

# T

## L'esemplarità, inattuale proposta di senso esposta alla prova della fiducia. Un'analisi a partire da Bergson e Scheler

Maria Teresa Russo

### 1. *Esemplarità e fiducia, categorie attuali e inattuali*

Lodierna crisi del legame sociale, presentata e analizzata da svariate indagini, rende oggi più attuale la questione della relazione di fiducia, reclamata in diversi ambiti, da quello finanziario a quello medico<sup>1</sup>. La necessità di incrementare il cosiddetto “capitale sociale”, strutturato attorno alla cooperazione e alla solidarietà, nonché la centralità che temi come il dono e la gratuità stanno assumendo anche in economia, oltre all'importanza assegnata nella ricerca pedagogica a concetti come patto di corresponsabilità e alleanza educativa, portano in primo piano il bisogno di recuperare aspetti che il lato oscuro dell'individualismo ha messo progressivamente in ombra. Si parla persino di un'“etica del vicinato”<sup>2</sup>, che superi l'indifferenza reciproca o la sensazione di minaccia che lo spaesamento delle grandi città contribuisce ad alimentare<sup>3</sup>.

La fiducia appare quindi come il correttivo più richiesto in un mondo

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio O. O' Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

<sup>2</sup> Cfr. H. L'Heuillet, *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*, Albin Michel, Paris 2016.

<sup>3</sup> Sono numerose le indagini recenti di sociologia urbana e di psicologia sociale che analizzano le dimensioni del sentimento di insicurezza, nonché i fattori psicologici che influenzano la percezione del rischio nel contesto delle città moderne. Si veda: B. Zani (a cura di), *Sentirsi in/insicuri in città*, il Mulino, Bologna 2003; R. Sennett, *The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Yale University Press, New Haven, USA 2012. Trad. di A. Bottini, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012; e anche R. Sennett, *Building and Dwelling: Ethics for the City*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2018. Trad. di C. Spinoglio, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018.

che ha reso tutti più vicini, grazie alla rapidità dei mezzi di comunicazione e di informazione, ma contemporaneamente tutti più lontani, a causa della precarietà e dell'isolamento che questi stessi mezzi possono generare. Le stesse risorse tecnologiche finalizzate alla sicurezza, se divengono strumenti di controllo sociale, finiscono per aumentare il sospetto e la diffidenza reciproca<sup>4</sup>. Sorge allora più prepotente, oltre al bisogno di riconquistare gli spazi di autonomia perduti, la nostalgia per modalità di relazione improntate alla prossimità fiduciosa riducendo la distanza sociale<sup>5</sup>.

D'altra parte, è giustificato parlare anche di una inattualità della fiducia. Come osserva Linda Zagzebski<sup>6</sup>, questa radica nella crisi oggi sperimentata del concetto stesso di autorità epistemica, ossia di una persona degna di fiducia in quanto esperta in un determinato ambito. La crisi dell'"esperto" affidabile si manifesta sia in quanto i settori di competenza sono spesso molto ristretti e in scarso rapporto gli uni con gli altri, sia in quanto sui temi valoriali, politici o religiosi non si accetta più la guida di un'autorità. Il motivo teorico più importante di questa crisi sta, secondo Zagzebski, nel conflitto tra l'autorità epistemica e due valori tipicamente moderni: l'egualitarismo e l'autonomia. Quando quest'ultima si declina secondo il paradigma individualista dell'autosufficienza e dell'autorealizzazione<sup>7</sup>, per il quale la relazione con l'altro risulta superflua o persino controproducente, lo spazio della fiducia si erode necessariamente<sup>8</sup>. Appare

<sup>4</sup> Cfr. A. Greenfield, *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*, Verso Books, London-New York 2018. Trad. di M. Nicoli, A. Manna, M. Ferrara, C. Veltri, *Tecnologie radicali. Il progetto della vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2017.

<sup>5</sup> Si veda, ad esempio, il fenomeno delle "Social Street", costituite da gruppi di vicini che si accordano per costituire punti di incontro, conoscersi e collaborare. C. Pasqualini (a cura di), *Vicini e connessi. Rapporto sulle Social Street a Milano*, Fondazione Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>6</sup> L.T. Zagzebski, *Epistemic authority: a theory of trust, authority, and autonomy in belief*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, pp. 5-6.

<sup>7</sup> Cfr. Ch. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ont.) 1991. Trad. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999.

<sup>8</sup> «L'individualismo nega la partecipazione mediante l'isolamento della persona intesa solo come individuo e concentrata su se stessa e sul suo proprio bene, che viene pure concepito come isolato dal bene degli altri e anche dal bene comune. Il bene dell'individuo ha, in questa concezione, carattere addirittura contrapposto ad ogni altro individuo e al suo bene, e, comunque, carattere di "autoconservazione" e difensivo. L'agire insieme con gli altri, come l'esistere insieme con gli altri, è, secondo l'individualismo, una necessità cui l'individuo deve piegarsi, ma a questa necessità non corrisponde alcuna qualità positiva dell'individuo, e l'agire e l'esistere insieme con gli altri non servono e non sviluppano nessuna di tali qualità. Gli "altri" sono per l'individuo solo fonte di limitazione e perfino polo di molteplici contrasti. La comunità quando sorge ha come scopo quello di assicurare il bene dell'individuo in mezzo agli "altri". Ecco, in breve, delineata la posizione individualistica». K. Wojtyła, *The acting person*, D. Reidel Publishing

all'orizzonte il paradigma dell'immunizzazione, che pretende di proteggersi dalla "ferita dell'altro"<sup>9</sup>, da quella vulnerabilità che si manifesta proprio nel bisogno di fidarsi e di affidarsi.

Anche la centralità assegnata alla fiducia nell'ambito di una certa "etica femminista", come quella teorizzata da Annette Baier<sup>10</sup>, non è esente dall'ambiguità di una interpretazione emotivista. Se è valido l'invito a non sottovalutare il peso nella condotta morale dei cosiddetti "pregiudizi morali", ossia di quella dimensione sentimentale e desiderativa a cui appartiene anche la fiducia, resta tuttavia da discutere se tale valorizzazione debba avvenire a discapito dei giudizi e delle motivazioni razionali.

Eppure, laddove è in gioco l'esercizio di un'autorità o comunque una relazione asimmetrica, sia che si tratti del rapporto tra maestro e allievo, tra medico e paziente o tra politico e cittadino, solo la fiducia è una garanzia contro la deriva della prevaricazione o della violenza<sup>11</sup>.

Un discorso analogo vale anche per il concetto di esemplarità, categoria che allo stesso modo può essere considerata attuale e inattuale. Da un lato cresce il desiderio di emulazione e di modelli credibili, che possano fornire uno sprone soprattutto alle giovani generazioni, dall'altro la cosiddetta "società adiaforica" non sembra propensa a fornire una segnaletica per la strada valoriale da percorrere<sup>12</sup>. Per di più, a causa dell'estetizzazione della nostra cultura, è sempre più spesso la società dello spettacolo e dell'apparire a suggerire una esemplarità priva di contenuti etici ma, allo stesso

Company, Dordrecht 1979. Trad. di S. Morawski, R. Panzone, R. Liotta, *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 310-311.

