver precisato come l'ammirazione possa variare in base alle caratteristiche intrinseche dell'individuo – quali età, nazionalità, status sociale e genere – e ai condizionamenti della realtà circostante, si evidenzia il rischio di ricadere in un circolo vizioso che finisce per additare la persona presa in considerazione come ammirabile sotto ogni aspetto: la sua esistenza dunque viene investita da un loop di rimandi positivi e risulta assai più difficoltoso indicare il singolo atto degno di nota. Questo meccanismo si verifica anche perché molto spesso tale sentire è profondamente influenzato dal potere epistemico che l'individuo indicato detiene, cioè che la sua credibilità dipende direttamente dalla visibilità che riceve: solo per offrire un esempio, si pensi a celebrità come Oprah Winfrey e Angelina Jolie che hanno utilizzato la loro posizione mediatica per sensibilizzare l'opinione pubblica su temi quali la politica e la salute.

Tuttavia tale potere può essere problematico se utilizzato male, vale a dire nella circostanza in cui un personaggio famoso commetta irregolarità o violenze, come nel caso di Michael Jackson o del già citato Polanski. Perciò è sembrato necessario gettare uno sguardo più da vicino alle ragioni che possano giustificare sia l'abbandono dell'ammirazione che la sua continuazione per onorare queste persone “doppie”, definite così dal momento che hanno compiuto atti immorali e allo stesso tempo hanno raggiunto vette encomiabili nel loro campo di azione. Per quanto riguarda il primo set di motivazioni, Archer e Matheson sostengono che tali individui non meritino considerazione in quanto l'ammirazione conferirebbe loro potere finanziario, epistemico, morale e affettivo, ovvero vantaggi che potrebbero utilizzare per commettere ulteriori comportamenti illeciti. Inoltre ammirarli sminuirebbe l'esperienza traumatica provata dalle vittime, rischiando di relegarle in una cortina di silenzio autoimposto e scoraggiando così la denuncia. Infine lodarli significherebbe supportare implicitamente ideologie problematiche, come ad esempio il “mito della grande persona”.

D'altro canto però il fatto che una persona si sia macchiata di immoralità non giustifica di fatto l'abbandono dell'ammirazione nei confronti dei risultati che ha ottenuto, visto che ognuno dovrebbe vedersi riconosciuto il merito dei propri successi, indipendentemente dai eventuali difetti morali. Ma oltre a ciò, permettere alla morale di decidere chi ammirare potrebbe limitare eccessivamente lo spettro dei risultati umani, arrivando ad eliminare contributi culturali significativi. Ad esempio, non si può ignorare l'importanza dell'arte di Gauguin, nonostante abbia abbandonato la famiglia e tradito le giovani con cui si era unito in matrimonio a Tahiti. Gli autori di *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide* evidenziano infatti come sia possibile apprezzare artisticamente qualcuno senza ammirarne la persona *in toto*, mantenendo separate le due sfere senza dover offrire giudizi di valore netti e perentori. Ne consegue dunque che ogni caso debba essere valutato in sé, mettendo sul piatto della bilancia sia i meriti che i comportamenti immorali

della persona chiamata in causa: in tal modo si manterrà l'equilibrio senza sprofondare né nel pregiudizio né in un'esagerata venerazione.

Infine, per riprendere anche l'ultimo tassello di questo capitolo, la riflessione è virata sull'analisi dei campi di concentramento nazisti eretti nella Seconda guerra mondiale, intesi qui come gli emblemi del male estremo realizzato dall'uomo contro suoi simili. Un tale disgregamento morale fu reso possibile dalla propaganda a tappeto che Joseph Goebbels assicurò al regime, con lo scopo di creare un'atmosfera di tolleranza verso i soprusi perpetrati agli ebrei: si arrivò a considerarli come i principali responsabili di tutti i problemi della Germania del primo dopoguerra e, visto che non avevano più il diritto di essere definiti umani, il loro allontanamento prima e la loro eliminazione fisica poi erano addirittura auspicabili. Infatti a partire dalle leggi di Norimberga emanate nel 1935 ci fu un'*escalation* di discriminazione e violenza che culminò con la "soluzione finale alla questione ebraica" e si evince come la Shoah fu permessa tanto dal rovesciamento dell'idea del bene, dettata dalla cosiddetta "etica nazista", quanto dalla manipolazione totale del *moral point of view*. Attraverso la costruzione *ad hoc* di una struttura ideologica coesa ed esaustiva, la figura di Hitler divenne centrale nel sistema in quanto incarnazione reale di quella nuova concezione di principi, a cui nessuno osava opporsi.

