

## La riscoperta dell'umiltà come virtù relazionale: la risposta della tradizione ai problemi contemporanei<sup>1</sup>

Michel Croce  
Università di Genova

Questo contributo riguarda il tema specifico dell'umiltà come virtù etica e nasce all'interno di uno studio più ampio sulla relazione tra umiltà in campo morale e umiltà intellettuale, tema ricorrente tra i sostenitori della *Virtue Epistemology*. L'intento di questo saggio è quello di approfondire il recente dibattito circa la natura dell'umiltà come virtù e la sua definizione e il mio obiettivo è quello di mostrare come la tradizione aristotelico-tomista, generalmente sottovalutata da chi si occupa di umiltà nella filosofia analitica contemporanea, possa fornire una risposta soddisfacente alle problematiche più recenti relative a questo tema.

La struttura di questo breve contributo prevede un primo paragrafo in cui offrirò una sintetica panoramica sulla concezione di umiltà di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Quindi, nel secondo paragrafo, analizzerò la ricezione di questa virtù all'interno della filosofia morale contemporanea di matrice analitica, affrontando due problemi di cui qualsiasi definizione di umiltà deve dare spiegazione: la compatibilità di umiltà e conoscenza di sé, e la possibilità, per chi eccelle in un determinato ambito, di essere umile. Mostrerò come la tradizione aristotelico-tomista possa fornire una risposta efficace a tali quesiti recenti e presenterò i tratti generali della concezione di umiltà come virtù *relazionale*. Infine concluderò indicando alcuni punti degni di futuri sviluppi.

### 1. L'umiltà nella tradizione aristotelico-tomista

Fornire una definizione accurata di umiltà è compito tanto interessante quanto complesso:<sup>2</sup> infatti, occorrerebbe discriminare tra molti possibili corrispondenti

---

<sup>1</sup> Sentiti ringraziamenti vanno ad Angelo Campodonico, Letterio Mauro, John O'Callaghan, Fabio Patrone, Riccardo Fanciullacci, Luca Tuninetti e Maria Silvia Vaccarezza, per i preziosi commenti in fase di stesura e revisione del saggio. Sono particolarmente grato a Linda Zagzebski per avermi gentilmente concesso l'opportunità di leggere parti del manoscritto su cui sta attualmente lavorando, dal titolo "Exemplarist Virtue Theory".

<sup>2</sup> Per un confronto con i più recenti studi sul tema si veda, ad esempio: N. RICHARDS, *Is Humility A Virtue?*, «American Philosophical Quarterly» 25[3] (1988) 253-259; J. DRIVER, *The Virtues of Ignorance*, «Journal of Philosophy» 86[7] (1989) 373-384; O. FLANAGAN, *Virtue and Ignorance*, «Journal of Philosophy» 87[8] (1990) 420-428; A. BEN-ZE'EV, *The Virtue of Modesty*, «American Philosophical Quarterly» 30[3] (1993) 235-246; S. HARE, *The Paradox of Moral Humility*, «American Philosophical Quarterly» 33[2] (1996) 235-241; A. T. NUYEN, *Just Modesty*, «American Philosophical Quarterly» 35[1] (1998) 101-109; G. F. SCHUELER, *Why IS Modesty A Virtue?*, «Ethics» 109[4] (1999) 835-841; J. KUPFER, *The Moral Perspective of Humility*, «Pacific Philosophical Quarterly» 84[3] (2003) 249-269; H. MAES, *Modesty, Asymmetry, and Hypocrisy*, «Journal of Value Inquiry» 38[4] (2004) 485-497; J. L. A. GARCIA, *Being Unimpressed with Ourselves: Reconceiving Humility*, «Philosophia» 34 (2006) 417-435; T. RATERMAN, *On Modesty: Being Good and Knowing It without Flaunting It*, «American Philosophical Quarterly» 43[3] (2006) 221-234; J. BRENNAN, *Modesty without Illusion*, «Philosophy and Phenomenological Research» 75[1] (2007); I. MCMULLIN, *A Modest Proposal: Accounting for The Virtuousness of Modesty*, «The Philosophical Quarterly» 60[241] (2010) 783-807; G. A. SINHA, *Modernizing the Virtue of Humility*, «Australasian Journal of Philosophy» 90[2] (2012) 259-274; N. BOMMARITO, *Modesty As a Virtue of Attention*, «Philosophical Review» 122[1] (2013); A. T. WILSON, *Modesty as Kindness*, «Ratio» 27[1] (2014), doi:10.1111/rati.12045.