<sup>9</sup> Cfr. L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007.

<sup>10</sup> Annette Baier definisce la fiducia come «the accepted vulnerability to another's possible but not expected ill will (or lack of good will) toward one». A. Baier, *Trust and Anti-Trust*, in «Ethics», vol. 96, n. 2 (Jan., 1986), p. 235; Ora in Id., *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 1995, p. 152.

<sup>11</sup> Con parole di Ricoeur: «proprio il legame di natura fiduciaria fa la differenza ultima fra autorità e violenza nel cuore stesso del rapporto gerarchico di dominazione». P. Ricoeur, *Le paradoxe de l'autorité*, in *Le Juste 2*, Esprit, Paris 2001, pp. 107-123. Trad. di D. Iannotta, *Il paradosso dell'autorità*, in P. Ricoeur, *Il Giusto 2*, Effatà, Cantalupa (To) 2007, p. 131. Si veda anche: H. Arendt, *What Is Authority?* (1961), in *Between Past And Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York 2006, pp. 91-141. Trad. di T. Gargiulo, *Cosa è l'autorità*, in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999., pp. 130-192. Ancora la Arendt ritiene che tanto la politica, come la legge e i contratti esistano per garantire un minimo di fiducia: «creano un quadro di prevedibilità all'interno dell'imprevedibile». H. Arendt, *Denktagebuch: 1950-1973*, Piper Verlag, München 2002. Trad. di C. Marazia, *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 116 ss.

<sup>12</sup> Cfr. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993. Trad. di G. Bettini, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996.

tempo, fortemente seduttiva<sup>13</sup>, sebbene i modelli proposti abbiano vita ogni volta più breve e siano smitizzati con la stessa rapidità con cui erano stati creati<sup>14</sup>. L'esemplarità conserva dunque il suo potere di attrazione, ma è sempre più difficile distinguere tra esemplarità e controesemplarità.

Su quali presupposti allora si genera la fiducia in un modello e fino a che punto questi è affidabile?

È noto come per Kant non si dia l'imitazione di modelli<sup>15</sup>, che egli ritiene dannosi sia moralmente, perché comportano una dipendenza dal sensibile, sia anche teoreticamente, in quanto o favoriscono generalizzazioni arbitrarie o, al contrario, inducono a concentrarsi indebitamente sul particolare. Il valore è dunque rappresentato dalla norma o legge che è un a priori di cui la persona è espressione. Anche nelle *Lezioni di etica*, tenute tra il 1775 e il 1781, a proposito della conoscenza morale e religiosa, egli ribadisce che «si manifesta apoditticamente a priori per mezzo della ragione, cioè noi riconosciamo a priori la necessità di comportarci in un certo modo e non altrimenti; perciò, in materia di morale e di religione, non è necessario alcun esempio». Per questo motivo, a suo avviso l'esempio di una vita buona o santa potrà anche essere utilizzato per incoraggiare, ma non certo indicato come modello<sup>16</sup>.

Di diversa opinione è Croce, il quale contesta chi nega l'efficacia

<sup>13</sup> Cfr. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1989. Trad. di M. Ferrando, *Esperienza estetica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992, pp. 109-116.

<sup>14</sup> Si veda il 15° Rapporto Censis sulla Comunicazione, *I media digitali e la fine dello star system*, Roma, 11 ottobre 2018, dove si evidenzia il declino del divismo, ossia di quel pantheon di idoli ed "eroi", figure simboliche che incarnavano un modello di vita migliore e desiderabile: «oggi la moltitudine dei soggetti, novelli Prometeo dell'era digitale, ha trascinato quel pantheon giù dall'Olimpo nel disincanto del mondo. Uno vale un divo: siamo tutti divi. O nessuno, in realtà, lo è più». Disponibile online: [www.censis.it](http://www.censis.it)

<sup>15</sup> «In sede morale non c'è posto per l'imitazione, e gli esempi non servono che da incoraggiamento, cioè a togliere ogni dubbio sulla ottemperabilità di ciò che la legge comanda, a rendere intuibile ciò che la regola pratica esprime in modo più generale, ma non è ammissibile che sia posto in disparte il loro vero originale, che si trova nella ragione, e che ci si regoli su esempi». I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelten Schriften. Erste Abtheilung: Werke*. Band IV, Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften Königlich Preussischen, Georg Reimer, Berlin 1911, pp. 385-464. Trad. di P. Chioldi, *Fondazione della metafisica dei costumi. Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*. Utet, Torino 2013, p. 45.

<sup>16</sup> «Quando perciò in religione ci viene indicata come modello la santità di alcune persone, siano esse sante quanto si vuole, io non debbo imitarle ma valutarne il contegno alla luce dei principi universali della condotta. [...] Le valuto raffrontandole alla santità della legge: solo quando esse si accordano con questa, io riconosco che si tratta di esempi di santità». I. Kant, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, in *Aufträge der Kantgesellschaft*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, pp. VII-335. Trad. di A. Guerra, in *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari, 1971, pp. 126-128.

dell'esempio adducendo come motivo che la forza morale non può essere risvegliata da fattori esterni se non la si possiede. Invece per il filosofo l'esempio di santi ed eroi influisce in modo decisivo sulla condotta, quando la sfiducia o il dubbio suggeriscono di cedere o di arrendersi<sup>17</sup>. Nella sua prospettiva, la forza morale è quasi ipostatizzata, in quanto non è una proprietà dell'individuo, ma lo trascende: questo è il motivo per cui non può venir meno e l'esempio ne è una determinazione particolare. All'opposto, è innegabile «l'efficacia depressiva, sottilmente corruttrice, lentamente devastatrice»<sup>18</sup> del cattivo esempio di azioni che finiscono per avere vita autonoma, staccata da chi le ha compiute, il cui effetto è quello di «aggravare la sfiducia dell'uomo operante e lottante»<sup>19</sup>.

Da qui il dubbio che non possa esistere una esemplarità autentica in un contesto relativistico. Rorty, con la sua “filosofia edificante” che considera la persuasività di un'affermazione o di un esempio sempre solo relativa a un orizzonte, senza alcuna pretesa di validità universale, giacché dire il contrario sarebbe affermare un uso autoritativo della razionalità<sup>20</sup>, smantella l'idea che l'esemplarità filosofica sia vincolata a un concetto oggettivo di verità. In questa prospettiva, la fiducia diventa un surrogato della veridicità: mi fido di te, non perché dici o pratichi la verità, ma perché trovo in te una certa coerenza o congruenza, indipendentemente dal riferimento a un principio oggettivo che ti oltrepassa, a un orizzonte di senso che superi il modello<sup>21</sup>.