In effetti lo Stato totalitario era diventato l'unico detentore della moralità, dal momento che il potere decisionale individuale era di fatto stato ridotto al minimo, obbligando le persone ad allinearsi con le direttive dettate dall'alto. Infine il capitolo si chiude con l'approfondimento su Adolf Eichmann: ripercorrendo la sua storia prima e dopo il processo di Gerusalemme del 1961, è emerso come la compartimentazione della responsabilità contribuisse alla percezione di essere un semplice ingranaggio in una macchina ben più grande di lui. Seguendo però l'argomentazione esposta in quelle pagine viene a galla una constatazione terrificante: nessuno può ritenersi sufficientemente alla larga da una degenerazione simile a quella verificatasi nella Germania hitleriana. Infatti, nel momento in cui l'ammirazione per un leader carismatico esonera il soggetto dall'esercizio diretto della sua capacità di pensare, non si fa strada solo il rischio che costui deleghi la propria coscienza all'autorità; il pericolo di incappare in una situazione di vera e propria cecità morale volontaria risulta più che mai imminente.

Ed è proprio di tale terribile possibilità che si offre all'individuo che si è occupato il capitolo IV: a partire dall'analisi degli esperimenti psicologici condotti da Stanley Milgram nel 1961 e da Philip Zimbardo nel 1971, si è dimostrato come individui normali, se calati in determinate circostanze, possano diventare complici di atrocità. L'uno voleva studiare l'obbedienza all'autorità mentre l'altro aspirava a mappare l'impatto delle situazioni istituzionali sul comportamento dei soggetti, ma da entrambi è emerso come persone stabili e comuni siano capaci di infliggere dolore e umiliazioni agli altri se influenzati dal contesto. Infatti Milgram ha dimostrato che la maggior parte dei partecipanti, sebbene consapevoli delle scosse che stavano infliggendo agli allievi, ha continuato fino a livelli pericolosi solo



perché quello era stato ordinato dallo sperimentatore. Zimbardo invece, con l'esperimento carcerario di Stanford, ha provato come studenti universitari assegnati casualmente ai ruoli di prigionieri e guardie abbiano adottato comportamenti disumani in pochi giorni. Ne consegue dunque che non esistano persone naturalmente cattive – le proverbiali “mele marce” – ma che la sottomissione all'autorità e la perdita della propria identità riescano a spingere persone normali a diventare agenti del male, senza rendersene conto. Inoltre l'analisi di questi casi di studio aiuta a comprendere anche il comportamento di figure come Eichmann: il male non è un tratto della personalità, ma un attributo della natura umana e che di conseguenza può essere influenzato dall'ambiente circostante.

Nessuno perciò è immune dall'influenza del contesto e dell'autorità, dal momento che possono sempre verificarsi situazioni in cui l'*agency* del soggetto risulti essere illanguidita e il sé diventi insensibile alla sofferenza altrui. Quando subentra l'indifferenza nelle relazioni umane si assiste ad un reale cambio di paradigma: l'empatia, ovvero quel coinvolgimento emotivo definito da Max Scheler come *co-sentire*, viene sostituita con il disinteresse e la totale apatia nei confronti di chi si trova accanto. Nonostante questo processo di scomparsa dell'altro si radichi come una seconda natura e renda la coscienza non più in grado di spronare il soggetto all'azione, tuttavia è necessario espandere i recettori della moralità oltre i confini della vicinanza fisica, rompendo la coltre di cecità instauratasi nell'animo dell'uomo. A detta di Zygmunt Bauman, il pericolo sta proprio nel meccanismo di allentamento della coscienza, in quanto esso porta alla ritirata della morale. Infatti il distogliere lo sguardo da colui che patisce è uno degli indicatori della presenza di un male talmente frammentato che risulta veramente arduo sradicarlo una volta per tutte, un male liquido: la mancata attenzione all'altro degrada l'individualità e indebolisce anche il sé, portando ad una perdita della capacità umana di allungare la mano verso chi soffre, intorpidendo, a volte irrimediabilmente, la sensibilità morale.