vizi opposti all'umiltà, quali arroganza, vanità, boria, egocentrismo, iper-autonomia, mania di grandezza, pretenziosità, snobismo, impertinenza, altezzosità, senso di superiorità, dominazione, ambizione e auto-compiacimento.<sup>3</sup> Per ora basti notare che, a differenza delle virtù comunemente definite "aristoteliche", l'umiltà nella tradizione del pensiero occidentale ha iniziato ad affermarsi più chiaramente come valore positivo con l'avvento del Cristianesimo. Parlare di umiltà nel pensiero di Aristotele è materia spinosa: infatti, essa può essere soltanto implicitamente individuata in relazione ad altre due virtù da lui analizzate nel dettaglio, ossia la magnanimità<sup>4</sup> e la sincerità. Rispetto alla prima, virtuoso è "colui che si stima degno di grandi cose e, in effetti, lo è"<sup>5</sup> e che si trova nel giusto mezzo tra l'estremo eccessivo della vanità o presunzione, vizio di chi si considera degno di cose maggiori di quanto in realtà sia meritevole, e quello difettoso della piccineria, che richiamerebbe l'idea stessa di umiltà. In questo senso, potremmo ritrovare i tratti dell'umile in colui che "si stima meno di quanto merita, sia che sia degno di grandi cose, che di medie, e, anche se è degno di piccole cose, pure si ritiene degno di cose ancora minori".<sup>6</sup> È utile notare come in questo particolare caso, per Aristotele l'estremo difettoso sia peggiore del rispettivo eccesso: laddove la magnanimità comporta la conoscenza del proprio valore, come sottolinea Vaccarezza (2012), per lo Stagirita è meglio

credersi un po' migliori di ciò che si è realmente, e grazie a questa convinzione intraprendere cose grandi e belle, [...] piuttosto che, giudicandosi peggiori del vero, tirarsi indietro da ogni azione volta a un fine buono, per la falsa convinzione di non esserne degni né capaci.<sup>7</sup>

Quindi l'umiltà, in quanto strettamente connessa agli onori di cui ciascuno si reputa meritevole, potrebbe anche essere descritta come incapacità di godere del piacere che l'onore, giustamente conferito, reca al magnanimo. Occorre in ogni caso rimanere cauti nell'interpretare questo tipo di considerazioni di Aristotele, che esplicitamente afferma in un precedente passo dell'*Etica Nicomachea*: "è possibile aspirare all'onore in maniera dovuta [...] e chi eccede nelle aspirazioni è un ambizioso; chi poi difetta è troppo modesto, mentre chi si trova nel giusto mezzo non ha nome",<sup>8</sup> ma dispone di una virtù simile alla magnanimità, sebbene rivolta agli onori di minore importanza.

Un problema analogo si presenta anche in relazione alla seconda virtù in esame, l'anonima "medietà tra la fanfaroneria e la dissimulazione",<sup>9</sup> che viene identificata con una forma di sincerità come disposizione a "dire la verità su se stessi senza esagerazioni o false deprecazioni dei propri meriti".<sup>10</sup> In questo caso, il

---

<sup>3</sup> Vedi R. ROBERTS – W. JAY WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 236.

<sup>4</sup> Per chiarimenti circa la distinzione tra "fierezza" e "magnanimità" come possibili traduzioni del greco "megalopsychia" si faccia riferimento a C. NATALI, *Aristotele, Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 480-481, n. 338. Sull'umiltà come vizio in Aristotele si veda, ad esempio, L. ZAGZEBSKI (1996), pp. 86-88.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Libro IV 1123b 2, in ARISTOTELE, *Le Tre Etiche*, Bompiani, Milano 2008, trad. it. a cura di A. Fermani.

<sup>6</sup> *Ivi*, 1123b 9-11. D'altra parte, l'estremo eccessivo è costituito dalla presunzione (kaunos), di colui che "si ritiene degno di grandi cose, mentre non lo è" (*ivi*, 1123b 8-9).

<sup>7</sup> M. S. VACCAREZZA, *Aristotele e le virtù sociali, EN IV, 1126b 10-1128b 9*, «Acta Philosophica» II, 21 (2012), 309-334.

