

# ESEMPIO ED ESEMPLEARISMO. EPISTEMOLOGIA, ETICA E POLITICA

---

*a cura di Mario De Caro e Francesco Toto\**

## Introduzione

Con il termine “esemplarismo” ci si riferisce tradizionalmente alla concezione di matrice platonica, sviluppata soprattutto da Agostino d’Ippona e Bonaventura da Bagnoregio, secondo la quale Dio crea le cose prendendo a modelli – *esemplari*, appunto – le idee eterne costitutive del proprio intelletto. Da questa concezione ontoteologica ne discende una epistemologica secondo la quale a fondamento del giudizio vero, e dunque della conoscenza, ci sono quegli stessi modelli, presenti nella mente umana per illuminazione divina. Negli articoli contenuti in questa sezione monografica della «Rivista di storia della filosofia» non si farà però riferimento a questa accezione canonica del termine “esemplarismo”, ma a una nuova, che si è andata diffondendo negli ultimi decenni a partire da una nuova concezione della morale proposta teorica della filosofa americana Linda Zagzebski.

Per Zagzebski il fulcro della nostra vista morale è il riferimento ad esempi di bontà (eroi, santi, saggi) con cui noi ci identifichiamo per mezzo dell’emozione dell’ammirazione e che ci ispirano ad agire virtuosamente. Nel dibattito contemporaneo l’uso del termine “esemplarismo” si è poi ampliato sino a comprendere tutte le concezioni – in particolare quelle di matrice aristotelica e tomistica – che si incentrano sul ruolo dell’imitazione nello sviluppo del nostro carattere morale.

Questa sezione, in cui vengono discussi autori e temi dall’antichità alla contemporaneità, si propone allora un duplice obiettivo. Da un punto di vista storiografico, alcuni autori classici della storia della filosofia occidentale vengono riletti a partire da una problematica contemporanea, ripercorrendone il pensiero in una prospettiva ancora poco battuta e mettendoli implicitamente in dialogo tra loro sul comune tema dell’esempio morale e offrendo così un primo, sia pur parzialissimo, contributo a una storia filosofica dell’esemplarità. Il

\* [mario.decaro@uniroma3.it](mailto:mario.decaro@uniroma3.it); [francesco.toto@uniroma3.it](mailto:francesco.toto@uniroma3.it); Università degli Studi “Roma Tre”.

lettore non avrà difficoltà a rinvenire i fili che intrecciano la trama della sezione: il ritorno delle medesime figure (quelle del *phronimos*, di Socrate, dell'eroe), le variazioni sugli stessi temi (la virtù ordinaria di Montaigne e del dibattito contemporaneo), la messa in questione dell'efficacia del dispositivo esemplarista (i vincoli biologici della nobiltà in Dante, la subordinazione delle virtù morali a quelle politiche in Machiavelli, le condizioni economiche e politiche della virtù in Helvétius), l'interrogazione sulla storicità degli esempi. Da un punto di vista teorico, il ritorno retrospettivo sui classici retroagisce produttivamente sul dibattito da cui prende le mosse: non si può estendere la rosa degli autori antichi e moderni che la discussione contemporanea assume quali propri interlocutori senza ampliare al tempo stesso lo spettro di questioni e interrogativi che strutturano la problematica esemplarista e senza interrogarne i presupposti e renderne visibili alcune le criticità. Guardiamo dunque più da vicino i saggi che il lettore troverà qui di seguito.