Tale distacco emotivo rischia non solo di facilitare la violenza ma anche di modificare la percezione personale della memoria: nel momento in cui tutte le azioni diventano ugualmente neutre sotto il punto di vista etico, allora si procede alla revisione di ciò che di negativo si è verificato nel passato. Si ottiene dunque una narrazione distorta che non rende con giustizia gli avvenimenti e che autorizza le persone implicate a diventare immemori. Non occorre menzionare il caso della Germania nazista per comprendere come la memoria umana tenda a cancellare eventi traumatici per il soggetto, al fine di lasciare spazio a nuove esperienze. L'oblio ricopre effettivamente una funzione imprescindibile per la sopravvivenza umana e la dimenticanza fa parte del funzionamento della memoria stessa, anche nelle contemporanee democrazie. Perciò risulta come il ricordare sia il vero e proprio fondamento di una società: la ricostruzione del passato alla luce dei riferimenti nel presente è il terreno condiviso che assicura la coesione necessaria per poter parlare di vita comune.



## Bibliografia

Opere riguardanti l'esemplarismo morale:

- S. B. Algoe e J. Haidt, *Witnessing Excellence in Action: The «Other-Praising» Emotions of Elevation, Gratitude and Admiration*, «Journal of Positive Psychology», 4, 2, 2009, pp. 105 - 127.
- M. Alfano, *Nietzsche's polychrome exemplarism*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, pp. 45 - 64.
- M. Alfano, *An Enchanting Abundance of Types: Nietzsche's Modest Unity of Virtue Thesis*, «Journal of Value Inquiry», 2015, 49, pp. 417 - 435.
- J. Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- A. Archer, *Saints, Heroes and Moral Necessity*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 105 - 124.
- A. Archer, A. Cawston, B. Matheson and M. Geuskens, *Celebrity, Democracy, and Epistemic Power*, «Perspectives on Politics», Vol. 18, No. 1, 2020, pp. 27 - 42.
- A. Archer and B. Matheson, *Honouring and admiring the immoral. An ethical guide*, Routledge, New York and London 2022.
- A. Archer and B. Matheson, *When Artists Fall: Honoring and Admiring the Immoral*, «Journal of the American Philosophical Association», 2019, pp. 246 - 265.
- B. Bellini, *Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my Individuality. How Exemplariness Differs from Personal Influence and Participation in Others' Lives*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, pp. 65 - 88.
- B. Bellini, *How Change and Identity Coexist in Personal Individuality. A Phenomenological Account of Self-Shaping*, Springer, Cham 2021.
- L. Blum, *Moral Exemplars: Reflections on Schindler, the Trocmes, and Others*, «Midwest Studies in Philosophy», 13, 1988, pp. 196 - 221.
- M. Brinkmann, *Disjunctive duties and supererogatory set of actions*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 67 - 86.
- J. Burch-Brown, *Is it wrong to topple statues and rename schools?*, «Journal of Political Theory and Philosophy», Vol. 1, 2017, pp. 59 - 88.
- R. Chang, *Transformative Choices*, «Res Philosophica», 92, 2015, 2, pp. 237 - 282.
- S. G. Chappell, *Epiphanies: an ethics of experience*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- S. G. Chappell, *Epiphanies: An Ethics and Metaethics of Experience*, research proposal, disponibile su <https://www.academia.edu/22180409>.
- C. Cowley, *Introduction: The agents, acts and attitudes of supererogation*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 1 - 23.