<sup>8</sup> *EN* 1107b 25-30.

<sup>9</sup> *Ivi*, 1127a 13.

<sup>10</sup> M. S. VACCAREZZA (2012), p. 321.

virtuoso è colui che “ammette di possedere le qualità che gli appartengono e non se ne attribuisce né più né meno”<sup>11</sup>, sebbene egli tenda ad attenuare la verità<sup>12</sup> nel contesto sociale, in cui l’affermazione della propria grandezza potrebbe da una parte sollecitare gli elogi altrui, rischiando di portare il virtuoso alla vanità, dall’altra ledere il rapporto con l’interlocutore e demoralizzarlo, come accade quando si propone se stessi come modello virtuoso a chi ha bisogno di qualcuno da seguire.<sup>13</sup> Nonostante sia assente qualsiasi riferimento esplicito all’umiltà, questa anonima virtù ci richiama ad essa per il legame con la verità: infatti l’umile è a conoscenza del vero, ma non ha tendenza a farne mostra.

Pertanto, da questa analisi dell’umiltà nel pensiero aristotelico emergono due tratti fondamentali per risolvere le questioni recentemente emerse riguardo a tale virtù, che saranno oggetto di analisi nel prossimo paragrafo: in relazione all’onore, quindi alla magnanimità, essa è il vizio di chi rinuncia a stimarsi come dovrebbe; al contrario, in relazione alla verità, quindi alla sincerità, è la virtù di chi conosce le proprie qualità, ma preferisce non ostentarle.

Consideriamo ora la trattazione dell’umiltà offerta da Tommaso, il quale tiene in considerazione non solo la concezione aristotelica, bensì anche quella sviluppatasi nel primo millennio di pensiero cristiano, caratterizzato da una netta opposizione, rispetto all’onore, tra umiltà come virtù, impersonata da Gesù che si fa servo sino a morire crocifisso,<sup>14</sup> e presunzione come vizio di coloro che intraprendono azioni più grandi di quello che è alla loro portata.<sup>15</sup> Facendo tesoro di entrambe le visioni e tentando di completare l’una alla luce dell’altra, l’Aquinata pone a fondamento dell’umiltà la consapevolezza della natura umana come *dipendente*. Laddove Aristotele lega umiltà e verità nella sincerità rispetto alle proprie virtù, Tommaso definisce l’umiltà, dal punto di vista metafisico, come dipendenza radicale dall’essere grazie alla nozione di “atto d’essere” e, da quello teologico, come “sottomissione dell’uomo a Dio”,<sup>16</sup> cioè come coscienza, degna di lode, della propria limitatezza e finitudine rispetto all’infinita superiorità divina. Se anche quest’ultima fosse riconoscibile soltanto da chi è religioso o cristiano, la dipendenza ontologica dall’atto d’essere conserverebbe comunque una valenza universale: infatti, a nessuno è dato sapere quanto, di ciò che siamo, dipenda da noi e quanto invece da ciò che riceviamo dagli altri; pertanto, vantandoci di noi stessi, rischieremo di attribuirci meriti che non abbiamo e ciò sarebbe incompatibile con la virtù, a prescindere dall’appartenenza religiosa. Di conseguenza, l’umiltà si declina anche come dipendenza dagli altri che, guidata da tale consapevolezza, deve condurre il virtuoso a non mettersi al di sopra di essi. Tuttavia, ciò non implica che non esistano differenze tra gli esseri umani, “i quali sono o superiori, o inferiori, o uguali”,<sup>17</sup> come lo stesso Aquinate riconosce; quello che conta è “preferire ciò che c’è di divino nel prossimo a ciò che è umano in noi”.<sup>18</sup>

La concezione tommasiana va oltre la posizione aristotelica anche per quanto concerne l’onore, ammettendo la possibilità della coesistenza di umiltà e

---

<sup>11</sup> *Ivi*, 1127b 24-27.

<sup>12</sup> *Ivi*, 1127b 7-8.

<sup>13</sup> Vedi M. S. VACCAREZZA (2012), p. 328.

<sup>14</sup> Vedi, ad esempio, Fil 2:8.

<sup>15</sup> Vedi, ad esempio, TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, tr. it. a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell’edizione leonina, Salani, Firenze 1949, segg.; nuova ed. Edizioni studio domenicano, Bologna 1985; II-IIae, q. 130, a. 1, ad 1.

