

MICHEL CROCE

L'UMILTÀ COME VIRTÙ E I PROBLEMI DA RISOLVERE

Sommario

Il dibattito intorno alla nozione di umiltà come virtù è quanto mai acceso. Questo articolo si propone di evidenziare i progressi della recente discussione filosofica sull'umiltà a partire dalle considerazioni offerte nei lavori sul tema di Mario Micheletti. In particolare, l'articolo discute due concezioni dell'umiltà come virtù: la concezione doxastica, che intende l'umiltà come sottostima dei propri meriti o come consapevolezza di sé e dei propri limiti, e la concezione non-doxastica, secondo cui l'umiltà è l'atteggiamento di noncuranza che il virtuoso ha nei confronti delle proprie qualità e dei propri successi. Dopo aver analizzato tre problemi a cui qualsiasi concezione dell'umiltà deve rispondere e aver discusso la tesi secondo cui la concezione non-doxastica, a differenza della visione rivale, sarebbe in grado di risolvere i problemi in questione, offro alcune ragioni per preferire un terzo approccio, che attinge da entrambe le concezioni i requisiti necessari per definire l'umiltà come virtù.

Parole chiave: umiltà, virtù, ignoranza, paradosso dell'auto-attribuzione, Mario Micheletti.

Abstract

The notion of humility as a virtue is the locus of a vibrant debate. This paper purports to shed light on the most recent advances in the philosophical discussion about the notion of humility in light of Mario Micheletti's contributions to the topic. More specifically, the paper takes issue with two accounts of humility as a virtue: the doxastic account, according to which humility amounts to a low assessment of one's own merits or to the awareness of one's own limits; and the non-doxastic account, according to which humility boils down to inattentiveness towards one's own skills and successes. After analyzing three problems which every account

of humility has to address and discussing the view according to which the non-doxastic account, unlike the rival account, can solve those problems, I shall outline a third account, namely one that draws necessary conditions to define humility as a virtue from both standard views.

Keywords: humility, virtue, ignorance, self-attribution paradox, Mario Micheletti.

Introduzione

Nell'indagine filosofica sui tratti del carattere umano, sulle virtù e i vizi che ci contraddistinguono sul piano dell'azione pratica e intellettuale, l'umiltà è senza dubbio uno dei più complessi e controversi. Innanzitutto, non vi è accordo sulla qualità del tratto in questione: per alcuni è una virtù del carattere, per altri è qualcosa di cui potremmo fare a meno, se non addirittura un vizio. Ma anche tra quei filosofi, probabilmente la maggioranza, che ritengono l'umiltà una virtù, le questioni aperte sono innumerevoli. Per citarne solo alcune, ci si chiede se l'umiltà sia una virtù morale, intellettuale, o se vi siano due diverse virtù afferenti alle rispettive aree dell'attività umana. Se l'umiltà richieda il formare un'opinione a proposito di qualcosa che ci riguarda, come i meriti e le debolezze, o prescinda da ciò che uno pensa di sé stesso. Se umiltà e modestia siano meri sinonimi, termini diversi per identificare il medesimo tratto. Ci si chiede inoltre quali vizi si oppongano al possesso dell'umiltà – e, tra i principali candidati, si considerano l'altezzosità, l'ambizione, l'arroganza, l'auto-compiacimento, la boria, l'egocentrismo, l'impertinenza, la mania di grandezza, la pretenziosità, il senso di superiorità, lo snobismo e la vanità.¹

Nel recente passato, gli sforzi profusi per dirimere queste e altre questioni aperte relative all'umiltà sono aumentati considerevolmente alla luce della proposta di Julia Driver,² in certa misura innovativa, di considerare l'umiltà come una virtù dell'ignoranza, ovvero una qualità che può possedere soltanto chi non è consapevole di averla. L'originalità della teoria di Driver ha in un certo senso dato un nuovo abbrivio alla discussione sull'umiltà e suscitato innumerevoli critiche. Un esito importante del recente dibattito è la formazione – o, per meglio dire, il consolidamento –

¹ Cfr. R. ROBERTS – W. JAY WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 236.

² J. DRIVER, *Virtues of Ignorance*, in «The Journal of Philosophy», 66, n. 7, 1989, pp. 373-384.

di due principali concezioni dell'umiltà come virtù che si propongono di offrire soluzioni convincenti ai vari problemi appena menzionati.

Una concezione è quella secondo la quale l'umiltà richiede una certa posizione doxastica nei confronti della propria attività e/o delle proprie qualità positive o negative: in sostanza, essere umili richiede la consapevolezza o l'assenza di consapevolezza in merito a qualcosa che riguarda il nostro profilo morale o intellettuale. L'altra concezione dell'umiltà sostiene che la posizione doxastica che una persona mantiene di fronte alle proprie attività e qualità non determini il possesso della virtù. Non importa, cioè, se una persona è consapevole dei propri limiti o se ignora i successi che ha raggiunto. Ciò che permette di considerare una persona come umile è piuttosto come ella si pone di fronte a questi aspetti della sua esistenza: è umile, a seconda delle varie versioni della concezione non-doxastica, chi non dà attenzione ai propri successi, chi è indifferente rispetto ai propri meriti, oppure chi si preoccupa degli effetti negativi che parlare di sé e dei propri risultati avrebbe sugli interlocutori.

L'intento principale di questo contributo è evidenziare i passi in avanti che sono stati compiuti nella recente discussione filosofica—in particolare, di quella di matrice analitica—sull'umiltà, con particolare attenzione alle ragioni offerte, da entrambe le concezioni, per rigettare la visione di Driver secondo cui l'umiltà dovrebbe essere considerata una virtù dell'ignoranza. Nelle prossime due sezioni, introduco e analizzo alcune versioni delle due concezioni principali dell'umiltà come virtù. Nella sezione 4, considero alcuni argomenti a favore della tesi secondo cui la concezione non-doxastica potrebbe rispondere ai problemi aperti circa l'umiltà in maniera più convincente della concezione doxastica. Infine, nella sezione 5, offro una prospettiva alternativa, che tenta di fare tesoro dei principali punti di forza di entrambe le concezioni per rispondere ai problemi in questione.