- R. Crisp, *Supererogation and Virtue*, «Oxford studies in normative ethics», Oxford University Press, Vol. 3, pp. 13 - 34.
- M. Croce, *Per un modello esemplarista di educazione alle virtù*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, pp. 135 - 146.
- H. J. Curzer, *Virtue Ethics for the Real World: Improving Character without Idealization*, Routledge, New York 2023.
- A. Da Re, *Esempio ed esemplarità in Kant, tra etica minima ed etica massima*, «Filosofia Morale/ Moral Philosophy», Mimesis Edizioni, Vol. 1, 2022, No. 2, pp. 39 - 69, consultabile al link <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/article/view/2083/1643>.
- J. A. Deonna e T. Teroni, *The Emotions. A philosophical Introduction*, Routledge, London 2012.
- S. Ercolino e M. Fusillo, *Empatia Negativa. Il punto di vista del male*, Bompiani, Milano 2022.
- A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.
- M. Ferry, *Beyond Obligations: Reasons and Supererogation*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 49 - 65.
- S. Grigoletto, *Following the Wrong Example: The Exclusiveness of Heroism and Sanctity*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, pp. 89 - 104.
- S. Grigoletto, *La perfezione e il suo limite. Considerazioni filosofiche sull'eccellenza morale*, Il Poligrafo, Padova 2021.
- S. Grigoletto, *Only Through Complexity. Morality and the Case of supererogation*, Padova University Press, Padova 2019.
- J. Haidt, *The Moral Emotions*, in R. J. Davidson, K. R. Scherer e H. H. Goldsmith (a cura di), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 852 - 870.
- D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge University Press, New York 1982.
- D. Heyd, *Can Virtue Ethics Account for Supererogation?*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 25 - 47.
- D. Heyd, *Handbook of Supererogation*, Springer, Singapore 2023.
- J. Hovda, *The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XX, 2018, 2, pp. 31 - 44.
- J. Kwall, *Virtue Theory, Ideal Observers and the Supererogatory*, «Philosophical Studies», No. 146, 2009, pp. 179 - 196.
- A. Kotsonis, *On the Limitation of Moral Exemplarism: Socio-Cultural Values and Gender*, «Ethical Theory and Moral Practice», No. 23, 2020, pp. 223 - 235.

- A. Kotsonis and G. Dunne, *The harms of unattainable pedagogical exemplars on social media*, «Journal of Moral Education», Vol. 53, No. 1, 2024, pp. 56 - 72.
- K. Kristjánsson, *Emulation and the use of role models in moral education*, «Journal of Moral Education», Vol. 35, No. 1, 2006, pp. 37 – 49.
- R. B. Louden, *Go-carts of Judgment: Exemplars in Kantian Moral Education*, «Archiv fur Geschichte der Philosophie», No. 74, 1992, pp. 303 - 322.
- H. L. Maibom (edited by), *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, New York 2017.
- I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London 1970.
- A. Niccoli, *Un riesame della teoria esemplarista delle emozioni*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XX, 2018, 2, pp. 123 - 142.
- M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di R. Scognamiglio, Società editrice il Mulino, Bologna 2004.
- O. O'Neill, *The Power of Example*, «Philosophy», Vol. 61, No. 235, 1986, pp. 5 - 29.
- L. A. Paul, *Transformative Experience*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- S. Protasi, *Varieties of Envy*, «Philosophical Psychology», 29, 4, 2016, pp. 535 - 549.
- E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- G. Samek Lodovici, *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, impunità morale, l'obiezione alle leggi*, Edizioni ETS, Pisa 2020.
- M. Scheler, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia* (a cura di E. Caminada), Franco Angeli, Milano 2011.
- N. Snow, *Models of Virtue*, in *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, edited by L. Besser-Jones and M. Slote, 2015, pp. 360 - 373.
- R. Stangl, *Neo-Aristotelian Supererogation*, «Ethics», No. 126, 2016, pp. 339 - 365.
- R. Stout, *Adopting roles: Generosity and Presumptuousness*, «Supererogation», Royal Institutes of Philosophy Supplement, No. 77, 2015, pp. 141 - 161.
- C. Swanton, *Eudaimonistic versus Target Centred Virtue Ethics*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, pp. 43 - 53.
- J. O. Urmson, *Saints and Heroes, Essays in Moral Philosophy*, University of Washington Press, Seattle and London 1958, pp. 198 - 216.
- M. S. Vaccarezza, *Admiration, Moral Knowledge and Transformative Experiences*, «Humana.mente Journal of Philosophical Studies», 35, 2019, pp. 150 - 166.
- M. S. Vaccarezza, *An Excess of Excellence: Aristotelian Supererogation and the Degrees of Virtue*, «International Journal of Philosophical Studies», Routledge, Vol. 27, No. 1, 2019, pp. 1 - 11.