In questa prospettiva, il discorso esemplare si legittimerebbe per l'effettualità e la performatività del suo stesso sviluppo. In altri termini, il modello non sarebbe tale in quanto portatore di valore o di verità, ma in quanto innesca un movimento nel discepolo. Insomma, sarebbe la fiducia a fare il modello e non il contrario: non si crede né alla persona, né a ciò

<sup>17</sup> Cfr. B. Croce, *L'efficacia dell'esempio*, in *Etica e politica*, Laterza, Roma-Bari 1956, pp. 149-154.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> «A mio parere, la nozione di “validità universale” e quella di “corrispondenza a una realtà indipendente” sono solidali: se cade l'una, cade anche l'altra. Non perdiamo nulla se smettiamo di utilizzare entrambe. Allora la distinzione tra ciò che è giustificato per noi e ciò che è vero può essere sostituita dalla distinzione tra essere in grado di giustificare le nostre credenze a certi ascoltatori e non a certi altri». R. Rorty, *Le asserzioni sono pretese di validità universale?*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '94*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 59.

<sup>21</sup> Analoga è anche la posizione di A. Ferrara, che argomenta l'efficacia dell'esempio in una prospettiva non fondazionalista dell'etica, dove «possedere esemplarità vuol dire essere legge a se stessi», mostrando un'autocongruenza eccezionale che produce arricchimento ed espansione, al pari di un'opera d'arte. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 107-108.

che dice, ma alla relazione che si crea, una sorta di adesione per “analogia vitale”<sup>22</sup>. Non è più pertanto in gioco una funzione maieutica e pedagogica del modello, che presuppone una componente oggettiva dell’esemplarità, in quanto – si afferma – «la sua oggettività non consiste ora più nell’apprendimento di un senso dato, ma più precisamente in un senso che sfugge a ogni soggettività, persino a quella del nuovo “maestro” di verità, e che in qualche misura si mantiene oscillante tra l’arcano e l’inconscio»<sup>23</sup>.

In tale visione, dove ad acquistare forza è la fedeltà all’alterità e non la fedeltà alla verità incarnata nell’altro, il vecchio adagio “amicus Plato sed magis amica veritas”, viene rovesciato nel suo contrario. Afferma Vattimo:

Il pensiero che non si concepisce più come riconoscimento e accettazione di un fondamento oggettivo perentorio svilupperà un nuovo senso della responsabilità, come disponibilità e capacità, alla lettera, di rispondere agli altri da cui, in quanto non fondato sull’eterna struttura dell’essere, si sa “proveniente”. *Amica veritas, sed magis amicus Plato*, forse<sup>24</sup>.

Invece l’esemplarità e, il suo correlato, la fiducia, non possono prescindere da quella che Ricoeur denomina “una teleologia soggiacente”<sup>25</sup>, ossia dal riferimento a una universalità di valori, che consenta di distinguere tra vita autentica e inautentica. Non è un caso che il tedesco *Vorbild*, guida, modello, risulti composto da *Bild*, immagine o forma dell’uomo autentico, a cui a sua volta la *Bildung*, il processo formativo, deve mirare. Il modello è in qualche modo maestro di vita, l’incarnazione di una qualche verità. La nozione di “maestria” non può mai essere tale solo grazie alle virtù intellettuali o ai contenuti di quanto si insegna, ma per ciò che si mostra con la propria condotta.

Chiamiamo, infatti, coerenza proprio quella continuità e quell’adeguatezza tra i giudizi formulati da qualcuno e le sue azioni, che non soltanto

<sup>22</sup> «Quando si abbandonano l’errore e la falsità, è perché si revoca la propria fiducia a certi maestri e la si concede ad altri. Può succedere che uno trovi intorno a sé solo persone che meritano sfiducia, o che viceversa emerga solo in lui stesso la ragionevole pretesa di essere creduto dagli altri... Per questa ragione la virtù della credenza razionale non è la fede in qualcosa che non vediamo ma la fiducia negli altri, in *qualcun* altro». Lluís Álvarez, *La filosofia come fiducia*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia* ’94, cit., pp. 76-77.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>24</sup> G. Vattimo, *Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 52.

<sup>25</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt*, in *Le Juste*, 1, Esprit, Paris 1995, pp. 143-161. Trad. di D. Iannotta, *Giudizio estetico e giudizio politico in Hannah Arendt*, in P. Ricoeur, *Il Giusto*, SEI, Torino 1995, p. 134.

ne rendono la condotta comprensibile, favorendo le relazioni interpersonali, ma conferiscono credibilità e hanno una forza esemplare. È significativo l'episodio riportato da Gadamer, che mostra la sorpresa di chi riscontra una mancanza di coerenza in un intellettuale considerato un maestro:

Max Scheler, il fondatore dell'etica materiale del valore, dette un giorno la seguente risposta ad un alunno che gli chiedeva conto del perché egli descrivesse così chiaramente l'ordine dei valori e la loro forza normativa e poi vi si adeguasse ben poco nella sua vita: "Va forse il cartello nella direzione che esso stesso indica?"<sup>26</sup>.

Inoltre, nell'esemplarità autentica l'investimento fiduciario non genera dipendenza passiva, ma fioritura reale. In caso contrario, sarebbe una forma larvata di potere. Il modello è "edificante", nel senso che induce in chi vi si ispira alla costruzione di elementi che senza il suo esempio non sarebbero possibili.

## 2. La fiducia nelle società chiuse e la causalità esemplare in Henri Bergson

Com'è noto, nell'opera forse più discussa di H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, la questione della «causalità esemplare» viene posta nei termini di un interrogativo: «Perché i grandi uomini di bene hanno trascinato (*ont entraîné*) dietro di loro le folle?»<sup>27</sup>. È interessante soffermarsi sul termine «entraîner»<sup>28</sup>, che ricorre ben 23 volte ne *Les Deux Sources*, tanto da qualificare tali modelli come i grandi «entraîneurs de l'humanité»<sup>29</sup>. Ma mentre in diversi saggi dell'epoca, il verbo «entraîner»

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, in *Gesammelte Werke* 4, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 175-188. Trad. di U. Margiotta, *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, Marietti, Torino 1973, p. 147.

<sup>27</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Puf, Parigi 2008, p. 30. Ci si riferirà sempre a questa edizione critica, curata da F. Worms.

<sup>28</sup> Il *Dictionnaire Larousse* segnala diversi significati che mostrano la ricchezza semantica del verbo: «Faire connaître à quelqu'un le même état, la même évolution que soi-même; conduire quelqu'un avec soi quelque part, l'amener de force; amener quelqu'un, par une pression morale, par la séduction ou l'exemple, à agir, à s'engager dans une voie qu'il n'a pas délibérément choisie; pousser: amener tel comportement de la part de quelqu'un, en être la cause, avoir tel résultat, telle conséquence; impliquer, engager; exercer un effet stimulant sur quelqu'un, le pousser irrésistiblement».