Nel fare ciò, intendo rendere omaggio alle ricerche sull'umiltà condotte da Mario Micheletti che, con la lungimiranza di chi ha introdotto importanti elementi di novità nel panorama filosofico italiano e con l'acume di chi ha saputo far dialogare la recente tradizione analitica con i pilastri della storia della filosofia, aveva da tempo individuato la strada che si stava aprendo in reazione al lavoro di Driver.

Prima di addentrarmi nell'analisi delle due concezioni principali dell'umiltà come virtù, è opportuno fare due sottolineature di carattere metodologico. La prima riguarda l'annosa questione relativa alla distinzione concettuale tra *umiltà* e *modestia*. Sebbene vi siano varie posizioni in merito, la tendenza più comune è di trattare i due termini come sinonimi e a quella mi atterrò nel prosieguo di questo lavoro. La seconda sottolineatura riguarda la distinzione tra umiltà come virtù morale e umiltà come virtù intellettuale. Anche da questo punto di vista, il dibattito sembra

procedere in maniera quantomeno particolare: la gran parte degli studi sull'umiltà si concentra su una sola virtù, quella morale o quella intellettuale, senza prendere una posizione netta in merito alla distinzione tra le due virtù. L'ipotesi a cui mi attengo in questo lavoro, che soltanto alcuni menzionano esplicitamente,³ è quella secondo cui molte considerazioni e molti argomenti offerti in relazione al campo morale (o intellettuale) potrebbero essere estesi e applicati al campo intellettuale (o morale) senza richiedere grosse modificazioni sul piano concettuale.

1. *Le concezioni doxastiche*

Nella storia del pensiero occidentale, l'idea dell'umiltà come virtù si è consolidata all'interno delle concezioni doxastiche e, in particolare, alla luce della tradizione cristiana medioevale, che nobilitava i tratti di chi riconosceva la propria piccolezza di fronte alla grandezza della divinità e ne accettava la condizione di dipendenza radicale. Prima d'allora, come nota giustamente Micheletti,⁴ nel pensiero di un riferimento classico della teoria delle virtù quale Aristotele, non era neppure chiaro se l'umiltà potesse essere considerata un tratto positivo del carattere, utile per diventare persone moralmente migliori. La questione relativa all'interpretazione della visione dello Stagirita è alquanto spinosa, non fosse altro perché Aristotele non parla mai esplicitamente di umiltà. In generale, sembra chiaro che la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima dei propri meriti o dei propri talenti—il farsi piccoli di fronte a qualcuno di molto più grande quale Dio—non ha nulla di virtuoso secondo lo Stagirita. Più precisamente, dal punto di vista degli onori, l'umiltà per Aristotele sarebbe il vizio di chi non riconosce la stima che merita: il virtuoso sarebbe invece chi si considera meritevole di grandi cose di cui è in effetti degno, il cosiddetto *megalopsychos* (EN IV, 1123, b2).⁵

³ Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 96, n. 2, pp. 399-420, 2018, p. 399.

⁴ M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù*, «Divus Thomas», 118, n. 3, 2015, pp. 11-45.

⁵ Per approfondimenti in merito alla concezione dell'umiltà in Aristotele, cf. M. MICHELETTI, *Le virtù dell'umiltà e l'eudemonismo*, «Recherches Philosophiques», 4, 2017, pp. 25-34; M. MICHELETTI, *La virtù dell'umiltà e l'autorealizzazione personale*, in AA. VV., *Persona e educazione*, a cura di S. ANGORI – S. BERTOLINO – R. CUCCURULLO – A.G. DEVOTI – G. SERAFINI, Armando, Roma 2010, pp. 233-240. Cf. anche M. CROCE, *La riscoperta dell'umiltà come virtù relazionale: La risposta della tradizione ai problemi contemporanei*, in «Emozioni e Virtù: Percorsi e prospettive di un tema classico», a cura di S. LANGELLA – M.S. VACCAREZZA, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, pp. 159-170, pp. 162-163.

È con la tradizione cristiana e, in particolare, con le riflessioni di Tommaso d'Aquino che la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima dei propri meriti e talenti viene in qualche modo ricondotta nell'alveo dei tratti virtuosi. La mossa operata dall'Aquinate nella rivisitazione della relazione tra magnanimità e umiltà è duplice. Da un lato, l'umiltà ci consente di frenare l'impulso della volontà di tendere a cose grandi anche contro l'ordine della ragione. In quest'ottica, come sottolinea anche Micheletti,⁶ il magnanimo può essere umile, in quanto portato a compiere grandi cose soltanto secondo l'ordine della ragione.⁷ Dall'altro lato, l'umiltà mantiene la componente della sottostima di sé che Aristotele condannava, ma viene riletta da Tommaso in chiave cristiana come consapevolezza della dipendenza ontologica dall'atto d'essere (e, sul piano teologico, da Dio). Dal momento che questa dipendenza ci impedisce di determinare con certezza quanto di ciò che siamo è merito nostro e quanto, invece, riceviamo in dono da altri, un atteggiamento umile ci impedisce di dare peso e voce ai pensieri relativi a pregi per i quali non possiamo essere sicuri di meritare alcun credito.⁸

L'elemento della sottostima dei propri meriti e delle proprie qualità rappresenta indubbiamente uno degli elementi più controversi nell'intera discussione sull'umiltà nella teoria delle virtù. Sia Descartes sia Hume, per citarne soltanto due, sono piuttosto scettici nei confronti della concezione dell'umiltà come sottostima.⁹ Secondo Descartes, l'umiltà è virtuosa nella misura in cui ci permette di mettere a fuoco gli errori che abbiamo commesso e le debolezze del nostro carattere, ma diventa un vizio se tale riflessione ci conduce a riporre poca stima nei nostri mezzi. Hume ha una posizione più radicale, che non lascia spazio all'elemento virtuoso: l'umiltà—con altri tratti quali contrizione, abnegazione, solitudine e silenzio—fa parte delle cosiddette *monkish virtues*, un insieme di tratti viziosi che abbiamo erroneamente considerato qualità ma che, in realtà, mortificano la nostra umanità togliendoci stima in noi stessi e piacere di vivere.