- M. S. Vaccarezza, *Esempi morali. Tra ammirazione ed etica delle virtù*, Società editrice il Mulino, Bologna 2020.
- M. S. Vaccarezza e M. Croce, *Santi, eroi e unità delle virtù. Una proposta esemplarista di educazione morale*, «Iride», Vol. 29, No. 3, 2016, pp. 635 - 648.
- S. Wolf, *Moral Saints*, «The Journal of Philosophy», Vol. 79, No. 8, 1982, pp. 419 - 439.
- D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, New York 2016.
- L. T. Zagzebski, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, New York 2012.
- L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, New York 2017.
- L. T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, pp. 55 - 64.
- L. T. Zagzebski, *Exemplarist Virtue Theory*, «Metaphilosophy», Vol. 41, No. 1-2, Oxford 2010, pp. 42 - 57.
- L. van Zyl, *Eudaimonistic Virtue Ethics*, in *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, edited by L. Besser-Jones and M. Slote, 2015, pp. 183 - 195.
- L. van Zyl, *Virtue Ethics. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York 2019.

Opere riguardanti il problema del male:

- M. M. Adams and R. M. Adams (edited by), *The Problem of Evil*, «Oxford readings in philosophy», Oxford University Press, New York 1990.
- G. Anders, *Discesa all'Ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- G. Anders, *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, trad. it. di A. G. Saluzzi, Giuntina, Firenze 2007.
- H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2018.
- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2004.
- S. Barker, C. Crerar and T. S. Goetze (edited by), *Harms and Wrongs in Epistemic Practice*, «Royal Institute of Philosophy Supplement», 84, Cambridge 2018.
- Z. Bauman, *Le sorgenti del male*, trad. it. di R. Mazzeo, Edizioni Centro Studi Erikson, Trento 2014.
- Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Società editrice il Mulino, Bologna 1992.
- Z. Bauman e L. Donskis, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, trad. it. di M. Cupellaro, Editori Laterza, Bari 2021.

- Z. Bauman e L. Donskis, *Male liquido. Vivere in un mondo senza alternative*, trad. it. di M. Cupellaro, Editori Laterza, Bari 2022.
- S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Roman & Littlefield Publishers, Inc., United States of America 2003.
- E. Bencivenga, *La stupidità del male. Storie di uomini molto cattivi*, Feltrinelli, Padova 2019.
- P. Bocchiario, *Psicologia del male*, Laterza, Bari 2015.
- L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, trad. it. di B. Bianconi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.
- U. Bonanate, *La cultura del male. Dall'idea di colpa all'etica del limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- L. Bottaccin Cantoni, *Cartoline dal fronte. La fotografia di guerra tra anestesia morale e pratica critica della trasparenza in Susan Sontag*, «Scenari», Mimesis Edizioni, No. 19, Milano-Udine 2023, pp. 172 - 192.
- G. Bradford, *Evil Achievements and the Principle of Recursion*, «Oxford studies in normative ethics», Oxford University Press, Vol. 3, pp. 79 - 97.
- J. Butler, *Gender Troubles: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London 1999.
- M. Cacciari, *Il dolore dell'altro. Una lettura dell'Ecuba di Euripide e del libro di Giobbe*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2010.
- A. Castaldini, *Eichmann prima di Gerusalemme, o la consapevolezza del male*, «Heliopolis. Culture Civiltà Politica», Vol. 1, 2018, pp. 9 - 22.
- L. Chamberlain, *Street Life and Morals. German philosophy in Hitler's lifetime*, Reaktion Books, London 2021.
- A. P. Chignell (edited by), *Evil. A History*, «Oxford Philosophical Concepts», Oxford University Press, New York 2019.
- M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- H. J. Curzer, *Good People with Bad Principles*, Teoria «Virtue Ethics / Etica delle virtù», Edizioni ETS, XXXXVIII, 2018, 2, pp. 79 - 89.
- R. De Monticelli, *Al di qua del bene e del male. Per una teoria dei valori*, Einaudi, Torino 2015.
- N. De Warren, *Souls of the Departed. Towards a Phenomenology of the After-Life*, «Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy», Vol. 5, No. 1, 2017, pp. 205 - 237.
- E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, l'ancora del mediterraneo, Napoli 2005.
- K. Dotson, *Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing*, «Hypatia», Vol. 26, No. 2, pp. 236 - 257.