<sup>29</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 55.

designa il più delle volte un processo in cui non tanto l'individuo, ma la folla è passivamente determinata ad agire per una sorta di suggestione, quindi anche in modo incosciente<sup>30</sup>, in Bergson il termine indica piuttosto l'apertura fiduciosa e consapevole da parte del singolo individuo al richiamo di una "grande personalità morale"<sup>31</sup>. Sono queste figure a imprimere una svolta nelle relazioni sociali, dando luogo alla trasformazione da una società in cui la sicurezza è prodotta dall'osservanza di obblighi e di riti a un'altra, in cui è l'amore il fattore più potente di coesione.

Per il filosofo, l'essere umano, nel momento in cui diviene consapevole della sua vulnerabilità, è essenzialmente bisognoso di speranza e di fiducia. "A difetto di potenza, abbiamo bisogno di fiducia"<sup>32</sup>: costruirci una rassicurazione nei confronti della funzione di dissoluzione, ossia di scomposizione analitica del reale, esercitata dall'intelligenza, che mostra inesorabilmente la nostra mortalità, generando angoscia e paura<sup>33</sup>. È da questa minaccia che la natura si difende, opponendovi la credenza, che «significa dunque essenzialmente fiducia»<sup>34</sup>: una rassicurazione contro il timore e lo scoraggiamento indotti dalla conoscenza intellettuale della propria fragilità e dell'impossibilità di controllare il futuro. Questo timore è anche la causa della rottura della coesione sociale, in quanto origina nel singolo la necessità egoistica di preservare se stesso, nutrendo diffidenza nei confronti dell'altro.

Per fare da contrappeso a tale reazione, sorge la cosiddetta "funzione fabulatrice" – un residuo d'istinto vitale – che ispira ai membri della società una fiducia fondamentale nella vita e nella natura, dando luogo a una forma statica di religione, strutturata attorno a proibizioni e obblighi e a una società chiusa, preoccupata di difendere gli interessi del gruppo<sup>35</sup>. Nella società chiusa, la disciplina assicura coesione interna e difesa dalle minacce esterne: supportata dalla funzione fabulatrice della religione, mette in atto un meccanismo che all'interno consiste nel "correggere" gli effetti della

<sup>30</sup> Si vedano, ad esempio le indagini di Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1895) o di Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule* (1901).

<sup>31</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 30.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>33</sup> «L'uomo non può esercitare la sua facoltà di pensare senza rappresentarsi un futuro incerto, che risveglia il suo timore e la sua speranza». *Ivi*, p. 216.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>35</sup> «Una società chiusa non può vivere, resistere all'azione dissolutrice dell'intelligenza, conservare e comunicare a ciascuno dei suoi membri la fiducia indispensabile, se non grazie a una religione originata dalla funzione fabulatrice. Questa religione, che abbiamo chiamato statica, e questa obbligazione, che consiste in una pressione, sono costitutive della società chiusa». *Ivi*, p. 234.

funzione dirompente dell'intelligenza – sempre incline a soluzioni egoistiche – e, esternamente, garantisce meccanismi di identificazione o di aggressione, che la difendono contro gruppi estranei. La semplice “solidarietà sociale” in realtà racchiude “l'ostilità virtuale” tra i gruppi<sup>36</sup>, il disprezzo latente o pubblico nei confronti dell'estraneo, giungendo a provocare persino la guerra. Solo la fraternità può forzare e rompere le barriere, ma a questa non si arriva se non attraverso un mutamento radicale dei rapporti, la cui realizzazione dipende dall'azione di alcune personalità esemplari, filosofiche e soprattutto religiose. Queste individualità privilegiate, attraverso la loro stessa vita, hanno lanciato un appello agli altri, introducendo sentimenti morali nuovi, opposti a quelli suscitati dall'obbligo sociale ordinario e, pertanto, non naturali, in quanto oltrepassano l'intenzione della natura.

Abbattuti i recinti dei gruppi, la fiducia della società chiusa viene trasfigurata<sup>37</sup> e trasportata su di un altro piano. Non si tratta di un semplice allargamento di confini, ma di un radicale mutamento qualitativo. La fiducia reciproca generata dall'amore veicolato dall'esempio dei modelli è assolutamente altra rispetto a quella effetto del timore e dà luogo a una morale differente in quanto all'intenzione, all'oggetto e all'azione. La fraternità non è la semplice estensione della simpatia verso il gruppo, la famiglia o la nazione tipici delle società chiuse. Jankélévitch, commentando questo aspetto de *Les deux sources*, considera un pregiudizio l'amore per le «belle gradazioni regolari», che «vorrebbe estrarre progressivamente dall'amore familiare e dal patriottismo l'amore dell'umanità»<sup>38</sup>. E prosegue: «Per amare l'umanità, per passare al “limite”, occorre dunque una decisione improvvisa, una conversione, una “metabolé”. [...] Per andare dalla morale statica alla morale dinamica occorre non una “moltiplicazione”, ma una conversione»<sup>39</sup>.

La morale “aperta” presenta dunque un carattere di originalità in quanto rimanda non alle forze impersonali della natura, condensate nella pressione sociale, ma alle grandi figure morali, eroiche e uniche nella loro singolarità.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 225-227.

<sup>38</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959. Trad. di G. Sansonetti, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991, p. 235. «Ingrandire a piccole dosi la solidarietà domestica e corporativa, e, al termine di questo magnifico allargamento ottenere... la carità: che fortuna per l'egoismo! [...] se nella famiglia il buon cittadino impara ad amare l'umanità o se passa continuamente dalla tribù alla patria, perché amando se stesso, non imparerebbe ad amare la sua famiglia? Al centro di tutti questi cerchi concentrici vi è evidentemente l'io che è un cerchio infinitamente piccolo, quasi un punto, in modo che la carità apparirà come il superlativo dell'egoismo!». *Ivi*, p. 236.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 237-238.

Questi individui, a motivo della loro esemplarità, fanno appello all'imitazione da parte di altri uomini e generano un doppio movimento: quello per cui sono seguiti in quanto giudicati credibili e affidabili, dal quale origina un altro dinamismo, che introduce autentica fiducia nei rapporti sociali. L'elemento che consente questa trasformazione è la capacità di «indurre uno stato d'animo»<sup>40</sup>, una emozione che tuttavia non appartiene né alla sfera sensibile né a quella razionale, pur partecipando di entrambe le dimensioni e che Bergson ritiene sia «di essenza metafisica ancor più che morale»<sup>41</sup>. I «grandi uomini di bene», in particolare i mistici cristiani, sono pertanto «rivelatori di verità metafisiche»<sup>42</sup>. Tuttavia il loro potere di attrazione non deriva da un'idea metafisica, bensì da quella forza che riesce a muovere la volontà, costituita per l'appunto dalla comunicazione di un'esperienza<sup>43</sup>. Sebbene il termine fiducia (*confiance*) non ricorra molto ne *Les deux sources*, la sequela delle personalità morali dei mistici rientra comunque in questo tipo di relazione, per la quale si decide di stringere un legame (*s'attacher*) e di conformarsi al loro esempio «come fa il discepolo con il maestro»<sup>44</sup>.