Nella discussione contemporanea, le concezioni doxastiche dell'umiltà hanno preso direzioni molto diverse, generalmente dettate dalla posizione in merito all'idea, tipicamente aristotelica, che la virtù richiede la

⁶ Cf. M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù*, cit., pp. 19-20.

⁷ In particolare, nota Micheletti, ID., pp. 25-27, l'idea dell'umiltà come virtù compatibile con la magnanimità è garantita dal fatto che le due virtù operano in maniera differente.

⁸ Cfr. M. CROCE, cit., pp. 162-163.

⁹ R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003; D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari, Laterza, 2009. Per una panoramica più ampia, cfr. M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'Etica delle virtù*, cit.

conoscenza o, quantomeno, la consapevolezza di ciò che si sta facendo. La più radicale concezione doxastica di umiltà come sottostima di sé è stata proposta da Driver, in aperto contrasto con l'assunto aristotelico. L'umiltà—più precisamente, la modestia, nella caratterizzazione di Driver—è la virtù di chi non dà peso ai propri meriti e alle proprie qualità in quanto sottostima la propria dignità (morale o epistemica). La teoria di Driver rientra a pieno titolo nelle concezioni doxastiche perché la causa della sottostima delle proprie qualità non è da ricercarsi in una mancanza di cura o di interesse nei confronti di sé stessi, bensì nella formazione di una credenza falsa a proposito dei propri meriti. Di conseguenza, l'umiltà rientra nella categoria delle virtù dell'ignoranza perché si possiede soltanto a condizione di non sapere di averla.

Le prime concezioni che incontriamo allontanandoci dalla posizione radicale di Driver sono quelle secondo cui la caratteristica fondamentale dell'umile è quella di non sovrastimare i propri meriti e le proprie qualità. Norvin Richards adotta questa posizione che, potremmo dire, si situa a metà tra le concezioni dell'umiltà come virtù dell'ignoranza e quelle dell'umiltà come virtù dell'accuratezza delle auto-valutazioni, di cui sto per occuparmi.¹⁰ Nello spettro delle teorie dell'umiltà, la tesi di Richards si trova in posizione intermedia perché è, in certa misura, compatibile con entrambe le visioni. Se l'umiltà è davvero soltanto un freno alla tendenza a pensare troppo bene di noi stessi, l'obiettivo in questione può essere ottenuto sia sottostimando le proprie qualità, come propone Driver, sia stimandole in giusta misura, come sostenuto dai promotori delle concezioni doxastiche dell'umiltà come accuratezza.

Una strategia diversa per rendere conto della nozione di umiltà come freno alle tendenze auto-celebrative è offerta da Jason Brennan, secondo cui l'umile utilizza semplicemente due misure diverse per valutare sé stesso e per valutare gli altri.¹¹ Quando si tratta di auto-valutarsi, l'umile si confronta con modelli esemplari di virtù, con il *phronimos*, dalla cui eccellenza morale si riconosce lontano e, così facendo, tiene a bada la tentazione di sovrastimarsi e alimenta il proprio desiderio di miglioramento morale. Al contempo, la consapevolezza della propria distanza dall'ideale regolativo dell'esemplare morale costituisce una risorsa importante nella valutazione dell'agire altrui. In questo caso, infatti, il termine di paragone che l'umile prende come riferimento per stimare la condotta altrui è stabilito dal livello di bontà morale che generalmente riscontra nelle altre persone. In altre parole, il virtuoso non pretende, secondo Brennan, che gli altri

¹⁰ N. RICHARDS, *Is Humility a Virtue?*, «American Philosophical Quarterly», 25, n. 3, 1989, pp. 253-259.

¹¹ J. BRENNAN, *Modesty without Illusion*, «Philosophy and Phenomenological Research», 75, n. 1, 2007, pp. 111-128.

raggiungano particolari vette di eccellenza morale per poter essere considerati moralmente buoni. Dall'umile, piuttosto, ci aspettiamo che incoraggi e renda onori alle virtù altrui, senza far vanto delle proprie.¹² Questa asimmetrica considerazione degli onori propri e di quelli altrui è il modo migliore per avvicinarsi ad una stima appropriata dei propri e degli altrui meriti e per garantire che qualsiasi valutazione sproni ad un miglioramento di sé stessi o dei propri interlocutori.

Se continuiamo il percorso di allontanamento dalle concezioni doxastiche dell'umiltà come virtù dell'ignoranza raggiungiamo l'estremo opposto dello spettro, dove si trovano quelle concezioni secondo cui l'umiltà è una virtù legata all'accuratezza delle auto-valutazioni. Ciò che distingue le varie versioni di questo approccio è l'oggetto delle valutazioni accurate che l'umile è in grado di fare. Secondo una delle più illustri versioni di questa posizione, offerta da Nancy Snow, è umile chi ha contezza della propria condizione umana e, in particolare, dei limiti che essa inevitabilmente comporta.¹³ Consentendoci di mettere a fuoco le nostre debolezze, l'umiltà ci permette di prenderle sul serio e, di conseguenza, di far sì che la nostra condotta sia influenzata da questa consapevolezza. Per Snow, l'umiltà è intimamente connessa al realismo nei confronti di sé e degli altri.