- A. Eichmann, *Chi sono stato e ciò che ho fatto. Le registrazioni di Eichmann. Il mio ruolo nella Soluzione Finale*, trad. it. di E. Gozzi, Ginko Edizioni, Torino 2022.
- E. L. Fackenheim, *Nazi "Ethic", Nazi Weltanschauung, and the Holocaust*, «The Jewish Quarterly Review», Vol. 83, No. 1/2, 1992, pp. 167 - 172.
- J. Feinberg, *The Many Faces of Evil. Theological systems and the problems of evil*, Crossway Books, Illinois 2004.
- M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- H. Arendt, *Sulla violenza*, trad. it. di S. D'Amico, Ugo Ganda editore, Milano 1996.
- R. Hale, "They were just following orders": *Relationships between Milgram's obedience experiments and conceptions of Holocaust perpetration*, in «Holocaust Education. Contemporary challenges and controversies», pp. 74 - 94.
- A. Hitler, *Mein Kampf*, trad. it. di G. Galli, Kaos edizioni, Milano 2016.
- R. Höss, *Comandante ad Auschwitz. Memoriale autobiografico di Rudolf Höss*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Einaudi, Torino 1960
- F. Jullien, *L'ombra del Male. Il negativo e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel pensiero cinese*, trad. it. di M. Ghilardi, Angelo Colla Editore, Vicenza 2005.
- F. M. Kamm, *Intricate Ethics. Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- M. Kronfeldner (edited by), *The Routledge Handbook of Dehumanization*, Routledge, New York 2021.
- P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2008.
- P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1998.
- C. McGinn, *Ethics, Evil, and Fiction*, Oxford University Press, New York 1999.
- C. Meister, *Evil: A Guide for the Perplexed*, Continuum, New York 2012.
- S. Milgram, *Obbedienza all'autorità. Il celebre esperimento di Yale sul conflitto tra disciplina e coscienza*, trad. it. di R. Ballabeni, Bompiani, Milano 1975.
- S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1987.
- J. Nefsky, *Fairness, Participation, and the Real Problem of Collective Harm*, «Oxford studies in normative ethics», Oxford University Press, Vol. 5, pp. 245 - 271.
- S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002.
- G. Orwell, *1984*, trad. it. di F. Cavagnoli, Feltrinelli, Milano 2021.
- L. Radzik, *Making Amends. Atonement in Morality, Law, and Politics*, Oxford University Press, New York 2009.