Appare chiaramente che è il riferimento del modello a un principio che lo supera a renderne attraente e degno di fiducia l'esempio. In un altro contesto, rivolgendosi a Ferdinand Buisson, Bergson indica proprio nel rispetto della verità il motivo della fiducia che può ispirare una filosofia, in questo caso la sua:

Avete voluto parlarmi della fiducia che i miei lavori ispirano a un certo numero di spiriti. Questa fiducia attiene principalmente al fatto che si sa che io cerco la verità prescindendo da qualsiasi retropensiero di applicazione immediata, al fatto che non sono di alcuna scuola, al fatto che non ho mai puntato a crearne una personale e ad avere dei discepoli, al fatto che non appartengo ad alcun gruppo, infine al fatto che mi rivolgo al pubblico solo quando non posso fare altrimenti, vale a dire quando i fatti che ho raccolto e le riflessioni che essi mi suggeriscono mi portano per così dire mio malgrado a scrivere un articolo o un libro<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 57.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>42</sup> H. Bergson, *La conscience et la vie*. Conferenza pronunciata all'università di Birmingham, il 29 maggio 1911, pubblicata con il titolo *Life and consciousness*, inclusa nel 1919 nella raccolta *L'énergie spirituelle*, in *Oeuvres*, Puf, Parigi 1959, p. 834.

<sup>43</sup> Bergson lo denomina uno «slancio d'amore» che si espande, capace di trasporre la vita su di un altro piano e che si trasmette a chi conforma la sua esistenza a tale modello. Cfr. *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., pp. 101-102.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 30.

<sup>45</sup> «Vous avez bien voulu me parler de la confiance que mes travaux inspirent à un certain nombre d'esprits. Cette confiance tient principalement à ce qu'on sait que je cherche la vérité en

### 3. *La fiducia nei modelli, principio originario di trasformazione morale*

Di poco precedenti alle riflessioni di Bergson sulla causalità esemplare dei mistici, sono le considerazioni di Scheler sul rapporto tra i valori morali e i modelli<sup>46</sup>. Prescindendo dalle differenze individuate dai suoi interpreti circa i distinti sviluppi della sua riflessione, è lecito affermare che il filosofo tedesco abbia dedicato una particolare attenzione al significato dell'attrazione esercitata dai modelli nella trasformazione morale, lamentando che l'etica abbia ignorato a lungo il tema, forse per il peso dell'approccio normativo. D'altra parte, egli prende le distanze dalle tesi del nominalismo etico, che vede nel genio morale non un rivelatore, ma un inventore del valore, per cui il cambiamento prodotto dalla sua persona non comporterebbe un progresso nella conoscenza etica, capace cioè di modificare l'agire, ma unicamente una nuova prassi<sup>47</sup>.

In opposizione a questa prospettiva, per cui i valori sarebbero semplicemente dei «segni correlati ad ambiti di fatto indifferenti al valore»<sup>48</sup>, privi dunque di validità ontologica oggettiva, Scheler ribadisce che la persona è depositaria dei valori, ma non è colei che li pone in essere<sup>49</sup>. La sua criti-

dehors de toute arrière-pensée d'application immédiate, à ce que je ne suis d'aucune école, à ce que je n'ai jamais visé à en créer une moi-même et à avoir des disciples, à ce que je n'appartiens à aucun groupe, enfin à ce que je ne m'adresse au public que lorsque je ne puis faire autrement, c'est à-dire lorsque les faits que j'ai recueillis et les réflexions qu'ils me suggèrent m'amènent pour ainsi dire malgré moi à écrire un article ou un livre». H. Bergson, *Lettre à Ferdinand Buisson*, 5 Juin 1912, in F. Worms (a cura di), *Annales Bergsoniennes V. Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, Puf, Parigi 2012, p. 42.

<sup>46</sup> Ci riferiamo alle considerazioni contenute soprattutto nella Parte Seconda de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, M. Niemeyer, Halle a.d.S. 1913-16. Trad. di G. Caronello, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico* (1911-1913), San Paolo, Cinisello Balsamo 1996. E agli appunti *Vorbilder und Führer* (1911-1921), raccolti da Maria Scheler nel 1933 in un'antologia dal titolo *Zur Ethik und Erkenntnislehre* e successivamente in *Gesammelte Werke*, vol. X, Francke Verlag, Berna 1957, pp. 255-354; trad. it. *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano 2011. Nonché alle riflessioni contenute nei saggi pubblicati tra il 1925 e il 1928, poi raccolti nel 1929 a cura di Maria Scheler, sotto il titolo *Philosophische Weltanschauung*, Friedrich Cohen, Bonn 1929; successivamente inseriti nel vol. IX delle *Gesammelte Werke*, a cura di M. Frings, Bouvier, Bonn 1954-1987; trad. it. *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009. Saggio introduttivo di G. Cusinato, *Rettificazione e Bildung*, pp. 7-18.

<sup>47</sup> M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 217.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 629.

ca si rivolge anche all'enfasi individualistica posta sui "grandi uomini", che hanno esercitato un notevole influsso sul corso della storia o sulla società, ma che spesso sono considerati tali non a motivo della perfezione ontologica, bensì per la posizione che hanno occupato in un momento storico determinato<sup>50</sup>. L'etica non può infatti esprimersi in un'assiologia collettivistica, ma deve attenersi al *personalismo assiologico*, ossia all'azione delle singole persone. Il "discernimento morale" o intuizione dei valori si avvale comunque in modo imprescindibile dell'autorità morale, in quanto i valori si percepiscono non soltanto attraverso un atto di introspezione o di conoscenza, ma nel "rapporto vivente, sentito" col mondo e con gli altri<sup>51</sup>. Egli dunque respinge qualsiasi etica autoritativa che fondi il bene e il male sul comando, mentre assegna una importanza centrale al discernimento etico e non all'obbedienza cieca. L'influenza morale di una persona su un'altra persona non sta nel suo incarnare una norma imperativa, ma «consiste nel fatto che l'intuizione pura ed immediata del suo puro valore personale e del mero essere della persona invita alla "sequela"»<sup>52</sup>.

In questo processo intuitivo interviene il ruolo della fiducia, che Scheler qualifica come «fiducia etica», indispensabile perché l'autorità non degeneri nel suo opposto o addirittura nella violenza<sup>53</sup>. Per Scheler è vero che tutte le norme si fondano sui valori, ma è il valore da lui definito "personale" ad essere il più elevato (rispetto a quello reale, situazionale o legale), ossia «l'idea di una persona dotata del valore materialmente più elevato» che sarà anche «la norma suprema che regola l'esistenza e il comportamento etici»<sup>54</sup>. Quindi il dover-essere o ideale morale non si coglie in una norma, ma in persone che divengono modelli o ideali grazie all'intuizione dei valori elevati e positivi di cui sono dotate: «contrariamente alla norma, l'intuizione non si riferisce preliminarmente a un semplice agire, ma a un *essere*»<sup>55</sup>. Il modello risulta attraente in quanto una specifica obbligazione deontologica si mostra vissuta nella sua stessa vita personale. Mentre la norma è universale, sia per contenuto che per validità, il modello è connotato dall'essenza assiologico-individuale della persona, per cui

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 616.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 98.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 277.