Pierre-Marie Morel si interroga sulle condizioni alle quali la teoria aristotelica può non solo accordare notevole spazio agli esempi, ma fornire una giustificazione etica della loro esemplarità. A questo fine, l'autore controbatte innanzitutto due possibili obiezioni. Secondo la prima, Aristotele tenderebbe a relegare l'esempio alla funzione persuasiva di cui è investito dalla retorica, privandolo così sia di reale efficacia pratica sia di consistenza epistemologica. Da un lato, infatti, per Aristotele l'esempio può essere in grado di persuadere, ma neppure la persuasione più forte può indurre alla virtù, poiché questa, in quanto tratto caratteriale costante, richiede un lavoro personale di apprendimento attraverso l'acquisizione di abitudini appropriate. Dall'altro lato, da un punto di vista cognitivo la virtù richiede una valutazione personale dei mezzi appropriati al conseguimento dei fini buoni, mentre l'esempio fornisce al massimo la base di un fragile processo induttivo, la cui valorizzazione rischia di precipitare il discorso etico in un particolarismo relativistico del tutto estraneo alla teoria aristotelica. Pur non attribuendo all'esempio alcun ruolo propriamente fondativo, Morel risponde a queste due obiezioni facendo leva sul ruolo di figure esemplari come quella del *phronimos* (il "prudente") e dello *spoudaios* (l'"uomo dabbene"). Queste figure mostrano l'importanza che l'esempio può acquistare in quanto strumento efficace in vista dell'azione buona, in una sfera pratica i cui principi per Aristotele sono a differenza di quelli della natura sempre dell'ordine del «per lo più», e nella quale le scelte da fare sono sempre situate e contingenti. L'esempio può pertanto costituire un mezzo utile a determinare concretamente quale sia, in un contesto determinato, l'azione buona da compiere, ossia il famoso "giusto mezzo". In questa prospettiva, l'esempio si può imporre come *metron*, misura, standard, la cui particolarità si presenta quindi come generalizzabile, il luogo nel quale l'universale pratico diviene esperibile e riesce a orientare i singoli nelle loro deliberazioni.

Mentre Morel parte dalla filosofia aristotelica per comprendere il senso dei riferimenti che questi fa agli esempi, Riccardo Chiaradonna usa la strategia opposta: parte da tre morti esemplari (quelle di Plotino, Giuliano e Agostino) per mettere in luce i presupposti concettuali e culturali che condizionano e

rendono comprensibile il loro racconto. Le prime due di queste morti sono ricalcano l'esempio della morte filosofica *par excellence*, quella di Socrate, della quale riprendono diversi tratti caratteristici, anche se con variazioni significative. Mentre Socrate dialoga serenamente con i discepoli e li esorta a non piangerlo, perché il vero Socrate, quello che sta ragionando con loro, continuerà a vivere tra i beati dopo la separazione dal corpo, Plotino muore altrettanto serenamente, ma non dialoga affatto. Per l'autore delle *Enneadi* il vero Sé (il «divino in noi») non è infatti quello che ragiona discorsivamente, e solo in seguito alla morte può emanciparsi dai limiti imposti dall'unione col corpo, ma quello, puramente intellettuale, che già qui, già ora, è omogeneo e unito al *Nous* («il divino nel tutto»). Giuliano, invece, muore intavolando profondi dialoghi filosofici con i maestri neoplatonici ed esortando tutti i presenti a non piangere un sovrano che sta per ricongiungersi con il cielo; il significato di questa esortazione, però, non è più quello di una conciliazione con il *Nous* accessibile a tutti, ma quello, teologico-politico, di una legittimazione dell'autorità di un filosofo-re discendente degli dèi, del suo governo come compito divino, dell'accentramento in una sola figura dell'autorità politica e religiosa. Se, pertanto, le morti filosofiche di Plotino e Giuliano possono apparire come morti esemplari all'interno della tradizione in cui si iscrivono, attualizzandola, quella di Agostino testimonia piuttosto dell'esaurimento di tale tradizione. La morte di Agostino non è infatti quella serena del filosofo, ma di un santo: al posto della certezza derivante dalla necessaria appartenenza dell'anima al mondo intelligibile c'è l'inquietudine per la possibile ammissione nel regno dei cieli, che dipende solo da Dio. Al posto della serenità legata alla realizzazione del proprio vero sé o della propria missione politica, insomma, ci sono pentimento e fiotti di lacrime: ad agire sullo sfondo della narrazione non c'è più l'esempio di Socrate, ma quello di Cristo.