<sup>16</sup> *Ivi*, q. 161, a. 1, ad 2-5.

<sup>17</sup> *Ivi*, a. 6, ad 4.

<sup>18</sup> *Ivi*, a. 3, ad 2.

magnanimità: la prima “impedisce alla volontà di tendere a cose grandi contro l'ordine della ragione. Invece la magnanimità spinge a grandi cose, ma secondo l'ordine della ragione”.<sup>19</sup> Le due virtù, infatti, hanno in comune tre aspetti: (i) l'oggetto a cui si rivolgono, cioè le cose che rendono degni di onore; (ii) l'essere ordinate secondo ragione; (iii) il vizio eccessivo da cui devono guardarsi, ovvero la superbia. Quest'ultima ha a che fare con il desiderio di superiorità e si contrappone sia all'umiltà, portando il soggetto a rifiutare la dipendenza da Dio e dagli altri, sia alla magnanimità, conducendolo ad una eccessiva aspirazione per le grandi cose.<sup>20</sup> Il desiderio tommasiano di confronto e sintesi tra Aristotele e la tradizione cristiana a lui precedente si realizza, di fatto, in una concezione di umiltà secondo cui, da una parte, essa sorge dalla coscienza della propria strutturale dipendenza e permette al soggetto di conservare e alimentare tale consapevolezza; dall'altra, favorisce la tendenza del magnanimo per le cose grandi, limitandone l'impulso smodato verso gli onori, quindi contenendo la superbia. Da ciò scaturiscono tre spunti fondamentali per qualsiasi ulteriore riflessione riguardo a questo tema:

- 1) l'umiltà richiama una dipendenza radicale, sia nei termini metafisico-religiosi, come dipendenza dall'essere e da Dio, sia dal punto di vista prettamente antropologico-sociale, come consapevolezza di “quanto della nostra realizzazione dipenda da persone, istituzioni e circostanze fuori dal nostro controllo”.<sup>21</sup> Di conseguenza,
- 2) tale coscienza dei propri limiti e talenti<sup>22</sup> è *conditio sine qua non* per il pieno possesso di umiltà; e
- 3) l'umiltà non è preclusa alle persone moralmente eccellenti, bensì è il fondamento del carattere virtuoso in loro già presente.

Nel prossimo paragrafo mi concentrerò sugli ultimi due spunti, che considero buoni argomenti che la tradizione può presentare in risposta ai problemi che emergono nell'attuale dibattito circa l'umiltà.

## **2. L'umiltà nella filosofia anglo-americana contemporanea: due problemi centrali**

Il dibattito intorno all'umiltà è stato recentemente e, in un certo senso, casualmente riaperto dall'articolo di Julia Driver “Virtues of Ignorance” (1989), in cui la filosofa analizza la virtù detta “modesty”, senza fornire alcun elemento per distinguerla da “humility” e senza mai menzionare quest'ultima. Nell'articolo si sostiene, sinteticamente, che Aristotele sbaglierebbe ad affermare che nessuna virtù si fondi sull'ignoranza, dato che il modesto, ad esempio, non può essere a conoscenza della virtù che possiede, a meno di non perdere la propria modestia nel momento stesso in cui affermi di possederla. Purtroppo, l'assenza di disambiguazione tra le due virtù ha generato non poca confusione: infatti, da una parte, ha consentito a chiunque abbia tentato di interloquire con Driver di rispondere utilizzando i due termini come più riteneva adeguato; dall'altra ha

---

<sup>19</sup> *Ivi*, a. 1, ad 3.

<sup>20</sup> *Ivi*, q. 162, a. 1, ad 3.

<sup>21</sup> J. KUPFER (2003), p. 252.

<sup>22</sup> Quella che alcuni filosofi contemporanei definiscono “self-knowledge”. Vedi M. GILBERT, *Vices and Self-Knowledge*, «The Journal of Philosophy» 86[7] (1989) 373-384; J. DRIVER, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; J. KUPFER (2003), pp. 253-ss.

permesso alla nozione di umiltà di tornare al centro del dibattito nella filosofia morale di matrice analitica, grazie a coloro che hanno considerato i due termini come meri sinonimi.<sup>23</sup> Andando oltre alle pur doverose disamine linguistiche, rimangono due questioni centrali suscitate da tale articolo e riprese in diverse risposte ad esso, che possono essere così formulate: (i) se sia possibile essere umili ed essere a conoscenza di possedere tale virtù; (ii) come sia possibile giustificare l'umiltà di soggetti eccellenti in qualche particolare ambito e di coloro che sono "moralmente esemplari"<sup>24</sup>.