In maniera simile a Brennan, Snow riconosce che quando l'umile riduce la stima che ha di sé, lo fa per controbilanciare la tendenza a esagerare i propri meriti. Snow condivide con il filosofo americano anche l'idea secondo cui l'umile sa guardare alle debolezze altrui con compassione ed empatia perché vede nei limiti degli altri il riflesso dei propri. Ciò che differenzia la posizione di Snow da quella di Brennan è, semmai, il peso concettuale che l'asimmetria nelle valutazioni ha nella concezione di quest'ultimo. L'approccio di Snow dimostra che non vi è alcun bisogno di stabilire una considerazione asimmetrica dei propri e degli altrui meriti. Come giustamente nota anche Micheletti, l'umiltà può essere apprezzata per gli effetti benefici che genera nel virtuoso—motivandone un atteggiamento compassionevole e allontanandolo da tratti viziosi quali l'orgoglio, la vanagloria, la vanità, l'arroganza e la presunzione¹⁴ — ma ciò che la rende una virtù è il valore intrinseco che attribuiamo alla conoscenza e, nel caso in questione, alla *self-knowledge* che l'umiltà ci consegna.¹⁵ Nella prospettiva di Snow, è la consapevolezza dei propri limiti che scaturisce dall'umiltà a mettere il virtuoso nelle condizioni di guardare gli altri con compassione,

¹² ID., p. 122.

¹³ N. SNOW, *Humility*, «The Journal of Value Inquiry», 29, 1995, pp. 203-216.

¹⁴ Cf. M. MICHELETTI, *L'umiltà e la compassione della prospettiva dell'«Etica delle virtù»*, cit, p. 23.

¹⁵ N. SNOW, op. cit., p. 211.

non una distinzione degli standard di valutazione morale fatta ‘a tavolino’, come sostiene Brennan.

Una posizione molto simile a quella di Snow, sviluppata però nel campo delle virtù intellettuali, è offerta da Whitcomb, Battaly, Baehr e Howard-Snyder, secondo cui l’umiltà intellettuale ha due principali componenti: la disposizione a prendere consapevolezza dei propri limiti,¹⁶ anche implicitamente, quando l’occasione lo richiede; e la disposizione a rispondere in maniera adeguata alla presa di consapevolezza di tali limiti, cioè a formare la credenza che si possiedono, ad ammetterlo, a preoccuparsi di come gestirli e a dispiacersene.¹⁷ In questo senso, l’umiltà può essere concepita come il giusto mezzo tra due estremi viziosi: quello di chi ignora i propri limiti e quello di chi è ossessionato dai propri limiti, a cui dedica una attenzione costante e smisurata.

2. *Le concezioni non-doxastiche*

L’altra famiglia di teorie dell’umiltà offre una diagnosi completamente differente di ciò che rende l’umiltà una virtù morale e/o intellettuale. L’elemento fondamentale, che accomuna le varie versioni della concezione non-doxastica, è l’idea che la posizione doxastica che una persona mantiene di fronte alle proprie attività e qualità non determina il possesso della virtù. Per capire se una persona è umile, cioè, non importa valutare se è consapevole dei propri limiti o se ignora i successi che ha raggiunto. Ciò che permette di riconoscere una persona come umile è piuttosto il modo in cui ella si pone di fronte alle qualità che la contraddistinguono e a i risultati che ha ottenuto. L’umile, secondo le concezioni non-doxastiche, è una persona che non si cura di questi aspetti della propria esistenza ma, semmai, si preoccupa di rendere credito a chi o a cosa ha reso possibile determinati successi. Come per la concezione doxastica, anche della concezione non-doxastica esistono varie versioni; a differenza della prima, però, la famiglia delle teorie dell’umiltà come noncuranza include visioni più simili tra loro.

Tra le figure di riferimento di questa concezione dell’umiltà, troviamo Sidgwick,¹⁸ secondo il quale l’elemento della noncuranza costituisce l’obiettivo principale di questa virtù, che tenta di mettere un argine alla nostra naturale tendenza all’ammirazione di noi stessi. L’umiltà, in altre

¹⁶ D. WHITCOMB – H. BATTALY – J. BAEHR – D. HOWARD-SNYDER, *Intellectual Humility: Owning Our Limitations*, «Philosophy and Phenomenological Research», 94, n. 3, 2017, pp. 509-539, p. 516.

¹⁷ Id., p. 516.

¹⁸ H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Macmillan and Co., London 1874.

parole, si comporta come un freno per quelle emozioni legate all'auto-compiacimento e all'ammirazione rivolta verso le nostre stesse gesta.

Una visione molto simile, seppur focalizzata sulla dimensione intellettuale di questa virtù, è quella proposta da Robert Roberts e Jay Wood,¹⁹ che definiscono l'umiltà in reazione a due principali vizi: la vanità e l'arroganza. Il vanitoso è eccessivamente interessato all'impressione che suscita nelle altre persone e dedito a coltivare la propria immagine sociale. L'arrogante, invece, è propenso ad attribuirsi diritti che non possiede sulla base di una presunta superiorità nei confronti di qualcun altro. In relazione alla vanità, l'umile è chi non presta attenzione ai propri meriti e a ciò che gli altri pensano di lui. In relazione all'arroganza, invece, l'umile è chi non si attribuisce e, soprattutto, non reclama diritti o privilegi a partire dalla considerazione della propria (presunta) eccellenza o superiorità in qualche ambito. Un elemento particolarmente importante della concezione di Roberts e Wood è che l'umiltà deve essere concepita come una sorta di insensibilità sul piano emozionale che nulla ha a che vedere con la consapevolezza dei propri meriti e limiti. Il fatto che l'umile conosca il proprio valore e sia in grado di renderne conto adeguatamente se forzato a farlo, non spiega perché l'umiltà sia una virtù. Ciò che fa dell'umile una persona virtuosa è il disinteresse nei confronti dei propri meriti e della reputazione che ha costruito, da cui segue la postura contraria a quella dell'arrogante nelle relazioni con gli altri.

Come ben chiarisce Nic Bommarito,²⁰ la noncuranza tipica delle persone umili può rivolgersi a due oggetti: ad una determinata qualità che la persona possiede oppure al valore di una determinata qualità che la persona dimostra di possedere. Soffermiamoci brevemente sulle differenze tra queste due modalità di essere umili.