Pasquale Porro si concentra su una figura di ambito cristiano medievale non esattamente ortodossa come quella di Dante. Nella prima parte dell'articolo, Porro illustra le ragioni che autorizzano a considerare la *Commedia* dantesca alla luce della problematica esemplarista. Quell'opera può infatti essere letta in prospettiva filosofico-morale in quanto in gran parte procede attraverso l'esposizione di esempi: veri e propri modelli di virtù e vizi etici e dianoetici della tradizione aristotelica, non meno che di quella cristiana. Porro problematizza questa iscrizione nella famiglia esemplarista attraverso l'analisi della nozione di nobiltà, ossia la predisposizione che costituisce la "radice" di tutte le virtù illustrate dagli esempi della *Commedia*. Per Dante la nobiltà è infatti il risultato di un intreccio eterogeneo di condizioni, tra le quali spiccano tuttavia quelle di ordine fisiologico e biologico: nobile è colui il cui intelletto possibile (l'anima razionale) si innesta per infusione divina su un'anima vegetativa che è ampiamente disposta a riceverlo proprio in quanto unita a un corpo perfettamente costituito. Questa concezione della nobiltà solleva tuttavia una difficoltà maggiore: come può la nobiltà che costituisce la condizione naturalistica di possibilità della virtù non finire per votare allo scacco l'aspirazione universalistica della sua esemplarità, escludendo che chi non partecipa già di suo del-

la nobiltà possa seguire l'esempio di virtù offerto da un altro nobile? La realizzazione, da parte del nobile, di abiti virtuosi sufficientemente perfetti da imporsi o poter essere scelti quali modelli può costituire un fattore di promozione della virtù proprio perché, come chi è provvisto di nobiltà può non sviluppare mai la virtù cui pure è predisposto, così essa può fiorire anche in chi è privo di nobiltà "per via di insetazione", di innesto cioè di una diversa natura sulla radice originaria. Proprio nella tensione che si accende tra la nobiltà come condizione al contempo naturale e necessaria della virtù e la virtù come frutto che può maturare da rami innestati su radici originariamente non nobili, attraverso una specie di stravolgimento della natura originaria da parte di una "seconda natura" che in qualche modo la soppianta, si apre lo spazio dell'educazione, della storia e, con loro, dell'esempio.

Come mostra Mario De Caro, *Il principe* di Machiavelli può essere considerato, allo stesso tempo, l'esempio più celebre del genere degli *Specula principum* e il suo rovesciamento. Ispirati a modelli classici, gli *Specula* erano trattatelli didattico-propagandistici in cui si dettavano le regole morali a cui i regnanti dovevano rifarsi. Dal punto di vista formale, *Il Principe* rientra in questa tradizione per tre ragioni. Primo, Machiavelli presenta apertamente la sua opera come un manuale di istruzioni ad uso di un principe (nei suoi auspici, Lorenzo de' Medici, duca di Urbino) che si ponga l'auspicabile obiettivo di scacciare gli stranieri dall'Italia. Secondo, nel trattato machiavelliano si trovano, come era proprio della tradizione speculare, un gran numero di esempi storici additati come modelli (positivi o negativi) a cui i principi in cerca di gloria devono ispirarsi o da cui, viceversa, devono rifuggire. Terzo, nel valutare vizi e virtù degli illustri personaggi di cui discute, Machiavelli ricorre largamente alla terminologia della moralistica classica, come appunto accadeva con gli *Specula principum*. In quel genere letterario, pertanto, *Il principe* ricade dal punto di vista formale; tuttavia, se dalla forma si passa a considerare il contenuto del capolavoro machiavelliano, si nota come la tradizione speculare ne sia svuotata dall'interno. Se infatti la terminologia di cui Machiavelli fa uso è ancora quella dell'etica tradizionale, essa viene piegata all'esigenza di spiegare la politica *iuxta propria principia*: l'etica, insomma, diviene la variabile dipendente e il successo politico la variabile indipendente. E dunque gli *exempla*, che compaiono copiosi nel *Principe* e negli altri scritti machiavelliani, sono sempre funzionali a un fine ben diverso da quello degli scritti speculari tradizionali: lungi dal cercare di colmare il più possibile il divario tra politica e morale, Machiavelli ne giustifica l'esistenza e ne accentua la rilevanza. E così, proprio con l'opera che ne rappresenta il culmine, la tradizione speculare che per secoli si era proposta di conciliare politica e morale ne sancisce invece il definitivo divorzio.