Per quanto riguarda la prima questione, sembra che non possa darsi il caso che *S* asserisca *p*: "io sono una persona umile" e che *p* sia nel contempo vera. Tale affermazione, secondo un sostenitore della virtù come ignoranza, sarebbe *self-defeating*. L'argomento che propongo per criticare questa posizione distingue due tesi molto differenti:

*D1*) se *S* asserisce che *p* in *t*, *p* non può essere vera né in *t* né in qualsiasi "*t*<sub>1</sub>, *t*<sub>2</sub>, ... *t*<sub>*n*</sub>" posteriore a *t*, a prescindere dalla verità o falsità di *p* in qualsiasi *t*<sub>0</sub> anteriore a *t*, mentre

*D2*) affinché *p* sia vera per *S*, *S* non deve sapere che *p*.<sup>25</sup>

Entrambe le tesi impediscono a *S* di avere conoscenza rispetto a *p* da *t* a *t*<sub>*n*</sub>, ma *D2*, a differenza di *D1*, negherebbe anche la possibilità che *S* sappia che *p* da *t*<sub>0</sub> a *t*, qualora *p* fosse vera. In quanto segue, mi concentro sulla critica della tesi più forte, ossia *D2*, concedendo che *D1* possa essere difesa adducendo ragioni retorico-pragmatiche: si potrebbe infatti sostenere che, data l'infelice performatività dell'asserire di me stesso che sono una persona umile, una tale affermazione potrebbe suonare come auto-ironica o arrogante e, pertanto, *self-defeating*. Al contrario, *D2* sembra chiaramente contraddire la "natura" stessa delle virtù come eccellenze della persona che mirano alla sua fioritura complessiva in quanto agente morale e razionale.

Tra le possibili ragioni per giudicare *D2* falsa e *self-defeating*, offro quelle che mi consentono di far emergere la definizione di umiltà più convincente, secondo cui essa è prima di tutto una virtù *relazionale*. Innanzitutto, ereditiamo da Tommaso l'idea che l'umiltà si radichi nella coscienza che ciascuno dipende dagli altri sotto molti rispetti: questa prima accezione di umiltà come *relazionalità* richiede al soggetto un livello di *self-knowledge* tale da metterlo in condizione di cogliere tale dipendenza. Come le virtù, così anche la coscienza di sé si acquisisce gradualmente attraverso l'esercizio e l'esperienza; tuttavia, accettare *D2* significherebbe imporre all'umile di essere ignorante rispetto alla propria virtù, ossia negargli ogni possibilità di apprendimento o incremento dell'umiltà attraverso le circostanze. In altre parole implicherebbe concepire questa virtù come

<sup>23</sup> Vedi, ad esempio, N. BOMMARITO (2013), S. HARE (1996) e J. KUPFER (2003). Per onestà intellettuale, occorre precisare che Driver ha chiarito la sua posizione in una nota contenuta in una successiva monografia (2001), affermando che "l'umile, a dispetto del modesto, possa dipingere un accurato, sebbene forse poco lusinghiero, ritratto di sé stesso. Il modesto deve sottostimarsi" (pp. 114-115).

<sup>24</sup> Vedi L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Virtue Theory*, cap. 3, *manu scriptu*, dove vengono definiti "moralmente esemplari" quei soggetti che sono "degni di ammirazione in tutti o gran parte dei loro tratti acquisiti e spregevoli in nessuno di essi".

<sup>25</sup> Con "vera per *S*" non intendo introdurre alcun tipo di relativismo nella tesi, bensì soltanto tenere conto della dipendenza della verità di *p* dall'indicale sottointeso "io": pertanto, "io sono una persona umile" è "vera per *S*" se e solo se *S* è riferimento di "io".

disposizione esclusivamente innata che, non potendo essere acquisita, non può neppure essere insegnata. Tale assunzione richiederebbe di essere difesa, dato che, da una parte, non era né presupposto né esito dell'argomento di Driver e, dall'altra, sembra intuitivo e ragionevole affermare, ad esempio, che un genitore tenti di educare all'umiltà il proprio figlio, con i gesti o le parole. Pertanto sembra sufficiente a restituire al sostenitore di *D2* l'onere della prova.