<sup>53</sup> «È su questo discernimento che si basa la "fiducia" etica nell'autorità (costituendo il fondamento essenziale della sua esistenza): ove manchi questa fiducia l'autorità scade in un potere amorale e nella violenza». *Ivi*, p. 405.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 694.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 695.

costituisce «una struttura assiologica articolata nella forma unitaria in conformità all'unità personale, una qualità di valore specifica sotto forma di persona, mentre in riferimento all'esemplarità del contenuto esso è l'unità di una istanza del dover *essere* fondata sul contenuto stesso»<sup>56</sup>.

L'adesione fiduciosa si dà pertanto non a un ideale astratto, ma a un modello personale: è “credere in” persone, non in singole azioni<sup>57</sup>. È il caso, ad esempio, della forza di attrazione esercitata dal santo, alla quale ci si affida in quanto rivelatrice di un legame col divino:

la sequela ‘crede’ in ciò che egli ‘vede’ e che essa stessa non sa ‘vedere’. [...] Egli è cioè il tipo di uomo che trova *fede presso la sua sequela* non perché, misurandolo con un precedente pensiero normativo, essa trova il suo agire ‘buono’, le sue parole ‘vere’, ma perché *si crede in lui*, nella sua *persona*, grazie alla qualità carismatica di questa stessa persona, del suo essere ed esser così<sup>58</sup>.

È evidente il confronto con la posizione kantiana, che identifica il valore con la norma o la legge, un a priori di cui la persona è espressione. Per Scheler invece i modelli sono *anteriori* alle norme<sup>59</sup>: anzi, per comprendere le norme, occorre risalire ai modelli. È la persona stessa con i suoi atti ad essere anteriore alla norma, nel senso che, mostrandone la realizzazione nella sua vita buona, ne garantisce la positività assiologica<sup>60</sup>. Quindi la sequela si caratterizza come una relazione personale con il contenuto del modello «fondata sull'amore verso questo contenuto, nella formazione del suo essere *etico* personale – non quindi un'imitazione degli atti del modello o addirittura una mera ripetizione delle sue azioni o dei suoi modi di esprimersi»<sup>61</sup>.

Il modello è fonte di *buon esempio*: in questa relazione, i valori positivi

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 701-702.

<sup>57</sup> «Il credere e il non-credere nell'interezza delle persone che abbiamo imparato a *comprendere* appieno non dall'esteriorità – come colui che imita solamente – ma *a partire dal loro centro di vita spirituale*, attraverso *trasposizione interiore* in esse e *compimento con esse* dei loro atti del sentire: questa è la forma più alta, più pura, più spirituale che l'efficacia del modello può assumere». M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., p. 71.

<sup>58</sup> M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., pp. 78-79.

<sup>59</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 696.

<sup>60</sup> «Il senso più profondo di ogni atto morale non è la realizzazione di una *legge* superiore o l'attuazione di un *ordine* dotato di una struttura specifica, bensì un *regno* solidale delle *migliori persone*; in tal modo viene cioè colto nella persona non un mero soggetto di possibili atti di ragione – cioè una “persona di ragione” – bensì un centro di atti individuale, concreto, dotato in sé di valore». *Ivi*, p. 695.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 697.

da lui incarnati divengono, infatti, determinanti per favorire nell'altro lo sviluppo di valori personali analoghi.

Non vi è al mondo nulla che induca, in modo così originario, immediato e necessario, la persona a divenire buona, come il semplice discernimento, intuitivo e adeguato, di una persona buona nella *sua* bontà. Per quanto riguarda la possibilità di divenire buono, questa relazione è *assolutamente superiore a ogni altra* possibile relazione ipotizzabile come causa di un tale processo<sup>62</sup>.

L'efficacia della relazione di buon esempio è del tutto incomparabile con quella dell'obbedienza o prescrizione, giacché in chi agisce per pura obbedienza manca sia il discernimento autonomo e immediato del valore di quanto viene comandato, sia l'intenzione di fare il bene. Solo il buon esempio può indurre quella conversione assiologica, quella configurazione morale dell'essere e del volere che persino la cosiddetta "educazione morale" non riesce a provocare, se la si intende come semplice apprendistato di azioni buone<sup>63</sup>. Inoltre, esso rende possibile che l'altro conservi la propria autonomia del discernimento e del volere.

In definitiva, per Scheler «il principio del modello è ovunque lo strumento *elementare* di ogni cambiamento del mondo etico»<sup>64</sup>. È ovvio che si possa parlare anche di contromodelli o antimodelli<sup>65</sup>, come incarnazione di valori negativi o volgari, i quali tuttavia esercitano la stessa azione di efficacia, o anche di pseudomodelli, che emergono «dal calcolo farisaico di valere come modello meramente sul piano sociale»<sup>66</sup>. Saranno buoni quei modelli che incarnano quei valori più elevati ordinati gerarchicamente, quali il santo, il genio, l'eroe, il leader e l'artista<sup>67</sup>. Eppure, anche l'influenza dei contromodelli resta una ulteriore dimostrazione «che la persona etica può essere indotta alla conversione in modo originario (anteriore

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 697.

<sup>63</sup> «L'anima non viene formata e plasmata da regole morali astratte e universalmente valide, ma solo e sempre da modelli chiaramente intuibili». *Modelli e capi*, cit., p. 59.

<sup>64</sup> *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 698.

<sup>65</sup> Scheler individua in ogni società «un intero sistema di persone sociali fungenti da modelli idealtipici (il maestro, il vate, il poeta, il santo, il dandy), capaci di incidere in modo originario sia come modello, sia come antimodello su ogni processo di trasformazione morale nel bene o nel male, nel sublime o nel volgare». *Ivi*, pp. 699-700.

<sup>66</sup> *Ivi*, n 248, p. 703.

<sup>67</sup> Ci potrà essere un cattivo condottiero, ma non un cattivo santo o un cattivo eroe. *Ivi*, p. 709. Cfr. anche *Modelli e capi*, cit., pp. 72 e ss. Nell'*Osservazione conclusiva del Formalismo* (pp. 579-580), Scheler dichiara che è comunque indispensabile prolungare e completare la trattazione dei modelli e contromodelli con la dottrina su Dio, giacché l'etica rimanda necessariamente a una filosofia della religione.

cioè a ogni incidenza della norma o dell'educazione) solo e sempre da un'altra persona o da un'idea della medesima"<sup>68</sup>.