Mettendo a fuoco la varietà crescente di usi e funzioni che l'esempio di Socrate si vede assegnata nelle diverse edizioni degli *Essays* di Montaigne, Antonella Del Prete interroga la coerenza dell'ideale montaignano di una virtù intesa – in maniera apparentemente presa in prestito dallo stoicismo – innanzitutto come costanza e fermezza. In opposizione a personaggi illustri come Catone o

Alessandro – che agiscono sotto i riflettori della grande storia e le cui virtù eroiche possono toccare vette estreme ma isolate proprio perché motivate da slanci tanto più intensi ed eccezionali quanto passeggeri – Socrate compare innanzitutto come figura dell'eroismo del quotidiano: un eroismo che costituisce la condizione normale del virtuoso, si manifesta tra le ombre della vita privata e si può quindi trovare anche nelle persone più semplici, come in contadini poveri e incolti. Pur sapendo dare prova di grande sopportazione nelle avversità, questa particolare forma di eroismo tende piuttosto a rifuggire i pericoli che a cercare occasioni di saggiare i propri limiti e far sfoggio delle proprie forze. Oltre che in rapporto a questa distinzione tra due tipi di modelli o virtù, la figura di Socrate diviene significativa nell'interrogazione morale dei rapporti tra natura e artificio, nella quale viene caricata di una pluralità di funzioni divergenti. Da un lato, costituisce assieme a contadini o animali un esempio della superiorità morale di un'indole originariamente buona, di una complessione che dispone naturalmente alla virtù, di una semplicità o innocenza che meglio di qualunque addestramento intellettuale o morale riesce a orientare le condotte tanto nelle situazioni più umili e ordinarie quanto in quelle più gloriose e straordinarie. Dall'altro lato, costituisce assieme a Catone l'esempio di una natura originariamente incline al vizio che, grazie all'educazione e a un continuo esercizio di autocontrollo, può convertirsi nel suo contrario: non solo in virtù, moralmente superiore alla bontà naturale grazie agli sforzi che la rendono meritoria, ma in una seconda natura che rappresenta il vertice della gerarchia morale perché a differenza della bontà originaria si costituisce attraverso una pratica costante della virtù, ma a differenza della semplice virtù si lascia alle spalle ogni sforzo per riconquistare l'immediatezza della bontà naturale. In questo quadro complesso, nel quale le medesime figure si trovano talora affiancate e talaltra opposte le une alle altre per acquistare significati diversi nei diversi contesti, l'esempio socratico pare privato di ogni possibile valore normativo, perché reso irriproducibile dalla sua stessa ambivalenza: come potrebbe farsi valere quale fonte univoca di ispirazione, infatti, se questo esempio può essere interpretato e usato in modi tanto diversi, e se da nessun caso particolare si possono trarre conclusioni universalmente valide per altri casi ugualmente particolari? Un valore normativo può essere conservato, tuttavia, se si tiene conto di come Montaigne identifica la sua esemplarità con quella della ricerca della virtù basata sulla conoscenza di un Sé perennemente cangiante. In questa luce, quindi, l'esemplarità non rappresenta un invito alla rigida riproduzione di un modello, ma richiama all'adozione di un metodo, ispirato alla disponibilità di Socrate a fare tesoro dell'esperienza della diversità umana per costruire un io capace di essere uguale a sé stesso pur nella continuità del mutamento.