Se ciò non bastasse, l'umiltà è una virtù *relazionale* anche secondo un altro rispetto, ovvero dal punto di vista della sua dipendenza dal possesso di altre virtù o abilità e dalla consapevolezza del soggetto di possederle.<sup>26</sup> Senza allontanarsi dagli esempi più comuni nella letteratura recente, può meravigliare l'umiltà di Madre Teresa in relazione alla sua carità,<sup>27</sup> quella di Einstein in relazione alla sua genialità,<sup>28</sup> quella di G. E. Moore in relazione alla sua onestà intellettuale<sup>29</sup> e quella di Roger Federer in relazione al suo talento tennistico.<sup>30</sup> Gli esempi conducono inevitabilmente ad introdurre anche la seconda questione da affrontare, ossia il problema della compatibilità tra eccellenza e umiltà, e mi permettono di difendere la tesi che l'umiltà richieda *self-knowledge* in relazione alle altre virtù possedute dal soggetto. Proviamo a chiarire la questione con un esempio e supponiamo che, durante una cena tra amici, qualcuno proponga un brindisi per Alex e John: entrambi, infatti, in circostanze differenti, si sono comportati in maniera estremamente coraggiosa salvando delle persone intrappolate nell'incendio di un palazzo, riconoscendo che le circostanze imponevano un intervento immediato e scegliendo il modo migliore per accedere all'edificio. Per ipotesi, Alex e John sono stati egualmente virtuosi e, soprattutto, coraggiosi. Inoltre nessuno dei due ha fatto mostra della propria impresa durante la cena, vantandosene o pretendendo dagli amici una certa riconoscenza. Al contrario, entrambi hanno mostrato un comune imbarazzo per il plauso generale, al punto che gli amici hanno iniziato a fare considerazioni anche sull'umiltà dei due coraggiosi, che puntualmente hanno riso di fronte agli elogi ed evitato alcun commento.

Ciò che distingue i due è la consapevolezza della propria virtù: agli occhi di tutti John risulta umile perché, essendo ignaro dell'eccezionalità del gesto che ha compiuto, ritiene che rischiare la propria vita per soccorrere quelle persone in pericolo fosse ciò che chiunque avrebbe fatto al suo posto e, pertanto, non si capacita dei meriti che gli amici gli attribuiscono.<sup>31</sup> Alex, invece, sa di aver compiuto un atto che non tutti sarebbero stati capaci o disposti a fare e di essere, per questo, degno di merito; ciò nonostante è anche cosciente dei propri limiti in molti altri ambiti e tale coscienza lo frena dal sentirsi superiore agli altri in tutti i rispetti e dal pretendere elogi. Chi tra i due è più umile e, di conseguenza, più virtuoso? Chi, come John, non ha coscienza dei propri talenti o chi invece, come Alex, è consapevole sia dei propri limiti sia del valore degli atti che compie? Evidentemente Alex, dato che, a parità di coraggio e altre virtù, la coscienza che egli ha di sé è un valore aggiunto e non comporta alcuna conseguenza negativa.

Qualcuno potrebbe obiettare che in molti casi capita sia di scoprire in circostanze casuali o impreviste di avere una virtù che non si credeva di possedere

<sup>26</sup> Vedi M. SLOTE, *Good and Virtues*, Oxford University Press, New York 1983, pp. 61-ss.

<sup>27</sup> Vedi J. KUPFER (2003), p. 253.

<sup>28</sup> Vedi N. SNOW, *Humility*, «Journal of Value Inquiry» 29 (1995), pp. 203-216, cit. p. 209.

<sup>29</sup> Vedi R. ROBERTS – W. JAY WOOD (2007), pp. 251-252, dove gli autori riportano una storia tratta da A. AMBROSE, *Moore and Wittgenstein as Teachers*, «Teaching Philosophy» 12 (1989), pp. 107-113.

<sup>30</sup> Vedi G. A. SINHA (2012), pp. 262-264.