Consideriamo il caso di Sally, un'escursionista che si è spesso trovata circondata dalla nebbia nel mezzo di lunghe passeggiate in montagna ed è sempre riuscita a mantenere la calma e a tornare al punto di partenza senza mai mettere a rischio la propria vita. Nella prospettiva di Bommarito, Sally è umile in quanto non si cura dei successi che derivano dalle doti di orientamento che possiede. Ne è tipicamente ignara, ma questo fatto è piuttosto contingente. Se in una delle sue passeggiate si imbattesse in un gruppo di escursionisti dispersi nella nebbia, sarebbe plausibile immaginare che Sally potrebbe mettersi a riflettere consapevolmente sulle sue qualità nell'*orientteering* e valutare di essere in grado di aiutare i dispersi abbandonando il suo percorso e poi fare ritorno a casa senza mettere a repentaglio la sua vita.

¹⁹ R. ROBERTS – W. JAY WOOD, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, op. cit.

²⁰ N. BOMMARITO, *Modesty as a Virtue of Attention*, «Philosophical Review», 122, n. 1, 2013, pp. 93-117.

Consideriamo ora il caso di Kelly, un neurochirurgo pediatrico che, a differenza di Sally, presta molta attenzione alle proprie abilità, nel senso che è molto consapevole del percorso che l'ha portata a specializzarsi in delicatissime operazioni su pazienti giovanissimi e delle difficoltà e dei rischi con cui deve fare i conti quotidianamente. Kelly è sempre concentrata su come assicurarsi che gli interventi vadano a buon fine e che le tecniche che utilizza siano le migliori possibili, ma non rivolge mai la propria attenzione all'importanza del suo lavoro per i pazienti, alle giovani vite che è in grado di salvare grazie alle sue doti di chirurgo, alla speranza e al futuro che dona o migliora ad intere famiglie. Non fermandosi mai a fare questo tipo di considerazioni, Kelly finisce per non vantarsi mai del proprio lavoro. Secondo Bommarito, dovremmo considerare anche Kelly una persona umile e il fatto che la storia proposta non specifichi se il chirurgo sia consapevole del valore del suo lavoro è irrilevante ai fini di attribuire a Kelly la virtù dell'umiltà. Sia nel caso in cui Kelly fosse consapevole dell'importanza della sua professione sia nel caso in cui Kelly la ignorasse, avremmo ragione di considerare il chirurgo una persona umile in virtù dell'atteggiamento di noncuranza che mantiene nei confronti dei propri meriti.

Volendo analizzare ancor più attentamente la relazione tra l'elemento doxastico dell'umiltà, inteso come sottostima o valutazione accurata dei propri limiti e meriti, e quello non-doxastico di disinteresse o noncuranza, inteso qui principalmente come comportamento assunto dall'umile, possiamo fare riferimento ad un altro esempio interessante, proposto da Nomy Arpaly e Timothy Schroeder.²¹

Immaginiamo tre importanti cantanti d'opera a cui venga chiesto di stimare il proprio valore posizionandosi in un ipotetico ranking delle migliori voci liriche del momento. Krista non sa di essere la migliore cantante della sua generazione, si considera la decima e dà un gran peso al suo status, a quanto sia difficile e importante entrare nelle migliori dieci cantanti del momento, facendosi vanto della cosa con una certa facilità ogni qualvolta l'occasione lo consente nelle conversazioni con altre persone. Anche Juana si considera la decima cantante del ranking ma, in realtà, è la ventesima. Nonostante si sovrastimi, Juana è decisamente meno autocelebrativa di Krista: i suoi meriti non sono mai al centro dei suoi pensieri e non si interessa mai di ricordare ai suoi interlocutori i traguardi che ha raggiunto. La decima cantante lirica del momento è, in realtà, Renee, che sa posizionarsi correttamente nella classifica ma, come Juana, non dà alcun peso al fatto

²¹ N. ARPALY – T. SCHROEDER, *In Praise of Desire*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 247-248.

di essere riuscita a scalare il ranking e raggiungere quella importante posizione.

Nella prospettiva di Arpaly e Schroeder, il caso di Krista mostrerebbe che si può sottostimare i propri meriti, come previsto da una versione della concezione doxastica, senza per questo possedere la virtù dell'umiltà, dato che non saremmo disposti a considerare umile una persona così vanitosa. Renee rappresenta quel caso felice in cui al necessario atteggiamento non autocelebrativo e disinteressato si accompagna una adeguata conoscenza dei traguardi raggiunti. Tuttavia, è il caso di Juana a rendere conto in maniera più utile della natura dell'umiltà come virtù, in quanto ci consente di notare che una appropriata conoscenza di sé non è essenziale al possesso della virtù in questione. Secondo Arpaly e Schroeder, infatti, il fatto che Juana sovrastimi il proprio ranking—a causa di un errore di valutazione commesso in buona fede²²—non toglie nulla alla sua umiltà. È l'atteggiamento di noncuranza nei confronti della propria posizione sociale a rendere Juana una persona virtuosa.

Le considerazioni offerte in questa e nella precedente sezione dovrebbero aver fornito una panoramica sufficiente delle caratteristiche principali delle due concezioni dell'umiltà in questione. Nella prossima sezione, analizzerò i principali problemi con cui entrambe le teorie devono fare i conti per tentare di mostrarne i pregi e i principali limiti.

3. Problemi aperti e concezioni a confronto

Come anticipato in apertura di questo lavoro, qualsiasi concezione dell'umiltà come virtù deve far fronte ad una serie di problemi importanti. In questa sezione, intendo soffermare la mia attenzione su tre particolari questioni sollevate da Brian Robinson—secondo il quale costituirebbero autentici paradossi²³—e analizzare come vengono gestite dalle due concezioni descritte nelle sezioni precedenti. La diagnosi di Robinson, volendo anticipare l'esito delle considerazioni che seguono, è che le concezioni non-doxastiche sono decisamente meglio predisposte a far fronte alle obiezioni in questione.

I tre problemi che andrò ad analizzare riguardano rispettivamente la dimensione assiologica dell'umiltà, la dimensione epistemica e la dimensione comunicativa o attributiva. Il *problema assiologico* mette in discussione la natura virtuosa dell'umiltà. Dal momento che le virtù sono tratti positivi

²² Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, «Philosophy and Phenomenological Research», 96, n. 2, 2018, pp. 399-420.