Francesco Toto analizza l'elaborazione del concetto di eroismo da parte di Helvétius, con le sue ambiguità. In un sistema come quello helvétiano, nel quale l'azione umana è interamente determinata da un amore di sé inteso come ricerca del piacere e dalla fuga dal dolore, il sacrificio richiesto dall'eroismo e dalla sua emulazione – queste manifestazioni eclatanti di una virtù pensata come conformità all'interesse generale – sembra votato all'impossibilità. Con-

tro questa apparenza, Toto ricostruisce innanzitutto un primo livello del discorso di *Helvétius*. A questo livello l'eroismo e la sua emulazione sono resi possibili non dalla rinuncia dell'agente al proprio interesse particolare, ma dalla conciliazione di questo interesse con quello generale, a sua volta mediata dalla speranza di ottenere il riconoscimento di un pubblico che ricompensa le azioni conformi al proprio interesse attraverso il premio simbolico della gloria e quello materiale dei beni e piaceri di cui essa è "rappresentativa". Come sottolineato da Toto, però, il circolo virtuoso dell'eroismo e della stima non va da sé. Ostacolato com'è tanto dalla vanità e dall'invidia dei concittadini, che li rendono insofferenti verso l'eroe e li spingono a sminuirne se non a perseguirne la virtù, quanto dalla loro ignoranza, che impedisce al pubblico di riconoscere il proprio vero interesse, tale circolo richiede, per essere avviato, precise condizioni istituzionali. Come l'esemplarità eroica e la sua ammirazione o emulazione non sono possibili senza una educazione – nel senso particolarmente ampio conferito a questo termine da *Helvétius* – capace di illuminare i cittadini e fomentarne le passioni rivolte al bene comune, così una simile educazione esige istituzioni repubblicane, perché le leggi che regolano gli istituti educativi e orientano l'economia della stima possono essere conformi all'interesse pubblico solo dove il potere è in mano al pubblico stesso. Questo primo livello del discorso, che sfocia nell'ideale democratico di un eroismo riproducibile su larga scala grazie all'incentivo dell'educazione pubblica e dei premi materiali e simbolici fissati dalle leggi, incontra tuttavia un problema maggiore, perché al suo interno l'eroe appare possibile solo nelle condizioni politiche ideali che lo rendono superfluo, e diviene inimmaginabile dove ce ne sarebbe invece maggior bisogno, vale a dire in condizioni etico-politiche di corruzione. Toto mette allora in evidenza la presenza di un secondo livello del discorso, che entra in tensione col primo nel momento stesso in cui cerca di superarne le difficoltà. Un livello, questo, nel quale l'eroe si emancipa dalla ricerca di ricompense materiali o simboliche e dalla paura delle invidie e delle persecuzioni, entra quindi in conflitto con i presupposti materialisti dell'antropologia e dell'etica *helvétiane*, e proprio grazie a questa sua eccezionalità riesce a riaprire le vie del possibile in una condizione altrimenti bloccata, ponendo i presupposti intellettuali ed etico-politici dell'economia della virtù e del suo riconoscimento, dell'eroismo "normale" e della sua emulazione.