L'incidenza del modello non è fondata né sulla semplice conoscenza, né sulla volontà, né sull'aspirazione né sull'imitazione o riproduzione, bensì sulla conoscenza assiologica, ossia valutativa (sentire, preferire, amare, odiare: "questo è quanto amo o odio"). Dal punto di vista della modalità di azione, il modello esercita un potere di attrazione, qualificata come irresistibile e suadente, che non è né un potere di coercizione né di suggestione, ma si fonda "su una coscienza del dover essere o della giustizia"<sup>69</sup>.

Anche nel saggio *Le forme del sapere e la formazione*<sup>70</sup>, trattando degli stimoli positivi che favoriscono la *Bildung*<sup>71</sup>, intesa come processo formativo, Scheler segnala che «il primo e più importante tra essi consiste nel modello assiologico offerto da una persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione. Per prima cosa, se vuole essere "formato", l'intero uomo deve abbandonarsi a un modello integro e autentico, libero e nobile. Si danno anche evoluzioni in senso contrario al modello; bisogna evitarlo! Un tale modello non lo si "sceglie". È il modello che ci afferra, seducendoci e invitandoci, attirandoci impercettibilmente al suo seno»<sup>72</sup>. L'azione del *Vorbild*, ossia dell'esemplarità valoriale, a differenza di quella del *Führer*, capo, che massifica attraverso la manipolazione e richiede una cieca sottomissione, è invece creativa spingendo a realizzare la propria vocazione individuale: «Le personalità esemplari devono renderci liberi e ci rendono liberi – nella misura in cui esse stesse non sono schiave, ma libere –, liberi per l'accoglimento della nostra destinazione e per la compiuta emanazione della nostra forza»<sup>73</sup>.

Ad attrarre non è la persona in se stessa, ma il valore "sotto forma di

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 698.

<sup>69</sup> «I modelli attraggono verso di sé la persona che li considera tali: non ci si rivolge ad essi in modo attivo; il modello *diviene determinante* in riferimento al fine, pur non essendo seguito così come si persegue un fine o posto come si pone uno scopo». *Ivi*, p. 702.

<sup>70</sup> *Die Formen des Wissens und die Bildung*, lezione tenuta il 27 gennaio 1925 alla *Lessing Hochschule* di Berlino, poi pubblicata dall'editore Friedrich Cohen, Bonn 1925. Trad. it. *Formare l'uomo*, cit., pp. 49-89.

<sup>71</sup> Scheler definisce la *Bildung* come «la configurazione complessiva presa da un particolare essere umano, da non intendersi, tuttavia, al modo della forma di una statua o di un quadro [...] bensì come impronta e configurazione assunte da una totalità vivente nella forma del tempo, di una totalità che consiste soltanto di decorsi, processi, atti». *Le forme del sapere e la formazione*, in M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., pp. 54-55.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 72.

persona”, ossia il valore in quanto vissuto in una realizzazione individuale e come tale reso presente e percepibile nella sua esemplarità. Il modello “attrae e invita” a seguirlo, provocando attraverso la progressiva identificazione con la sua struttura e i suoi tratti<sup>74</sup>, una trasformazione eticamente rilevante, impossibile da realizzarsi tramite il comando, il suggerimento pedagogico, il consiglio o l’orientamento. Questi ultimi, infatti, non riescono a trasformare l’intenzione etica, che comprende non soltanto il modo di pensare e di volere, ma soprattutto la conoscenza assiologico-morale, ossia il preferire, l’amare e l’odiare, che sono alla base di ogni opzione. Si tratta di «donarsi *liberamente* al contenuto assiologico personale del modello in quanto termine di discernimento autonomo»<sup>75</sup>. Ogni progresso assiologico-morale è pertanto regolato dall’influsso di modelli, che sono le forme più originarie dei cambiamenti etici.

#### 4. Conclusioni: esemplarità, fiducia e ammirazione alla luce della Exemplarist Ethics

Le riflessioni di Bergson e Scheler sulla causalità esemplare pongono alcune questioni che meritano di essere approfondite relative alla natura della relazione di fiducia che si instaura con i modelli. L’intuizione del valore teorizzata da Scheler e il richiamo di attrazione oggetto della riflessione bergsoniana presentano senz’altro una componente cognitiva, ma ci si può chiedere fino a che punto consentano una definizione oggettiva della bontà del modello. Proporre un’etica fondata sulla forza dell’esempio e sulla testimonianza possiede indubbiamente una efficacia maggiore rispetto a un’etica rigorosamente normativa, per la sensibilità odierna e nel contesto dell’attuale crisi di autorevolezza, giacché la proposta valoriale avviene primariamente non attraverso un giudizio razionale, ma all’interno di una relazione, grazie alla mediazione pratica del rapporto io-tu. Resta da capire quanto la fiducia con la conseguente funzione performativa del modello risponda all’effettivo riconoscimento intellettuale di una eccellenza morale. Nelle riflessioni di Bergson si argomenta più volte che la causalità morale è affidata alla relazione vitale con quanto procede da un’esperienza, purché questa sia capace di svelare una verità di ordine superiore, metafisico: solo in quanto tale sarà capace di muovere positivamente la volontà.

<sup>74</sup> *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, cit., p. 703.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 704.

Anche in Scheler, come si è evidenziato, la funzione formativa e performativa non è affidata alla persona in se stessa, ma al valore che si presenta “sotto forma di persona”.

Queste considerazioni trovano una implicita eco nella recente *Exemplarist ethics*<sup>76</sup>, proposta da Zagzebski come alternativa all'etica eudemonistica e normativa, tentando una possibile soluzione alla questione del ruolo delle emozioni nei giudizi morali. La teoria rivaluta la funzione della fiducia, in aperta critica contro il cosiddetto “egoismo epistemico”, conseguenza dell'individualismo e dell'enfasi posta sull'autonomia del soggetto, che induce a non attribuire alcuna affidabilità o valore pratico o morale agli interessi e alle credenze degli altri<sup>77</sup>.

Per la filosofa, “eccellente” significa “ammirevole”, ossia degno di ammirazione, che è «l'esperienza universale con la quale identifichiamo le persone esemplari»<sup>78</sup> e che può costituire la fondazione per una teoria etica globale, oltre a giocare un ruolo fondamentale nell'apprendimento delle virtù morali e intellettuali. Ammirare una persona significa considerarla ammirevole e pertanto imitabile, in quanto valore da imitare<sup>79</sup>. Il modo in cui l'ammirazione spinge a fidarci degli altri e a riconoscerli come autorità, per la filosofa si qualifica come una pratica pre-teoretica. Sebbene, infatti, la fiducia sia la sintesi di tre dimensioni – epistemica, affettiva, comportamentale –, questo processo non parte da un giudizio, ma dalla fiducia di sé (*self-trust*), ossia del proprio sentimento di ammirazione: «io mi fido del sentimento di ammirazione, mi fido del mio modo di vedere l'oggetto della mia ammirazione. In questo caso, mi fido che la persona è ammirabile e un valore da imitare. Quando faccio così, dato che la fiducia include la credenza, io credo che essa è ammirabile e un

<sup>76</sup> Cfr. L. Trinkaus Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford 2017. Si resta sorpresi che l'autrice, nell'argomentare la sua teoria, si riferisca solo una o due volte alle analoghe riflessioni di Scheler e Bergson.