²³ B. ROBINSON, *'I am so humble!' On The Paradoxes of Humility*, in AA. VV., *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, M. ALFANO – M.P. LYNCH – A. TANESINI (eds.), London, Routledge, 2020, pp. 26-35, pp. 26-28.

del carattere, qualità che è un bene per l'individuo possedere, non appare chiaro perché dovremmo includere nell'insieme delle virtù morali o intellettuali l'umiltà, che per definizione sembra richiedere una certa misura di riduzione di sé, di abbassamento della stima nei propri confronti. In altre parole, ci possiamo chiedere cosa ci sia di così buono per una persona nel ridurre la propria considerazione di sé.

Il *problema epistemico* si innesta, invece, ad un livello successivo della discussione sull'umiltà, cioè avendo già concesso che l'umiltà meriti a pieno titolo un posto tra le virtù morali e/o intellettuali. Il problema epistemico è, in sostanza, quello evidenziato da Driver con l'idea che l'umiltà sia una virtù dell'ignoranza. Volendo porre la questione nei termini paradossali di Robinson, se assumiamo che la conoscenza sia infallibile, una persona può sapere di essere umile soltanto se lo è; tuttavia, se è umile, non può sapere di esserlo perché il solo fatto di esserne a conoscenza farebbe crescere la stima che ha di sé in una maniera incompatibile con la virtù dell'umiltà. Pertanto, l'umiltà costituirebbe una virtù *sui generis*, il cui possessore deve essere ignaro di possederla.

Il terzo e ultimo problema, che è stato definito il *paradosso dell'auto-attribuzione*,²⁴ riguarda l'attribuirsi la virtù dell'umiltà. Un'altra importante differenza tra l'umiltà e le altre virtù risiederebbe, appunto, nella difficoltà a rendere conto di casi in cui una persona umile affermasse di esserlo, laddove non sembra difficile immaginare situazioni in cui una persona coraggiosa oppure onesta si dichiarasse tale. In sostanza, l'elemento paradossale starebbe nel fatto che affermare di essere umili equivarrebbe a perdere la virtù che si possedeva; quindi, per contro, l'umile non potrebbe asserire di possedere tale virtù.

Vediamo brevemente perché, secondo Robinson, le concezioni non-doxastiche dell'umiltà come noncuranza avrebbero un maggiore potere esplicativo dei problemi appena descritti rispetto alle concezioni rivali.²⁵ L'analisi di Robinson prende le mosse da una critica delle concezioni doxastiche e, in particolare, dalle considerazioni di Sidgwick in merito alle concezioni dell'umiltà come sottostima dei propri meriti.²⁶ Robinson sembra condividere l'idea secondo cui questa concezione si esporrebbe inevitabilmente al seguente (meta-)paradosso, a seconda dell'accuratezza della valutazione che l'individuo fa dei pochi meriti che possiede. Se, da una parte, l'individuo sta ingiustamente sottostimando i propri meriti, che sono in realtà maggiori di quanto lui stesso pensi, questa visione dell'umiltà va incontro al problema epistemico: l'umile formerà sempre una credenza

²⁴ Cf. J.L.A. GARCIA, *Being Unimpressed with Ourselves: Reconceiving Humility*, «Philosophia», 34, 2006, pp. 417-435.

²⁵ B. ROBINSON, *'I am so humble!' On The Paradoxes of Humility*, op. cit., pp. 32-34.

²⁶ H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, op. cit., p. 312.

falsa a proposito delle proprie qualità e, di conseguenza, non potrà mai acquisire conoscenza del proprio valore. Questo esito sarebbe irrazionale perché sembra chiaro, tanto a Sidgwick quanto a Robinson, che una adeguata conoscenza di sé è necessaria per prendere decisioni moralmente significative e per prendere parte alla vita di una comunità di individui. D'altra parte, però, se la bassa stima che l'individuo ha dei propri meriti è correttamente riposta, allora questa concezione doxastica dell'umiltà si espone al problema assiologico: se ciò che l'umiltà permette di acquisire è la consapevolezza della propria 'piccolezza', non è affatto chiaro cosa vi sia di virtuoso nel possedere l'umiltà.

Inoltre, secondo Robinson, entrambe le versioni di questa concezione doxastica sono vittime del paradosso dell'auto-attribuzione. Se l'umiltà è intesa come ingiusta sottostima dei propri meriti, la persona umile che si attribuisse tale virtù starebbe contravvenendo alla teoria stessa, in quanto starebbe facendo una valutazione accurata dei propri meriti—cosa che, per definizione, l'umile non può fare. Al contrario, se l'umiltà è intesa come una bassa ma accurata stima dei propri (pochi) meriti, andremmo incontro ad un bizzarro scenario in cui una persona si vanterebbe della propria piccolezza.

Questi problemi, nella prospettiva di Robinson, vengono gestiti e almeno in certa misura risolti dalle concezioni non-doxastiche dell'umiltà come noncuranza. Per iniziare, il problema epistemico non si porrebbe, in quanto l'elemento della consapevolezza dei propri meriti e dei propri limiti non è essenziale alla definizione dell'umiltà. Si possono dare casi, seppur raramente, in cui una persona umile forma la credenza di possedere la virtù dell'umiltà, ma tipicamente ciò avviene soltanto sotto precisi input esterni, quali la richiesta di valutare le proprie qualità o il tentativo di convincere quella persona della sua umiltà con una serie di esempi relativi ai suoi comportamenti. In generale, l'umile non si dilunga a riflettere sui propri meriti e pertanto non viene ad acquisire conoscenza della propria virtuosità, pur essendo nelle condizioni di farlo se opportunamente indirizzato.

Robinson utilizza lo stesso modello di risposta per rendere conto del paradosso dell'auto-attribuzione: l'umile in quanto noncurante non si trova mai nella condizione di dover affermare "Io sono umile" a meno di non essere posto di fronte alla domanda da qualche altra persona. Non formando la credenza relativa e non avendo alcun interesse per i propri meriti e perché tali meriti siano riconosciuti dagli altri, la persona umile non si attribuisce questa virtù. Il paradosso viene risolto ammettendo che, nella concezione non-doxastica in questione, l'umile potrebbe sinceramente dire di sé stesso che possiede tale virtù, ma non si viene a trovare in quella circostanza. Nei rari casi in cui ciò accadesse, riconoscersi umile

non metterebbe in discussione la sua virtuosità perché non scalfirebbe il suo disinteresse per i propri successi e per le proprie qualità.