Nello studio che Mariannina Failla dedica all'opera di Kant l'asse del discorso si sposta da un piano prevalentemente pratico a uno nel quale la dimensione morale dell'esempio si trova indissolubilmente intrecciata a quella epistemica e a quella estetica. Un primo ambito significativo è quello che si può rinvenire nel Kant precritico, nel quale il rapporto tra il comune uso linguistico e la norma che esso rende visibile e contribuisce a formare costituisce il banco di prova del più generale rapporto che nelle scienze operanti con principi intuitivi unisce il particolare sensibile e il concetto intellettuale, la *doxa* e l'*episteme*, il giudizio previo, con le sue ipotesi conoscitive legate a una modalità di pensiero pre-categoriale e pre-determinante, e il giudizio determinante. Su queste basi, Failla mostra come i risultati epistemologici della riflessione

ne precritica continuano a condizionare, nel periodo critico kantiano, la distinzione tra due metodi di insegnamento della virtù: quello “acromatico”, che insegna la virtù in modo scolastico e catechistico, facendo leva sulle capacità tecniche del discepolo e ricorrendo a esempi (*Beispiele*) come a esposizioni teoretiche di concetti e a modelli da imitare, e quello “erotematico”, che si basa sulla maieutica e su uno scambio paritario di domande e contro-domande che esige l’attività dell’allievo. In questo secondo contesto Kant ricorre a *Exemplar* come indicazione di una normatività procedurale nelle quali l’individuo che esercita la propria autonomia di giudizio può trovare validi sussidi per la prassi e le scelte pratiche. Dopo aver esaminato la distinzione – e la connessione – di *Beispiel* ed *Exemplar* in sede pratica, Failla si rivolge alla dimensione estetica del giudizio di gusto, con l’ideale di bellezza che esso mobilita e con la comunicabilità che esso presuppone. Anche l’esemplarità del giudizio di gusto deriva infatti non dall’abilità tecnica dimostrata nell’adeguarsi a modelli estetici, ma dalla capacità di valutare in autonomia il modello stesso. Come l’educazione morale, anche quella estetica non può fondarsi sull’esercizio di un *habitus* tecnico-riproduttivo, sull’emulazione di modelli, richiedendo a ognuno di trovare in sé, creativamente, un criterio di valutazione. L’universalità del giudizio non si richiama alla conformità della figura esterna rispetto a un idealtipo costruito per via astrattiva, fatto di sole misure e proporzioni e assunto come canone formale da riprodurre, ma poggia sulla valutazione della sua correttezza rispetto all’interiorità intelligibile di quella figura, sulla sua capacità di dare espressione sensibile a un ideale morale di umanità. In questo senso il giudizio estetico, nella sua singolarità, è certo esemplare nel senso in cui costituisce un caso particolare che esibisce una regola universale, una norma ideale, ma lo è anche perché questa regola è quella di un “senso comune estetico”, e ogni giudizio, nella sua pubblicità, è inseparabile dalla pretesa di incarnare una “voce universale”, una pretesa di validità comune avanzata, con fiducia, da ognuno a tutti gli altri.

Con il saggio di Ettore Rocca, dedicato alla diversa ma correlata esemplarità delle figure di Abramo, del tritone, di Cristo e di Maria Maddalena, arriviamo a un autore, Kierkegaard, che non a caso costituisce un punto di riferimento del dibattito esemplarista contemporaneo. Il trattamento di Abramo in *Timore e tremore* è paradossale. In virtù del suo rapporto assoluto con l’assoluto (Dio), il patriarca accetta di compiere ciò che l’etica universale vieta, e cioè di uccidere il figlio. In questo modo, si afferma come l’esempio di un’etica dell’esempio superiore all’etica universale che tutti siamo chiamati a imitare; un esempio, questo, che, privi come siamo del rapporto assoluto con l’assoluto che sostiene Abramo, non possiamo né dobbiamo seguire, e finisce così per rimandarci a quell’etica universale dalla quale pure sembrava emanciparci. Il problema deriva dal fatto che entrambe queste etiche ignorano il peccato, che mina sia la capacità dell’uomo di adeguarsi all’universalità del comando etico, sia, per ciò stesso, quella di stringere un rapporto assoluto con l’assoluto e di praticare, grazie a questo rapporto, la sospensione temporanea e volontaria dell’universale eccezionalmente realizzata da Abramo. Una prima via di uscita