- F. Rella, *Figure del male*, Meltemi, Milano 2017.
- P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Società editrice il Mulino, Bologna 1970.
- P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.
- L. Russell, *Evil. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2022.
- N. Russell, *Stanley Milgram's Obedience to Authority Experiments: Towards an Understanding of their Relevance in Explaining Aspects of the Nazi Holocaust*, Victoria University of Wellington, 2009.
- N. Russell, *Understanding Willing Participants. Milgram's Obedience Experiments and the Holocaust*, Vol. 2, Palgrave Macmillan, 2019.
- B. Scapolo, *Il Libro di Giobbe: alterità ed estraneità tra umano e divino*, «Paradosso», Padova 2002.
- M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, trad. it. di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- D. Shoemaker, *On Criminal and Moral Responsibility*, «Oxford studies in normative ethics», Oxford University Press, Vol. 3, pp. 154 - 178.
- S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, trad. it. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano 2003.
- B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, trad. it. di A. Salzano, LUISS University Press, Milano 2017.
- J. P. Sterba (edited by), *Ethics and the Problem of Evil*, Indiana University Press, Indiana 2017.
- R. Strausz-Hupé, *La zona dell'indifferenza*, trad. it. di S. Piccolomini Pozzi Bellini, Edizioni di Comunità, Milano 1958
- T. Todorov, *Di fronte all'estremo*, trad. it. di E. K. Imberciadori, Garzanti, Milano 2011.
- T. Todorov, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, trad. it. di R. Rossi, Garzanti, Milano 2004.
- Tommaso d'Aquino, *Commento al Libro di Giobbe*, trad. it. di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.
- A. Toniolo, *Male*, Edizioni Messaggero, Padova 2022.
- L. Watson, *Dark Nature. A History of Evil*, Endeavour Press Ltd, 2013.
- P. Zimbardo, *L'Effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. it. di M. Botto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

Altre opere:

- H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2015.
- H. Arendt, *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, trad. it. di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2017.

- H. Arendt, *Humanitas Mundi. Scritti su Karl Jaspers*, Mimesis, Milano 2015.
- H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950 - 1973*, trad. it. di C. Marazia, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007.
- H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino 2004.
- H. Arendt e K. Jaspers, *Carteggio. 1926 - 1969*, trad. it. di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Editori Laterza, Bari 1993.
- A. M. Banti, V. Fiorino, C. Sorba (a cura di), *Lessico della storia culturale*, Laterza, Roma 2023.
- Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1996.
- Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, trad. it. di G. Arganese, Società editrice il Mulino, Bologna 2012.
- D. Bondi, *Etica per la persona. Natura, libertà, felicità*, Mimesis, Roma 2022.
- R. Bonito Oliva, *Responsabilità*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», Vol. 1, 2023, pp. 13 - 38.
- G. Carbone, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, «philosophica», Edizioni ETS, No. 273, Pisa 2021.
- M. Croce, *Teorie dei vizii. Un'analisi critica*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», Edizioni Università di Trieste, XXII, 2020, 1, pp. 577 - 598.
- G. Cusinato, *Etica e cura del desiderio*, «Thaumàzein», Vol. 2, 2014, pp. 23 - 66.
- G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014.
- A. Da Re, *La saggezza pratica (phronēsis) di Aristotele e la prudenza di Kant*, «Teologia», No. 45, 2020, pp. 22 - 54.
- J. Dudley, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'«Etica Nicomachea»*, trad. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- A. Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Urbino 2004.
- P. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, «Oxford Review», No. 5, 1967.
- S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Bologna 2018.
- C. Geertz, *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Società editrice il Mulino, Bologna 1987.
- A. Giacomelli, *Tipi Umani e Figure dell'Esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano 2021.
- W. Goethe, *Faust*, trad. it. di B. Allason, Einaudi, Torino 1965.