<sup>31</sup> Per ragioni di semplicità e brevità, tralascio il caso della *falsa modestia*, attribuendo a John la massima sincerità.

sia di svilupparla dopo essersi accorti dei propri errori nel passato. Tali situazioni non costituirebbero un ostacolo alla concezione di umiltà che ho tentato di delineare: infatti, la virtù si acquisisce per gradi attraverso esercizio ed esperienza e non è mai il primo fine dell'azione. Si ricerca innanzi tutto il bene, la verità e non la virtù né tantomeno l'umiltà<sup>32</sup>: nel caso di John, rimane del tutto aperta la possibilità di trasformare in virtù quell'atteggiamento di non-sopravvalutazione di sé che già possiede. Gli è richiesto di acquisire maggiore *self-knowledge* e di coltivare quel germoglio di umiltà, dalla cui interazione dovrebbe originarsi la consapevolezza di un sé in rapporto con l'altro, in grado di riconoscere nella sua e altrui umanità limitata la ragione adeguata per non eccedere nella considerazione della propria importanza.

L'esempio è limitato ad un caso particolare, ma rende conto dell'umiltà come autentica virtù nella direzione tracciata dalla tradizione aristotelico-tomista, secondo la quale virtù è conoscenza, non ignoranza. Tornando per un momento alla tradizione, la reazione più opportuna del virtuoso di fronte a chi lo elogiava per la sua umiltà sarebbe proprio una risata carica della consapevolezza che tale attitudine è l'unica appropriata per la sua condizione. Occorre quindi distinguere nettamente tra ciò che il virtuoso conosce e ciò che comunica di sé: egli non ammetterebbe di essere virtuoso, non perché non ha bisogno di farlo, né perché non debba o non voglia farlo; semplicemente non si dà il caso che egli parli di sé stesso in quanto virtuoso, perché non ha la tendenza o la disposizione a farlo, altrimenti non sarebbe tale.

Dalle considerazioni relative alla prima questione in esame in questo paragrafo, segue un principio di risposta anche per il problema della compatibilità tra eccellenza e umiltà. Infatti, se per i virtuosi è salva la possibilità di avere *self-knowledge* e se essa è condizione per il possesso di una piena virtù, allora è possibile giustificare l'umiltà per coloro che eccellono in qualche rispetto. Consideriamo l'esempio di Federer, analizzando due momenti della sua carriera: sia  $t_1$  il periodo relativo alla stagione 2001, quando vinse il suo primo torneo e sconfisse Pete Sampras, uno dei migliori tennisti di sempre; e  $t_2$  quello relativo alla stagione 2007, terzo anno consecutivo in testa al ranking mondiale dei tennisti professionisti (ATP), senza alcun rischio di essere eguagliato dai rivali in tempi brevi. In  $t_1$  Federer è inevitabilmente consapevole del proprio talento, ma non possiede la stessa esperienza che gli riconosciamo in  $t_2$ , dopo stagioni di dominio incontrastato. Se fosse vero che *self-knowledge* e umiltà sono inversamente proporzionali o, peggio ancora, incompatibili, ci troveremmo nella strana situazione di poter attribuire a Federer una certa dose di umiltà in  $t_1$ , ma di dovergliela negare in  $t_2$ , quando non solo il tennista, ma il mondo intero è a conoscenza dei suoi straordinari successi. Ancora una volta, l'onere della prova sembra ricadere sui sostenitori dell'umiltà come ignoranza, dato che sembra intuitivo difendere, almeno *a-priori*, la possibilità che Federer sia umile anche in  $t_2$ , e che lo sia rimasto sino ad oggi.

Se la questione relativa all'eccellenza in un particolare ambito apparisse di facile soluzione, il problema si complica decisamente nel caso dell'eccellenza in campo morale, di cui presento soltanto alcuni brevi spunti. Innanzitutto, è altamente improbabile che esistano persone meritevoli della nostra massima ammirazione in ognuna delle virtù acquisite: persino eroi, santi e grandi saggi sembrano avere tratti più o meno ammirevoli e vi sono indubbiamente occasioni in

---

<sup>32</sup> Vedi B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana-Collins, London 1985, p. 10.

cui essi non hanno esercitato appieno la virtù.<sup>33</sup> In secondo luogo, non sembra possibile fissare un preciso limite oltre il quale la virtù cessi di essere tale, anche nel caso di coloro che sembrano aver raggiunto le cime più elevate di tale esemplarità.<sup>34</sup> Pertanto, l'umiltà continua ad essere una virtù da coltivare anche per chi è moralmente eccellente, sia perché rimangono punti di debolezza, dovuti alla condizione umana, sia perché dal mero fatto di essere virtuosi non segue che si debba o possa cessare di perseguire la virtù in maniera sempre più completa. Anzi, come ho accennato in precedenza, maggiore è il grado di virtù che si possiede, maggiore è la coscienza che tale virtù sia la disposizione adatta per sé: così nel caso dell'umiltà, quanto più l'umile esercita la propria virtù, tanto più acquisisce consapevolezza della propria strutturale dipendenza e di essere fatto per coltivare quella disposizione, di cui non si sentirà mai sazio.