da questa impasse è abbozzata già in *Timore e tremore* attraverso l'esempio del tritone, il seduttore seriale che si invaghisce di Agnese, progetta di rapirla, viene però disarmato dallo sguardo e dall'amore di lei e, pentendosi, si apre forse alla possibilità del perdono, che sospende l'impossibilità di realizzare la norma etica universale e il rapporto con l'assoluto. Il tritone, così, diviene esemplare non solo del rapporto con il peccato che costituiva il rimosso dell'etica universale e dell'etica dell'esempio, ma anche della possibilità di salvezza. In *Timore e tremore*, il soggetto in grado di offrire il perdono che il peccatore non può né darsi da solo né ricevere dalla vittima resta indeterminato, ma Kierkegaard lo chiarisce altrove riflettendo sull'esempio di Cristo. Questi, infatti, è la verità, la verità etica di una vita: una verità che non rimanda ad altro da sé e non è un esempio tra i tanti possibili di una regola universale, ma un esempio che è esso stesso la regola. Anche se attraverso il suo amore infinito Kierkegaard sembra ripensare l'etica dell'esempio non più nel segno del conflitto rispetto all'etica universale, ma come sua espressione parossistica, la sua esemplarità rischia di avvilupparsi in difficoltà analoghe a quelle che affliggevano quella di Abramo. Cristo costituisce infatti, ancora una volta, un modello che il soggetto deve sì tentare di imitare e assimilare, ma che è, al tempo stesso, inimitabile e inassimilabile. Il discorso su Cristo può tuttavia uscire da questo paradosso proprio se si tiene conto del problema rimosso nella discussione su Abramo e si chiarisce ciò che quella sul tritone lasciava in ombra, ossia il rapporto con il perdono. A differenza del tritone, che non era legato ad Abramo da alcun rapporto, Maria Maddalena, la peccatrice pentita che viene perdonata da Cristo perché risponde con amore al suo amore, costituisce il culmine dell'etica dell'esempio kierkegaardiana proprio per via del legame indissolubile che la unisce al Cristo: esempio raggiungibile che rende vero l'esempio irraggiungibile nel momento stesso in cui fa in qualche modo proprio ciò che pure rifugge ogni appropriazione, rendendolo praticabile grazie alla sospensione dell'efficacia del peccato resa possibile dal perdono.

Per finire, Maria Silvia Vaccarezza parte dalla ricostruzione dell'"esemplarismo radicale" di Linda T. Zagzebski sia per metterne in luce la posizione e le criticità all'interno del dibattito contemporaneo sia per avanzare una proposta in parte alternativa. L'esemplarismo di Zagzebski parte dal riferimento a "santi morali", individui esemplari riconoscibili attraverso l'ammirazione da essi suscitata, e attribuisce loro un ruolo primario in sede di definizione delle virtù e di fondazione della teoria morale. Il primo problema di questa teoria risiede nella pluralità degli esempi ammissibili. L'autorizzazione di una molteplicità di modelli differenti può costituire un notevole vantaggio teorico, ma entra in tensione con la pretesa della teoria di fornire un valido orientamento per l'azione: cosa succede infatti quando i modelli incarnati da vite esemplari si rivelano non solo differenti, ma alternativi? Il secondo problema risiede nel modo in cui il riferimento a individui ammirabili per la loro eccezionalità sfocia in una contraddittoria "normalizzazione del supererogatorio", che identifica l'eccezione con la norma, senza riuscire inoltre a spiegare come gli agenti possano trovare desiderabile adeguarsi a un modello spesso realizza-