Infine, anche il problema assiologico può essere facilmente risolto in una prospettiva non-doxastica. Se l'umiltà è concepita come noncuranza, ciò che la rende un tratto meritevole di essere acquisito, secondo Robinson, sono gli effetti che questo tipo di disinteresse genera nella persona che lo possiede. Semplicemente, il fatto di non preoccuparsi di come gli altri tengano in considerazione i nostri risultati e le nostre qualità, ci concede tempo ed energie—quindi attenzione—da dedicare ad obiettivi moralmente più significativi, come il riconoscimento delle qualità e dei meriti altrui.

4. *Un primo bilancio e prospettive future*

Le risposte che i sostenitori delle concezioni non-doxastiche possono offrire ai tre problemi che abbiamo considerato nella sezione precedente sembrerebbero darci ragioni per preferire l'idea dell'umiltà come noncuranza ai resoconti doxastici di questa virtù. In questa sezione conclusiva, mi ripropongo di mettere in discussione tale verdetto e aprire una terza via alla soluzione dei problemi in questione portando qualche argomento a supporto di una concezione più raffinata di umiltà, che tenta di fare tesoro degli aspetti promettenti delle due concezioni che stiamo considerando.

Una prima doverosa sottolineatura riguarda il fatto che la disamina di Robinson si limita a considerare la concezione doxastica dell'umiltà come sottostima di sé, senza dare adeguato peso all'alternativa, più plausibile, dell'umiltà come accurata stima di sé. La mossa operata da Robinson rende più facile mostrare la distanza tra la concezione doxastica e quella non-doxastica sul piano del problema assiologico ma offre un resoconto parziale della questione. Infatti, se consideriamo attentamente il problema assiologico dalla prospettiva dell'umiltà come virtù dell'accuratezza, notiamo che questa visione consente di raggiungere gli stessi effetti positivi che, secondo Robinson—e i consequenzialisti, più in generale—garantirebbero la possibilità di concepire l'umiltà come virtù. Se l'umiltà è la consapevolezza dei propri limiti e dei propri fallimenti, si potrebbe argomentare, ci possiamo aspettare che chi possiede questa virtù sia in grado di simpatizzare con i limiti altrui e di sviluppare una certa attenzione a ciò che permette loro di migliorarsi. In altre parole, se la concezione non-doxastica consente di dedicarsi ad obiettivi moralmente significativi e, tendenzialmente, altruistici a partire dalla noncuranza nei confronti dei propri meriti, la concezione doxastica dell'umiltà come accurata stima dei propri limiti consente di dedicarsi agli stessi o a simili obiettivi morali a partire dalla conoscenza di sé.

A ben vedere, però, questa comparazione delle due concezioni in relazione agli effetti positivi che occorrerebbero per risolvere il problema assiologico ci insegna una morale differente. Il punto sembra essere che gli effetti positivi non possono essere il metro di valutazione—quantomeno, l'unico metro di valutazione—della virtuosità del comportamento dell'umile. Se dovessimo misurare l'umiltà in base agli effetti positivi che genera, né la concezione doxastica né quella non-doxastica potrebbero garantire il raggiungimento dell'obiettivo. La concezione dell'umiltà come accurata stima di sé non è in grado di escludere il caso di una persona che è consapevole dei propri limiti e delle circostanze in cui non è riuscita ad essere all'altezza della situazione e, tuttavia, rimane poco capace di stimare gli altri come meritano e/o di relazionarsi a loro con la giusta dose di simpatia umana. Per contro, la concezione dell'umiltà come noncuranza nei confronti dei propri meriti e dei propri successi non garantisce affatto che il noncurante sia attento alle fragilità e ai meriti altrui. Se misuriamo l'umiltà in base agli effetti altruistici che genera, nessuna delle due concezioni ci ha offerto condizioni sufficienti per ritenere l'umile autenticamente virtuoso.

La strada alternativa che voglio provare brevemente a delineare nel resto di questa sezione misura la virtuosità dell'umile a partire dalle qualità intrinseche del tratto in questione, prima e più che dagli effetti positivi che è (potenzialmente) in grado di generare. In una prospettiva di questo tipo, la concezione doxastica dell'umiltà come accurata stima di sé non parte sfavorita e sembra assolutamente in grado di rendere conto del problema assiologico dell'umiltà. Non ci chiediamo più che cosa ci sia di buono nel sottostimare i nostri meriti e sottolineare i nostri limiti, ma che cosa ci sia di buono nel prendere consapevolezza di sé, cioè nell'acquisire conoscenza dei propri limiti. A questa domanda possiamo rispondere richiamando l'idea classica secondo cui *la conoscenza è virtù*—nel senso che vi è qualcosa di intrinsecamente positivo sul piano epistemico, ma anche su quello morale, nel prendere consapevolezza di sé, quindi anche dei propri limiti—e *la virtù è conoscenza*—in quanto è condizione essenziale del migliorarsi sapere a che punto ci si trova e valutarsi in maniera adeguata.