### 3. Conclusioni

In questo breve contributo ho voluto mostrare come il richiamo alla tradizione, in questo caso a quella aristotelico-tomista, fornisca una base solida da cui partire per affrontare le domande circa l'umiltà che sono recentemente tornate oggetto di discussione nella filosofia morale contemporanea, di matrice analitica. In particolare, dapprima ho mostrato come una autentica nozione di umiltà si fondi sulla consapevolezza delle proprie capacità e della dipendenza dall'altro, piuttosto che sull'ignoranza; poi ho fornito un argomento per la compatibilità di umiltà ed eccellenza in ambiti particolari e ho offerto qualche spunto per difendere il caso specifico dell'eccellenza morale.

Come ho accennato nelle prime righe, questo saggio si inserisce nella più ampia cornice delle riflessioni circa la relazione tra virtù morali e intellettuali, e introduce una chiave di lettura originale per l'analisi dell'umiltà intellettuale come virtù anch'essa relazionale. Da un lato, come in campo morale, anche in quello intellettuale dipendiamo strutturalmente dagli altri, dato che gran parte del nostro bagaglio di conoscenze è acquisito tramite testimonianze, a partire dalla più tenera età. Dall'altro, l'umiltà intellettuale è strettamente legata ad altre virtù epistemiche, quali fermezza, cautela e coraggio intellettuale<sup>35</sup>, che svolgono un ruolo fondamentale nella dinamica sociale della conoscenza, in particolare nei casi di *disagreement* e in filosofia dell'educazione. Pertanto, ritengo che estendere al dominio intellettuale la concezione di umiltà, che ho qui analizzato dal punto di vista della filosofia morale, consentirà sia di definire la natura della relazione tra le due componenti di questa virtù, tema che la *Virtue Epistemology* tende a

---

<sup>33</sup> Vedi L. ZAGZEBSKI, *Exemplarist Virtue Theory*, cap. 3, *manu scriptu*. La questione relativa alla possibilità di essere virtuosi in tutti o molti ambiti dell'agire umano richiama il ricco e interessante dibattito in merito all'unità delle virtù, che esula però dal contesto specifico di questo saggio. Per approfondimenti sui recenti sviluppi del dibattito si vedano, ad esempio: J. COOPER, *The Unity of Virtue*, «Social Philosophy and Policy» 15 (1998), pp. 233-274; D. RUSSELL, *Phronesis and the Unity of the Virtues*, in *Practical Intelligence and the Virtues*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 335-373; G. SREENIVASAN, *Disunity of Virtue*, «Journal of Ethics» 13[2-2] (2009), pp. 195-212; A. D. M. WALKER, *The Incompatibility of the Virtues*, «Ratio» 6 (1993), pp. 44-62; S. WOLF, *Moral Psychology and the Unity of the Virtues*, «Ratio» 20 (2007), pp. 145-167.

<sup>34</sup> Vedi J. KUPFER (2003), p. 253.

<sup>35</sup> Vedi R. ROBERTS – W. JAY WOOD (2007), cap. 7-8.

trascurare, sia di intervenire con una proposta innovativa nel dibattito attuale circa *disagreement* e modelli educativi.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Sul ruolo dell'umiltà intellettuale per la soluzione dei casi di *disagreement* vedi, ad esempio, A. HAZLETT, *Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility*, «Episteme» 9[3] (2012), 205-223. Sul ruolo dell'umiltà intellettuale in filosofia dell'educazione vedi, ad esempio, W. E. JONES, *Higher Education, Academic Communities, and the Intellectual Virtues*, «Educational Theory» 62 [6] (2012), 695-711; J. BAEHR, *Educating for Intellectual Virtues*, «Journal of Philosophy of Education» 47[2] (2013), 248-262.