- A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, Chiarelettere, Milano 2021.
- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di A. Marini, Arnoldo Mondadori Editore, Verona 2008.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007.
- I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.
- I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, trad. it. di G. Vidari, Editori Laterza, Bari-Roma 2018.
- I. Kant, *Scritti di storia politica e diritto*, ed. it. a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2020.
- K. Killeen, *The unknowable in early modern thought. Natural Philosophy and the Poetics of the Ineffable*, Stanford University Press, Stanford 2023.
- P. Kitcher, *Moral Progress*, Oxford University Press, New York 2021.
- C. M. Korsgaard, *The sources of normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- E. Levinas, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.
- E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1982.
- E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002.
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.
- Marco Aurelio, *Pensieri*, trad. it. di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2020.
- A. Marini, *L'esserci dell'altro in Essere e Tempo. L'alterità nell'analitica esistenziale di Martin Heidegger*, «Isonomia», 2005, consultabile al link <https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2005marini.pdf>.
- G. Martini, *Autrui: etica e antropologia in Lévinas*, «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», Vol. 12, No. 1, 2021, pp. 44 - 55.
- N. Mattucci, *La Politica Esempolare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- P. Mieli, *La terapia dell'oblio. Contro gli eccessi della memoria*, Rizzoli, Milano 2020.
- S. Mocellin, *Ripartire dalla "vita buona". La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, CLEUP Editrice, Padova 2006.
- F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di S. Giametta, BUR Rizzoli, Milano 2017.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2017.

- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Volume primo*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965.
- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Volume secondo*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967.
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- A. T. Peperzak, *The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston 1997.
- P. Pettit, *The Asymmetry of Good and Evil*, «Oxford studies in normative ethics», Oxford University Press, Vol. 5, pp. 15 - 37.
- A. Plantinga, *God, freedom, and evil*, Eedermans Publishing Company, New York 1977.
- Platone, *Critone*, in *Opere complete. Volume primo*, trad. it. di M. Gigante e M. Valmigli, Editori Laterza, Roma-Bari 1982.
- Platone, *Repubblica*, a cura di N. Marziano e G. Verdi, Mursia Editore, Milano 1990.
- H. Putnam, *Mente, Linguaggio e Realtà*, trad. it. di R. Cordeschi, Adelphi Edizioni, Milano 1987.
- P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. Enigma del passato*, trad. it. di N. Salomon, Società editrice il Mulino, Bologna 2004.
- G. Riconda, *Augusto Del Noce e Luigi Pareyson. Ontologismo e filosofia della libertà*, Morcelliana, Lavis 2023.
- M. Reichlin, *La coscienza morale*, Società editrice il Mulino, Bologna 2019.
- C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità in Emmanuel Lévinas*, pp. 83 - 96, consultabile al link <https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/Libertà-responsabilità-ospitalità-in-Emmanuel-Lévinas.pdf>.
- B. Russell, *Perché non sono cristiano*, trad. it. di T. Buratti Cantarelli, Longanesi, Milano 1960.
- J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Re, U. Mursia & C., Milano 1965.
- B. Savickey, *Wittgenstein's use of examples*, «The Oxford Handbook of Wittgenstein», Oxford University Press, New York 2011, pp. 667 – 696.
- M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Pusci, città nuova editrice, Roma 1980.
- M. Scheler, *Formare l'uomo* (a cura di G. Mancuso), Franco Angeli, Milano 2009.
- M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.
- M. Scheler, *Il senso della sofferenza*, trad. it. di A. Musio, Mimesis edizioni, Milano 2023.
- J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness Justifies Atheism*, «Contemporary debates in Philosophy of Religion», Blackwell Publishing, Oxford 2005.

- Seneca, *La tranquillità dell'animo*, trad. it. di C. Lazzarini, BUR, Milano 2012.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di C. Barone, Garzanti Editore, Milano 2011.
- P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princetown University Press, Princetown 2011.
- P. Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, trad. it. di P. Cavalieri, Einaudi, Torino 2003.
- P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 2005.
- D. Smith, *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Polity Press, Oxford 2000.
- S. Sontag, *Sulla fotografia. Realtà e immagine nella nostra società*, Einaudi, Torino 2004.
- D. Thorsen, *What's True about Christianity? An Introduction to Christian Faith and Practice*, Claremont Press, 2020.
- J. Vanier, *Becoming Human*, Paulist Press, New York 1998.
- P. Vineis e L. Savarino, *La salute del mondo*, Feltrinelli, Milano 2021.
- S. Zucca-Soest, *Responsabilità e consenso*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», Vol. 1, 2023, pp. 123 - 142.