<sup>77</sup> Zagzebski distingue tre forme di “egoismo epistemico” che hanno il loro correlato nell'egoismo etico: estremo, forte e debole. Il primo respinge con assoluta autoreferenzialità qualsiasi elemento di conoscenza che non provenga da se stesso; il secondo è disposto a fidarsi delle credenze altrui quando coincidano con le proprie; il terzo può ritenere affidabili quelle testimonianze che servono ai propri interessi. Cfr. L.T. Zagzebski, *Ethical and Epistemic Egoism and the Ideal of Autonomy*, in «Episteme: A Journal of Social Epistemology», 4 (3), 2007, pp. 252-263.

<sup>78</sup> Cfr. L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, cit., p. 2.

<sup>79</sup> Cfr. L.T. Zagzebski, *Admiration and The Admirable*, in «Aristotelian Society Supplementary», LXXXIX (2015), n. 1, pp. 205-221. «Quando una persona non virtuosa ammira un modello, sente un'attrazione che le dà un motivo per imitarne la vita virtuosa». *Exemplarist Moral Theory*, cit., p. 169.

valore da imitare»<sup>80</sup>. Non occorre, secondo l'autrice, associarvi concetti descrittivi, nel senso di ricercare cosa renda buona una persona buona, ma è sufficiente identificarla come tale: chiamiamo “buone” cose e persone che rispondono a due condizioni, in quanto desiderabili, ma soprattutto in quanto ammirevoli<sup>81</sup>.

Nella *Exemplarist ethics* si prende in considerazione non l'ammirazione nei confronti dei talenti naturali – che non hanno una connotazione morale –, ma quella verso l'eccellenza acquisita, che comprende una gamma più ampia della tradizionale classificazione delle virtù. Può peccare di ingenuità questa eccessiva fiducia nell'ammirazione: d'altra parte l'autrice ritiene che l'atteggiamento opposto – “il generale cinismo” – di chi, per non voler ammettere l'ammirazione, passa dall'invidia al risentimento, costituisca una minaccia ben più preoccupante del possibile disaccordo sugli autentici modelli<sup>82</sup>. Sebbene la definisca una “emozione edificante”<sup>83</sup> (*uplifting emotion*), Zagzebski ammette comunque la necessità che l'ammirazione nei confronti dei modelli debba essere educata attraverso la riflessione, giacché potrebbe non essere del tutto affidabile. Occorre pertanto ricorrere a delle procedure per identificare gli *exemplars* morali, costituite essenzialmente da una attenta osservazione delle loro esistenze attraverso le tradizioni e narrazioni<sup>84</sup>, dove l'adeguatezza dell'ammirazione e di altre emozioni è verificata dalla loro resistenza nel tempo alla riflessione consapevole (*conscientious self-reflection*)<sup>85</sup>.

Lo sforzo è dunque quello di saldare emozioni e ragione, assegnando alla fiducia nell'ammirazione un posto di primo piano nel riconoscimento della vita buona, ma anche tenendo ferma la necessità della formazione della coscienza per discernere gli esemplari autentici dalle contraffazioni. Non sono tuttavia da minimizzare le criticità di tale teoria: la circolarità tra ammirazione e riflessione appare come un circolo vizioso, posto che per fidarsi dell'ammirazione verso un modello occorre una certa “coscienziosità” o sensibilità morale che d'altronde solo grazie a un modello si può

<sup>80</sup> L.T. Zagzebski, *Epistemic authority*, cit., p. 89.

<sup>81</sup> Cfr. L.T. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, cit., p. 30. L'autrice sottolinea, infatti, che non sempre ciò che è oggetto di ammirazione è anche oggetto di desiderio, come ad esempio il martirio.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>84</sup> «Le narrazioni e gli studi sui modelli aiutano l'immaginazione filosofica mostrandoci la varietà di vite desiderabili». *Ivi*, p. 171.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, pp. 47-48.

conseguire<sup>86</sup>. È pur vero che la *Exemplarist Ethics* intende rispondere – con maggiore o minore successo – all'attuale sfiducia nelle argomentazioni razionali con una proposta non emotivista, che allo stesso tempo non richieda apriori una concezione condivisa di *télos* umano e di bene<sup>87</sup>.

La trattazione svolta sin qui ci consente di evidenziare alcuni aspetti che non intendono comunque proporsi come vere e proprie conclusioni. Da un lato, appare chiaro che le regole astratte e la conoscenza teorica dei principi sono insufficienti a promuovere lo sviluppo morale, che avviene sempre attraverso la mediazione di una relazione personale. Gli esempi di vita buona – passati o presenti – e i modelli di eccellenza mostrano a livello pratico l'attrattiva della virtù, riuscendo a influire sugli affetti e ad agire sulla volontà. Il movimento della fiducia si genera proprio nel riconoscimento di questa esemplarità: significa credere alla praticabilità del bene, in quanto attestato da esistenze personali e rinunciare all'autosufficienza, che renderebbe impossibile attendersi dall'altro il contributo indispensabile per scoprire e giudicare se stessi.

English title: Exemplarity, an untimely proposal of meaning put to the test of trust. An analysis from Bergson and Scheler.

## Abstract

*The paper explores the category of exemplarity of which trust is an essential element, analysing it within its function of epistemic authority, hence in its trustworthiness and reliability, as well as a force generating trusting relationship, which create authentic social transformation, while encouraging the break of conformism and attachment to the own group. As essential need of human being, trust may, however, be declined in surrogates which produce forms of exclusive social cohesion, where reassurance is sought in expulsion of the stranger or even in war. Also, trust in an exemplar is not free from ambiguity, unless it is reported to objectivity of values witnessed by that exemplar: hence its "untopicality" within a relativistic context. The thought of Bergson on the closed society, in which trusting bonds are transfigured by*

<sup>86</sup> Si vedano i rilievi critici mossi da C. Anderson, *Epistemic Authority and Conscientious Belief*, in «European Journal for Philosophy of Religion», 6 (2014), n. 4 pp. 91-99.

<sup>87</sup> È quanto afferma l'autrice nella conclusione del suo saggio, mostrando di non condividere la tesi espressa da MacIntyre in *After Virtue. Ivi*, pp. 230-235.

*some exemplary personalities, is compared with the reflection – a few years earlier – of Scheler on the exemplars “bearers of values”. Extremely actual considerations in sight of the recent “Exemplarist ethics” suggested by Zagbeski as alternative to eudaimonistic and normative ethics.*

Keywords: trust; exemplarity; Bergson; Scheler; Zagbeski.

Maria Teresa Russo  
Dipartimento di Scienze della Formazione - Università Roma Tre  
*mariateresa.russo@uniroma3.it*