Tuttavia, discutendo le concezioni non-doxastiche e, in particolare, gli esempi offerti da Bommarito, ma anche da Arpaly e Schroeder, ci siamo imbattuti in diversi esempi di individui che sembrano possedere la virtù dell'umiltà a prescindere dal grado di consapevolezza di sé che possiedono. Se questi autori avessero ragione, l'elemento doxastico non sarebbe né condizione necessaria né condizione sufficiente al possesso dell'umiltà. La posizione che voglio difendere concede ai sostenitori della concezione non-doxastica che la consapevolezza di sé non sia condizione sufficiente per attribuire la virtù dell'umiltà ad una persona. Possiamo facilmente

immaginare un'altra soprano che si considera a ragione al quindicesimo posto nel ranking delle cantanti liriche del momento ma che, essendo sempre dedita ad autocelebrarsi, manifesta un livello di interesse nei confronti dei propri successi incompatibile con la virtù dell'umiltà. Tuttavia, non sono disposto a concedere che una adeguata consapevolezza di sé non sia condizione necessaria al possesso dell'umiltà. Se potesse darsi il caso che una delle cantanti nel ranking non sapesse stimare la propria posizione in quanto inconsapevole dei – o incapace di valutare i – propri meriti e limiti, il semplice fatto che questa persona non si curasse dei propri successi e dei propri fallimenti non basterebbe a considerarla umile.

L'esempio potrebbe in qualche modo apparire fuorviante, dato che richiede agli individui in questione qualcosa di piuttosto specifico come saper valutare la propria posizione in una classifica comparativa. Torniamo allora al caso di Sally, l'escursionista particolarmente abile nell'orientarsi in condizioni meteorologiche estreme. Sembra ragionevole considerare l'escursionista una persona umile nella misura in cui la sua noncuranza sia sostenuta da una generale consapevolezza delle proprie capacità di *orientee-ring* e dei limiti ad esse connesse. È virtuosa, cioè, nella misura in cui possiamo aspettarci che sappia distinguere i rischi che può prendersi e quelli che eccedono le sue possibilità. Si fatica ad immaginare uno scenario in cui una persona dotata di qualche particolare abilità come Sally la eserciti senza alcuna consapevolezza dei propri limiti. Ma ammettendo che una situazione del genere potesse verificarsi, ci troveremmo in un caso in cui Sally non si preoccupa delle proprie capacità e dei risultati che ha raggiunto perché non è consapevole di possedere le une e di avere raggiunto gli altri. A queste condizioni, mi sembrerebbe inopportuno sostenere che Sally sia una persona umile: si comporta esattamente come l'umile si comporterebbe—non si preoccupa della reputazione che si è costruita in quanto escursionista, né di sottolineare quello che ha raggiunto e quello che non ha saputo raggiungere quando interagisce con altre persone—ma soltanto in virtù del fatto che non conosce i propri pregi e i propri limiti.

Queste riflessioni sono volte a sottolineare che l'umiltà sembra richiedere la soddisfazione di una duplice condizione, cioè tanto della giusta stima dei propri meriti e dei propri limiti, come richiesto dalle concezioni doxastiche dell'umiltà come accuratezza, quanto dell'elemento di noncuranza caro ai sostenitori delle concezioni non-doxastiche. Questa prospettiva consentirebbe di rispondere non solo al problema assiologico, come abbiamo già visto, bensì anche alle due restanti questioni. Al problema epistemico si risponderebbe criticando l'assunto di fondo secondo cui l'acquisire consapevolezza di possedere la virtù dell'umiltà sarebbe per definizione incompatibile con il possesso della stessa virtù. Dal momento che l'umile non si interessa dei propri meriti e delle proprie qualità, non

possiamo escludere che sia inconsapevole di possedere la virtù dell'umiltà. Ma l'elemento determinante ai fini della soluzione del problema è che se l'umile fosse consapevole di essere tale, non cesserebbe automaticamente di possedere la virtù dell'umiltà perché potrebbe comunque mantenere la dovuta noncuranza nei confronti delle proprie qualità e reputazione.

Al paradosso dell'auto-attribuzione, invece, si potrebbe rispondere seguendo la stessa strategia adottata dai sostenitori della concezione non-doxastica. Dal semplice fatto che una persona è consapevole della propria virtù non segue necessariamente che sia disposta ad attribuirselo in un dialogo con altre persone. L'umile non parla della propria virtù perché non ha alcuna disposizione a farlo, ma non per questo deve ignorare il valore della sua condotta: al contrario, dall'umile ci aspettiamo che viva e veda i propri atti virtuosi come l'unica cosa che avrebbe potuto fare nelle circostanze in cui si trovava ad esercitare la sua virtù. Vi sono poi circostanze in cui non sembra particolarmente problematico ipotizzare che l'umile asserisca di possedere la virtù. Whitcomb e colleghi²⁷ ipotizzano il caso di una persona che arriva a riconoscersi umile alla fine di un percorso di psicoanalisi su sollecitazione del terapeuta che la invita a soffermarsi sulle proprie qualità e quello di una persona che fa riferimento alla propria umiltà all'interno di un colloquio di lavoro in cui gli viene chiesto di rendere conto delle proprie debolezze e di come le gestisce. In circostanze di questo tipo, riconoscersi umili non metterebbe in discussione la virtuosità di una persona perché, come ho già sostenuto, non andrebbe a scalfire il suo generale disinteresse per i propri successi e per le proprie qualità.

Il percorso di analisi dell'umiltà che ho proposto in questo saggio ha preso le mosse dalla considerazione dell'umiltà come tratto del carattere apparentemente problematico, come evidenziato nel pensiero di Aristotele, per arrivare ad una disamina critica delle concezioni dell'umiltà come virtù morale ed intellettuale predominanti nella letteratura più recente. Dalle considerazioni offerte in queste pagine, è emersa l'esigenza di esplorare nuove strade per la soluzione di problemi relativi alla particolarità dell'umiltà in quanto virtù, in linea con quanto sta già in certa misura accadendo nel dibattito contemporaneo.²⁸ In un panorama così variegato e in così rapida evoluzione, sarebbe stato ingenuo nonché azzardato pensare di poter dire l'ultima parola su questioni che i filosofi affrontano da secoli, se non millenni. Spero, tuttavia, che questo contributo—sulla scia di quanto Mario Micheletti ci ha insegnato a fare nei suoi lavori sul tema—possa

²⁷ WHITCOMB et al., op. cit., p. 535.

²⁸ Cf. A. TANESINI, *Intellectual Humility as Attitude*, op. cit.; AA. VV., *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, op. cit.

offrire spunti per ulteriori approfondimenti e ricerche su una virtù che non riusciamo ancora a spiegare completamente.