bile solo a costo di enormi sacrifici. Messe in luce le difficoltà del discorso di Zagzebski, Vaccarezza esamina una diversa forma di esemplarismo, che prende le mosse da un agente non eccezionalmente, ma ordinariamente virtuoso. Per evitare le difficoltà evidenziate nelle prime formulazioni di Julia Annas o Rosalind Hursthouse – che concepivano l’agente ordinariamente virtuoso come uno standard per discriminare tra ciò che è moralmente doveroso e ciò che è moralmente vietato, rischiando così di rendere l’azione retta costitutivamente inaccessibile all’agente non virtuoso – Vaccarezza valorizza le soluzioni di autori successivi come Daniel C. Russell e Liezl van Zyl, che non ritengono che la funzione di guida morale propria dell’agente ordinariamente virtuoso riguardi direttamente il nostro agire quanto la fase valutativa propria della deliberazione da cui l’agire è preceduto. Il *phronimos*, l’agente ordinariamente e non straordinariamente virtuoso, vale in questo senso come modello non per la sua tendenza possibilmente naturale, e in questo senso “cieca”, a compiere sempre un certo tipo di atti, ma per la razionalità che ne permea le reazioni emotive e le scelte, ossia per quella saggezza pratica che costituisce la radice unitaria delle virtù: fonte di ispirazione per ben deliberare, modello al quale approssimarsi. Tuttavia, secondo Vaccarezza, la valorizzazione di questa seconda forma di esemplarismo non comporta che l’esemplarismo radicale non possa assolvere nessuna funzione teorica positiva. Sia l’esempio dell’eroe (inteso come colui che realizza singole azioni straordinariamente virtuose o come il portatore di uno o più tratti virtuosi a un livello eccezionale) sia quello del santo morale (inteso non come il soggetto di una singola azione o di un singolo tratto virtuosi, ma come qualcuno che è riuscito a uniformare la propria intera personalità alle esigenze di una vita radicalmente virtuosa) possono essere dotati di una grande forza motivazionale e fornire un’efficace guida per l’azione. Ciò, però, a condizione di comprendere che il loro esempio non è legato alle circostanze della vita ordinaria ma alle situazioni eccezionali, di crisi.

In generale, gli articoli che compongono questa sezione indagano l’esempio e la sua esemplarità dal punto di vista del rapporto tra universale e particolare, tra norma ed eccezione, tra situazione ordinaria e momenti di crisi (Aristotele, Machiavelli, Kant, Kierkegaard, Zagzebski). Al tempo stesso, mettono però in discussione le condizioni culturali, storicamente determinate, che permettono a un certo esempio di affermare e veder riconosciuta la propria specifica esemplarità, e al mutare delle quali lo stesso esempio non solo può perdere quell’esemplarità, ma anche acquisirne una diversa (come è evidente degli usi qui analizzati da parte dei filosofi antichi e medievali). Per questa ragione, chiamano in causa la natura ipoteticamente preconettuale attribuita al sentimento di ammirazione morale che permetterebbe a chiunque, riflessivamente, di riconoscere l’esemplarità, ed evidenziano la possibilità di una competizione – in senso lato ideologica – tra interpretazioni divergenti dello stesso esempio. Laddove la teoria esemplarista contemporanea valorizza l’ammirazione, senza ignorare l’ostacolo psicologico che l’invidia può frapporre al funzionamento del dispositivo emulativo, l’excursus attraverso i classici permette di scorgere le ambivalenze dell’ammirazione, sottolineandone ad esempio il carattere po-

tenzialmente paralizzante (Kierkegaard), e di richiamare l'attenzione su ostacoli e presupposti di ordine non psicologico, ma educativo, economico o politico (Dante, Helvétius), o persino di scorgere le potenzialità positive, in senso democratico ed egualitario, di una passione negativa come l'invidia (Helvétius). Infine, viene qui mostrato il contributo che un approccio non esclusivamente morale, ma anche estetico in senso ampio, può offrire alla riflessione morale (Kant). È speranza dei curatori di questa sezione che i testi qui raccolti possano offrire un contributo importante alla riflessione sia storica che teorica sull'esemplarità. Di questo, però, starà al lettore giudicare.